



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in

Antropologia Culturale,
Etnologia ed Etnolinguistica

Tesi di Laurea

Per una società vegetale

Trasformazioni del paesaggio domestico e scomparsa dei bananeti:
disastro, mutamento, rigenerazione
(Sud Kivu, Repubblica Democratica del Congo)

Relatore

Prof. Gianluca Ligi

Primo correlatore

Prof. Luca Jourdan

Secondo correlatore

Prof. Gianfranco Bonesso

Laureanda

Angela Pivato

Matricola 849423

Anno Accademico

2021 / 2022

A mia mamma Elisa e mio papà Francesco

«A dire il vero, restare a contatto con il problema richiede la capacità di essere veramente nel presente, ma non come un evanescente anello di congiunzione tra passati terribili o idilliaci da un lato e futuri salvifici o apocalittici dall'altro: bisogna essere presenti nel mondo in quanto creature mortali interconnesse in una miriade di configurazioni aperte fatte di luoghi, epoche, questioni e significati».

(Haraway 2019:13)



INDICE

INTRODUZIONE	16
Dallo straordinario all'ordinario. Il Sud Kivu come spazio ospitale	16
Polvere. Tra la città di Bukavu e le colline di Cirunga	18
Cuore. Domande di ricerca e approccio metodologico	23
Campo etnografico. Il Comité pour l'Autopromotion à la Base e l'accoglienza della famiglia Zigabe.....	25
Indice commentato	29
Post scriptum. Note tecniche	31

Capitolo 1

PAESAGGI DOMESTICI SHI.

Concezioni e pratiche dell'abitare tra le colline del Bushi di ieri e di oggi.....	32
1.1. Impronte. Il paesaggio come alfabeto vegetale della domesticità	32
1.2. Cirunga, o dell'abitare più vicini al cielo. Conoscere i luoghi per incorporazione	36

Capitolo 2

CASE VESTITE D'ERBA.

La <i>musongya</i> tradizionale e i mutamenti sociali nello spazio domestico del Bushi.....	43
2.1. Case-paesaggio. Interpretare un territorio attraverso l'antropologia domestica.....	43
2.2. Abitare molteplice. Forme abitative tra passato e presente	46
2.3. Soglie. Organizzazione dello spazio interno di una <i>musongya</i> tradizionale	51
2.4. Relazioni domestiche. Le case come spazi di differenziazione sociale e familiare	57

Capitolo 3

RACCONTI DOMESTICI.

Le case shi come luogo di incontro tra memoria e mutamento.....	63
3.1. Muoversi nel tempo. Il tempo della tradizione e il tempo della trasformazione	63
3.2. Case come bacini di memoria. La <i>musongya</i> di <i>papa</i> Kabohozo e l'idea di conservazione della tradizione shi	66
3.3. Domesticità interrotta. La memoria della guerra nel racconto di <i>papa</i> Cirimwami	69
3.4. La cartolina di <i>papa</i> Makura. Cultura spazializzata nella simbologia della casa shi	71
3.5. "Patrimoni che scombinano". La casa tra il materiale e l'immateriale	73

Capitolo 4

COSTRUIRE UMANITÀ.

Ecosistemi, mente locale e pratiche dell'abitare.....	77
4.1. Pensare per relazioni. La prospettiva ecologico-relazionale come cornice interpretativa.....	77
4.2. Architetture native. Pratiche, metodi, materiali dell'autocostruzione	79
4.3. <i>Travaux en cours</i> . Appunti etnografici sulla costruzione di alcune architetture tradizionali shi	86
4.4. Costruzione come momento sociale e produzione di umanità	95

Capitolo 5

PRESENZE VEGETALI.

Immersione tra i significati culturali del bananeto domestico nel paesaggio simbolico dei Bushi	99
5.1. All'inizio della storia. Guardare agli intrecci tra comunità umane e vegetali	99
5.2. Far entrare in gioco il cuore. I banani solitari di Bugobe come avvio della ricerca	103
5.3. Metafore. Il bananeto domestico come riflesso dell'abitare umano.....	107
5.4. Simbiosi. La cura del bananeto come forma di reciprocità con il mondo abitato	112
5.5. Riparo. Una fibra vegetale che intreccia le case.....	116
5.6. Legami. La condivisione del <i>kasiksi</i> come rappresentazione e celebrazione delle alleanze sociali	122

Capitolo 6

TRA CATASTROFE E MUTAMENTO.

Riflessione etnografica su vulnerabilità sociale e potenzialità rigenerativa della comunità nativa di fronte alla diffusione dello <i>Xanthomonas Wilt</i> e alla scomparsa dei banani nel Bushi	129
6.1. Dentro l'epidemia. L'arrivo di <i>Xanthomonas vasicola pv. Musacearum</i> , un batterio distruttivo	129
6.2. Una calamità silenziosa. Analizzare il fenomeno del BXW in Congo con gli strumenti dell'antropologia del rischio e dei disastri.....	133
6.3. Assenze. Riflessione sulla percezione di vuoto sociale tra immaginari della fine, crisi ecologica, spaesamento e rigenerazione	137
6.4. «Sans la banane il n'y a plus de culture». Ipotesi di lutto culturale di fronte alla morte di una comunità vegetale.....	140
6.5. Gli uomini avranno sete. Insicurezza alimentare e fame sociale nel Bushi di oggi	144
6.6. Nuova linfa? Significati sociali attorno alle piante indigene o allo gene e avvio di pratiche agricole inedite	148
6.7. Piccola storia del bananeto della famiglia Zigabe. Narrazioni personali, appartenenze generazionali e sguardi al futuro di fronte alle trasformazioni ecologiche.....	154

Conclusione

Reti. Appunti per una società vegetale	161
---	------------

<i>Appendice</i>	166
-------------------------------	------------

DIRADARE LA NEBBIA.

Breve percorso sulla territorialità indigena tra lenti storiografiche, semantica della violenza e aderenza alla storia locale.....	168
---	------------

1. IL BUSHI COME SPAZIO FLUIDO.

Esercizi di mappatura tra impronte paesaggistiche, immaginari storici e appartenenze culturali	170
---	------------

1.1. Frontiere immaginate. Il Bushi come regione culturale	170
1.2. Il Bushi come spazio storico. Il superamento del paradigma della regalità	173
1.3. «Middle ground». Luogo di contatto tra est e ovest.....	176
1.4. Un cuore urbano sulle rive del lago Kivu. La città di Bukavu	177

2. LENTI ANNEBBIATE.

La prima storiografia, il dibattito sulle origini, le invenzioni coloniali.....	181
--	------------

2.1. Orientarsi nel passato del Bushi. Tra distorsioni storiografiche e integrazione del processo di ricerca.....	181
2.2. <i>Homeland</i> . L'ossessione delle origini	183
2.3. Metamorfosi di Cham. L'invenzione del mito hamita	187
2.4. Genesi di un binomio. Il processo di irrigidimento etnico tra Hutu e Tutsi	189
2.5. Il modello rwandese. L'esaltazione delle strutture monarchiche e delle classi dirigenti	191

3. IL BACINO CULTURALE DEI GRANDI LAGHI.

Il Bushi nella rete politica ed economica interlacustre	194
--	------------

3.1. «The land beyond the mist». La svolta storiografica congolese.....	194
3.2. «L'Africa dei Grandi Laghi esiste?». Storia e analisi di una definizione.....	196
3.3. Un comune apparato simbolico. Regalità interlacustri a confronto	200
3.4. Peculiarità delle monarchie del Congo orientale tra i regni interlacustri	202
3.5. Un'area economica integrata. La rete commerciale attorno al lago Kivu in epoca precoloniale ..	205
3.6. Breve storia del Bushi precoloniale. Movimenti, conflitti, contatti e scambi	209

4. FOCOLAI DI GUERRA.

Violenza politica nel Kivu dall'età coloniale a oggi.....	212
4.1. Polveriera d'Africa. Semantica della violenza nel Kivu	212
4.2. Economia di guerra e armi identitarie. Linee di attivazione dell'etnicità nel Kivu.....	214
4.3. La dominazione belga. Territorializzazione e violenza coloniale	218
4.4. Una transizione abortita. La posta in gioco dell'indipendenza, il genocidio rwandese e le guerre interafricane in Congo	220
4.5. La questione fondiaria. Pratiche contrattuali e concezioni culturali della terra in conflitto	224
4.6. «Confusion de nationalité». Concezioni di autoctonia e la questione della nazionalità in Congo	227

DIALOGHI

Trascrizione delle conversazioni registrate sul campo	230
Conversazione con <i>papa</i> Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu	232
Conversazione con <i>papa</i> Kabohozo del 6 ottobre 2017, Cirunga	251
Conversazione con <i>papa</i> Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga	264
Conversazione con <i>papa</i> Zigabe del 15 settembre 2017, Cirunga	276
Conversazione con <i>papa</i> Michel Cirimwami del 11 settembre 2017, Bukavu	280
Conversazione con Cirimwami Muhaya, Mugisho Alphonse e Richard Matabaro, con la mediazione di Heureuse Degembya, del 4 agosto 2017, Bugobe.....	288
Conversazione con Pierre Chanel Zigabe, <i>papa</i> Bernard e <i>papa</i> Kabohozo del 17 agosto 2017, Cirunga	300
Conversazione con i membri dell'associazione "Abavugulusa", con la mediazione di <i>papa</i> Matabaro Namegabe César, del 12 settembre 2017, Mudaka	310
Conversazione con <i>papa</i> Matabaro Namegabe César del 12 settembre 2017, Bagira	322
Conversazione con <i>papa</i> Shakulwe Konda del 1 settembre 2017, Bukavu	324
Conversazione con <i>papa</i> Paulin, con la mediazione di Heureuse Degembya, del 7 settembre 2017, Lurhala	329
Conversazione con <i>papa</i> Karume Vincent del 20 agosto 2017, Bukavu	345
Conversazione con Chishugi Pascal Kalekusi del 9 agosto 2017, Nyantende	363

MATERIALI

Trascrizione delle parole in mashi contenute nel disegno di <i>papa</i> Makura Mugisho Paul.....	374
Fasi di costruzione di una <i>musongya</i> e terminologia mashi relativa alle tecniche di architettura nativa	374

GLOSSARIO DEI TERMINI IN LINGUA MASHI	376
BIBLIOGRAFIA	382
SITOGRAFIA.....	394
FILMOGRAFIA.....	396
RINGRAZIAMENTI.....	398

ELENCO DELLE FIGURE

Figura 1. Case immerse nei bananeti e campi domestici nelle colline di Bugobe.....	35
Figura 2. Foto panoramica del paesaggio collinare di Cirunga	37
Figura 3. Erba di savana, elementi arborei e aree boschive a Cirunga	38
Figura 4. Parcelle familiari e campi coltivati a Cirunga	39
Figura 5. <i>Basongya</i> tradizionali e abitazioni in terra con tetti in lamiera immerse nella vegetazione, Cirunga.....	44
Figura 6. <i>Musongya</i> disabitata, Lurhala	47
Figura 7. <i>Basongya</i> custodite nello spazio domestico tradizionale del <i>Mwami</i> di Kabare, Cirunga	47
Figura 8. <i>Bandamusongya</i> adibita a cucina della famiglia Zigabe, Cirunga	48
Figura 9. <i>Maison améliorée</i> di <i>papa</i> Kabohozo, Cirunga.....	48
Figura 10. Spazio domestico allestito in occasione della visita del <i>Mwami</i> , con recinto appena costruito, Mudaka.....	49
Figura 11. Dettaglio del recinto, Mudaka.....	50
Figura 12. Pareti vegetali interne alla parcella di <i>papa</i> Kabohozo, Cirunga	50
Figura 13. Pianta di una <i>musongya</i> in Cuypers 1970:28	52
Figura 14. Pianta di una <i>musongya</i> e spazio domestico interno al recinto. Schizzo disegnato durante la conversazione con <i>papa</i> Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu	53
Figura 15. Interno della <i>musongya</i> di <i>papa</i> Kabohozo, Cirunga. Si vedono chiaramente gli spazi del <i>bululi</i> (in basso a sinistra) e l' <i>ahambali</i> , rivestiti d'erba. Il fuoco centrale è delimitato da ceppi d'albero. I quattro pali attorno al fuoco centrale sorreggono la struttura del <i>lurhalo</i>	56
Figura 16. Noella prepara i <i>beignets</i> da vendere per strada nella cucina della famiglia Zigabe, Cirunga.....	59
Figura 17. Casa tradizionale nello spazio domestico di <i>papa</i> Kabohozo, Cirunga	67
Figura 18. Pluralità di forme abitative nella parcella di <i>papa</i> Kabohozo, Cirunga. In foto si vedono, da sinistra a destra: una <i>maison améliorée</i> , una <i>musongya</i> e una struttura per l'allevamento dei conigli in stabulazione	68
Figura 19. Disegno di <i>papa</i> Makura Mushigo Paul.....	72
Figura 20. Sguardo dall'interno di una camera verso la corte, a casa della famiglia Zigabe, Cirunga.....	75
Figura 21. Vista sulla corte interna della casa della famiglia Zigabe circondata dalla vegetazione, Cirunga.....	76
Figura 22. Nella parcella di <i>papa</i> Zigabe vista da uno dei campi domestici si nota a sinistra una <i>maison améliorée</i> in legno, a destra una <i>bandamusongya</i> utilizzata come ricovero notturno per le mucche	81
Figura 23. Due case in terra a pianta rettangolare, una con il tetto vegetale e l'altra in lamiera, Cirunga.....	82
Figura 24. Facciata della casa in cemento della famiglia Zigabe, dove si trovano le camere da letto e la sala, Cirunga.....	85
Figura 25. Un gruppo di costruttori dopo aver scavato i buchi per i pali della circonferenza di una futura <i>bandamusongya</i> , Lurhala	87
Figura 26. Materiali vegetali per la costruzione di una casa a Lurhala, tra cui le circonferenze di canne intrecciate (<i>chizizi</i>)	87
Figura 27. Materiali vegetali per la costruzione, tra cui pali portanti in legno, intrecci in canna comune per pareti e <i>chizizi</i> , assemblaggio di erbe di savana per il tetto, rami più sottili per l'intelaiatura, Lurhala	88
Figura 28. L'ultimo anello in canne intrecciate da porre in cima al tetto della <i>bandamusongya</i> , Lurhala	88
Figura 29. Intelaiatura lignea superiore di una <i>musongya</i> , Mudaka	89
Figura 30. Intelaiatura e tetto di una <i>bandamusongya</i> prima dell'applicazione dei pani di terra alle pareti, Lurhala	90
Figura 31. Costruzione di <i>basongya</i> in occasione di una visita del <i>Mwami</i> , Mudaka.....	91
Figura 32. Applicazione della paglia per la copertura di una <i>musongya</i> , Mudaka	91
Figura 33. Fase di fissaggio delle fascine di paglia tramite cucitura dall'interno all'esterno, Mudaka.....	92
Figura 34. Uno dei costruttori riceve e passa all'esterno l'ago di bambù con la corda per fissare la paglia che ricopre l'abitazione, Mudaka.....	92

<i>Figura 35.</i> Ago in bambù e corda in fibra di banana utilizzati per il fissaggio della paglia di copertura, Mudaka.....	93
<i>Figura 36.</i> Parte superiore in fase di copertura, dettaglio, Mudaka	93
<i>Figura 37.</i> A Mudaka la costruzione delle <i>basongya</i> per il <i>Mwami</i> è terminata.....	94
<i>Figura 38.</i> Trasporto di erbe di savana per la copertura delle <i>basongya</i> , Mudaka	96
<i>Figura 39.</i> Trasportatori di <i>bukere</i> che si avvicinano, Mudaka	97
<i>Figura 40.</i> Piante, fiori e frutti di banana, Nyantende	100
<i>Figura 41.</i> L'agronoma Heureuse Degembya mi parla dell'importanza dei bananeti nel Bushi, Nyantende.....	101
<i>Figura 42.</i> Il bananeto domestico di <i>papa</i> Kabohozo, Cirunga	104
<i>Figura 43.</i> Banani solitari nelle <i>marais</i> di Bugobe	106
<i>Figura 44.</i> <i>Papa</i> Xavier mi mostra il suo bananeto, Kaniola.....	108
<i>Figura 45.</i> Caschi di banane raccolti nel bananeto di una vicina della famiglia Zigabe, Cirunga.....	110
<i>Figura 46.</i> Un bambino mi mostra come si intrecciano le corde in fibra di banana, padroneggiando molto bene la tecnica locale, Cirunga	118
<i>Figura 47.</i> Esempio di corde in fibra di banana utilizzate per la costruzione di una casa, Cirunga	118
<i>Figura 48.</i> Una signora sbrogia una matassa di corde in fibra sintetica durante la costruzione di una <i>bandamusongya</i> a Lurhala.....	119
<i>Figura 49.</i> Arnia costruita da <i>papa</i> Kabohozo utilizzando le foglie di banana, Cirunga.....	120
<i>Figura 50.</i> Il processo del <i>kurhalika</i> , la messa a maturazione delle banane accanto al fuoco in una buca scavata nella terra, Cirunga	123
<i>Figura 51.</i> Un bambino assaggia la polpa di banana mista ad erba durante la preparazione del <i>kasiksi</i> nel <i>mukenzi</i> , Cirunga.....	123
<i>Figura 52.</i> Condivisione del <i>kasiksi</i> durante i festeggiamenti per il matrimonio della figlia di una donna dell'associazione "Mamans Tuendelee", Karhale	128
<i>Figura 53.</i> Merci Zigabe mi mostra un fusto di banana affetto da BXW, Cirunga	131
<i>Figura 54.</i> <i>Maman</i> Léonie mentre prepara il <i>fufu</i> nella sua cucina, Cirunga.....	151
<i>Figura 55.</i> Ad una festa prematrimoniale un gruppo di donne condivide il <i>fufu</i> (in primo piano) e il riso (sullo sfondo), Karhale	153
<i>Figura 56.</i> Fila di banani sani nel campo domestico della famiglia Zigabe.....	156
<i>Mappa 1.</i> La provincia del Sud Kivu. Fonte: CAID	173
<i>Mappa 2.</i> Carta del Bushi. Fonte: Cuypers 1970:12	175
<i>Mappa 3.</i> Panoramica della comunità shi e degli abitanti vicini. Fonte: Cuypers 1970:13	187
<i>Mappa 4.</i> Regni e altri sistemi politici dell'area interlacustre nella seconda metà del XIX secolo. Fonte: Vignati 2019:242.....	199
<i>Mappa 5.</i> Le grandi rotte di scambio del commercio swahili (1860-1890). Fonte: Mworoha in Chrétien 2005:42.....	208

INTRODUZIONE

Dallo straordinario all'ordinario. Il Sud Kivu come spazio ospitale

La storia travagliata del Kivu mi ha investita ben prima di mettere piede sulla sua terra arrossata e argillosa. Il primo vissuto che associo al campo etnografico in Congo, emerso quasi a tradimento nelle notti prima della mia partenza, è una serrata sequenza di sogni violenti. Mi ricordo di essermi sorpresa per l'emersione notturna di questa paura inespresa, che nei momenti di veglia mi pareva di non portare addosso. Nei miei rocamboleschi viaggi onirici mi ritrovavo, invece, al centro di aggressioni di uomini armati, costantemente in fuga da *machete* affilati. Una volta sveglia, ciò che avveniva nei miei sogni mi sembrava la manifestazione di preconcetti superficiali, di un immaginario che non mi apparteneva e che quasi mi vergognavo di aver inconsciamente pensato.

Oggi quegli incubi mi fanno sorridere, ma anche riflettere. La guerra, gli orrori, il coltan, gli stupri, la fame. Esiste una narrazione tipicamente europea costruita attorno alle vicende storiche della Repubblica Democratica del Congo. La forza di questo immaginario assembla soprusi coloniali, guerre definite etniche, sfruttamento minerario, bambini scheletrici. Si tratta di rappresentazioni che invece di portare alla comprensione contribuiscono al distanziamento. La violenza delle guerre ci appare inspiegabile e irrazionale, la povertà un fenomeno terribile e lontano. Il linguaggio è quello del pietismo per compatire o dei programmi da attivare. Pur nell'intento di studiare la complessa storia congolese nei pochi mesi prima della partenza, anche io leggendo mi ero costruita una rappresentazione del Congo non molto distante dalle tenebre conradiane. Quei sogni mi ricordano quando ho cominciato a misurarmi con la paura verso un'esperienza ancora ignota. Ma soprattutto, mi permettono di ricordare come soltanto trovandomi sul campo io abbia potuto mettere a fuoco le discrasie di un immaginario. Quel focus sulla violenza, che caratterizza un certo modo di raccontare il Congo, mi aveva in parte condizionato, trasmettendomi la sensazione di dirigermi verso un luogo fuori dall'ordinario. Senza trascurare la dimensione delle guerre e dell'accaparramento delle risorse – fenomeni reali, importanti, in corso – il confronto sul campo con le narrazioni indigene e con il ritmo della quotidianità mi ha permesso di entrare in contatto con altri modi di raccontare, percepire, immaginare e vivere un luogo: quello dei suoi abitanti. Una volta atterrata in Congo, mi sono semplicemente immersa nella quotidianità di un altro paese. I pregiudizi sono stati spazzati via

dal ritmo frenetico della vita locale. Le idealizzazioni esotizzanti sono scomparse di fronte alla mole di cose da incorporare: parole, sorrisi, gesti, facce, odori. Il modo di annuire, il modo di ridere, di dare la mano con decisione facendola schiacciare con quella dell'altro. Come contrattare divertendosi al mercato, come riconoscere le piante coltivate, come fermare i bus locali, mangiare con una mano sola, fare le domande. C'era tutto da imparare e da vivere.

Il mio percorso etnografico è costituito da una pulsazione tra la città di Bukavu e i villaggi attorno a Cirunga (Kabare), tra le attività svolte a fianco degli operatori del *Comité pour l'Autopromotion à la Base* e i momenti quotidiani e intimi trascorsi presso la famiglia Zigabe. Tre mesi di campo non sono molti, ma grazie alle persone che ho incontrato ho potuto immergermi rapidamente nella quotidianità congolese. Dire Bukavu è pensare ai colpi di bacino della rumba congolese, al gusto del *fufu* intinto nel sugo, alle ricariche telefoniche nei baracchini di strada, al mercato coperto e scuro di Nyawera, all'aria che ripulisce i pensieri mentre inforchi un mototaxi e ti affezioni a ogni ragazzino che sfreccia per la città, allo sgomento tra la folla per la strada, alle candele della sera e all'arrivo improvviso della corrente elettrica, al bucato a mano, all'acqua nelle taniche gialle. Quando mi spostavo per raggiungere Cirunga, il ricordo è quello dei colori accesi della terra e del cielo, delle curve delle colline e i sussulti dei vecchi bus tra le buche della strada. In casa di *maman Léonie* e *papa Zigabe* ho sperimentato il ritmo delle giornate tra le piante e gli animali, il sapore del cibo cotto al fuoco, il freddo notturno, i bagni nella tinozza, la fatica di piegarsi su un campo, le camminate tra le cime per raggiungere altri villaggi, le strade per portare le capre al pascolo. Mi sono confrontata con i ruoli di genere, ho parte preso parte agli scambi familiari, ai problemi intimi, agli affetti e ai piccoli conflitti. Quando penso alla vita a Cirunga sento una sensazione unica e precisa, una sorta di tessitura sensoriale ed emotiva, una specifica qualità di movimento e pensiero, una miriade di rumori del giorno e della notte, un tempo e un ritmo che appartengono a quel luogo e alla mia interazione con esso. Credo che sia questo il valore, vissuto da me in piccola parte, dell'immergersi in un luogo: quello di assaggiarne i sapori e respirarne gli odori, di sperimentare fatiche e momenti di piacere, di introiettare un modo di pensare indissolubilmente intrecciato ad una traccia geografica e storica, fino a percepire la sensazione di trovarsi a casa.

Polvere. Tra la città di Bukavu e le colline di Cirunga

Le strade del Bushi sono serpenti di terra rossa che brulicano di persone, animali e oggetti in transito. Ad ogni passaggio, nuvole di polvere rossa si avvicendano in una danza sospesa nell'aria, creando una nebbia perenne che odora di terra. Che si tratti di un sentiero tortuoso che sale una collina verso un piccolo centro abitato o di una grande arteria urbana, la strada è uno spazio attraversato e vissuto in modo costante dagli esseri umani. Molte azioni della vita quotidiana si svolgono all'aperto, lungo le vie. La strada non funge solo da spazio di attraversamento o congiunzione, ma rappresenta anche un luogo in cui intrattenere relazioni, dedicarsi al piccolo commercio, procurarsi da vivere, stringere accordi, trasportare e scambiare beni. Ad ogni spostamento d'aria, ad ogni gesto compiuto, lungo la strada si alza un nugolo di polvere rossa. La polvere si attacca ai vestiti e ricopre la pelle. Vola in aria al passaggio dei piccoli bus arrugginiti, delle numerosissime motociclette che fungono da taxi. Si deposita sui parabrezza delle vecchie auto in circolazione e delle jeep bianche della Monusco e della miriade di ONG presenti sul territorio. Si attacca alle gambe delle ragazze e delle donne che trasportano le taniche di plastica gialla riempite d'acqua anche per lunghissime distanze. Si deposita sui cesti sorretti sopra la testa, contenenti merci e alimenti di ogni tipo, o tra le fascine di legna raccolta e caricata sulle spalle. La polvere colora i piedi dei bambini che corrono e giocano per strada. A volte per la polvere si è costretti a coprirsi il naso e la bocca con un tessuto, gli occhi e la gola si seccano. Ma questa polvere è una caratteristica distintiva del paesaggio e conferisce una sfumatura peculiare agli spazi abitati e percorsi. Tutti gli oggetti che ho riportato a casa dal Bushi conservano una traccia rossa, nella piega di un tessuto, assorbita sulla carta, intrappolata tra gli interstizi delle fibre sintetiche. Chi vive tra questa polvere rossa la sfida quotidianamente: la vera abilità sta nel mantenere la propria eleganza senza sporcarsi, senza intaccare il bianco delle camicie inamidate o i colori vivaci dei *pagne* con cui le donne si cuciono i vestiti. Gli unici che accettano di darla vinta alla polvere e al fango sono i bambini nei loro giochi.

Il Bushi è una regione montagnosa, modellata da un saliscendi di colline e vallate, in cui la rete di ruscelli e torrenti si riposa, formando ampie aree paludose. Molte famiglie di agricoltori e allevatori shi vivono tra queste colline, prediligendo alture e piccoli altopiani, costruendo abitazioni sparse tra le cime, generalmente sui versanti più riparati dal vento. Tuttavia negli ultimi decenni la città di Bukavu, adagiata come un gigante sulle rive meridionali del lago Kivu, ha fagocitato milioni di persone nel groviglio delle sue strade sterrate, tra le baracche abusive. Lo spazio urbano dilaga incontrollato ogni giorno di più come una macchia d'olio. La città,

affacciata al confine con il ricco Rwanda, rappresenta il centro propulsore di tutti gli scambi, gli spostamenti, i movimenti di persone, animali, piante, merci e idee del territorio circostante.

Arrivare a Bukavu via terra da Kigali è un'esperienza emotivamente forte. Compiere il viaggio verso la frontiera del Congo a bordo di un bus locale, senza sapere nulla, aggrappandomi al primo sconosciuto cortese e rassicurante, ha rappresentato per me il vero e proprio inizio dell'esperienza etnografica. Il tragitto che attraversa le colline rwandesi e costeggia un tratto di foresta (all'altezza del *Nyungwe National Park*), per poi scendere lungo la costa del lago Kivu, è un'immersione nella bellezza del paesaggio, amplificata dalla rumba sparata dalle casse dell'autobus sovraffollato e dal contatto tra i corpi schiacciati nei sedili. L'arrivo alla frontiera congo-rwandese è stato caotico e concitato, il passaggio verso Bukavu come un pugno allo stomaco. Per attraversare la frontiera c'è un ponte di legno sul fiume Ruzizi che sembra sancire il collegamento tra due realtà umane profondamente diverse, eppure complementari. Tanto la capitale rwandese è lo specchio di un regime politico capillare e pervasivo, con le sue strade sgombre, pulite e perfettamente illuminate, quanto la città di Bukavu esprime il vuoto statale congolese nel caos del suo traffico e dell'urbanizzazione incontrollata. Eppure, proprio quel passaggio di confine tra i due stati costituisce il canale della loro complementarità. Si pensi ad esempio che tutte le materie prime prelevate, o più spesso predate, in Congo (compresa l'energia elettrica, di cui la città di Bukavu dispone saltuariamente solo dalle 9 di sera) finiscono in Rwanda per essere trasformate e ridistribuite sul mercato internazionale. Tutti i prodotti commerciali lavorati sono acquistati dal Rwanda e pagati a caro prezzo nei mercati della città congolese. La camminata su quel pericolante ponte di frontiera, aspettando che la persona davanti a me raggiungesse l'altra sponda per non sovraccaricare le travi in legno marcito, conserva ancora oggi una forte carica simbolica. Non solo per l'impatto violento del passaggio da una realtà all'altra, ma anche, a posteriori, per ciò che quella frontiera rappresenta nella storia locale e nello scacchiere geopolitico.

Attraversato quel ponte, mi sono lasciata alle spalle la pulizia e l'ordine dei *boulevard* del regime rwandese, per piombare impreparata nel caos e nell'anarchia vitale della città di Bukavu. La prima cosa da cui sono stata investita è stata la strada in un senso ampio, intesa come spazio di movimento, lotta quotidiana, vita. Le vie della città sono varchi di terra accidentata. Tra le nuvole di polvere rossa si muovono auto, animali, carri, persone, moto e autobus. Tutto ciò che si muove cerca di aprirsi un passaggio per continuare a seguire la propria direzione. Le strade sono quasi tutte sterrate, senza corsie e regole sulla circolazione. Il diritto di precedenza è di tutti, o di nessuno. Non è facile descrivere a parole questa sorta di elettricità urbana. Si tratta di

un'esperienza sensoriale, di una specifica consistenza dello spazio, una qualità di movimento differente. Per imparare a muovermi in questa nuova dimensione, ho dovuto talvolta impormi di uscire da sola, sebbene gli amici me lo sconsigliassero, e mi ci è voluto del tempo per sentirmi disinvolta tra le strade della città, con i suoi angoli traboccanti di mercati e umanità. Rischio e appartenenza, incontro e repulsione, libertà e solitudine: per esprimere i vissuti intensi e contrastanti che ho provato vivendo a Bukavu, la letteratura mi è arrivata in aiuto. Fiston Mwanza Mujila è un giovane scrittore nato in Katanga, che con i suoi testi polifonici e vocianti, le parole come note che si accumulano, ammassandosi l'una sull'altra, è per me riuscito a ricreare un disordine molto vicino alla cacofonia della realtà urbana. L'anonima metropoli al centro del suo primo romanzo, in cui si può facilmente riconoscere la città mineraria di Lubumbashi, è allucinata e caotica, zeppa di reietti che si avvicinano nel tugurio del *Tram 83*, un locale che non guarda in faccia nessuno, e che dà il titolo al libro. Il capitolo 5 è un affresco psicotico e brulicante delle notti urbane nella «Città-Paese» e nelle sue strade esplosive, frenetiche e disperate. La città è il luogo in cui i simboli si mescolano, le insegne del mercato globale si riflettono sui canali di scolo e le fognature a cielo aperto, i gesti degli antenati sono ripetuti quanto lo sono i video condivisi ai cellulari. La pancia della città digerisce e amalgama qualsiasi cosa.

«Catorci a secco di benzina, prodotti surgelati provenienti dalle Galápagos, cianfrusaglie, ventilatori, acqua di fogna, pecore, sarcasmi, carri funebri sul chi vive, uova contaminate con la melanina, reliquie, minareti a perdita d'occhio, bistrò, panetterie-salumerie-tintorie-pescherie-segherie, cabine telefoniche, internet point, fedine penali, pozzanghere d'acqua stagnante, sacchi della spazzatura alla mercé dei mendicanti, cani senza padrone, passaggi vietati, montagne di rifiuti, mercato nero della merce e dei suoi derivati, discoteche, locomotive abbandonate, chiese dei “cristiani del Risveglio”, combattimenti di galli, regolamenti di conti, galà di boxe, zanzare resistenti a qualsiasi pesticida, schiamazzi, carretti, fifoni al soldo degli *Affreux* anche detti i Terribili, pitecantropi, lavanderie, desideri, bibitoni, vedovanze combinate, di mogli di militari dati per dispersi, tarme, frizzi e lazzi riveduti e corretti dalla stampa estera, castelli in aria di ribelli dissidenti pronti ad aprire un altro fronte per una faccenda di giacimenti petroliferi, pozioni magiche per curare malattie senza nome, risacche su risacche, antropofagi, carnami, anatroccoli coi loro “sa l'ora?”, colossi dai piedi d'argilla, fumoir, palinsesti, cattedrali, recidivi in stato di fermo liberati su cauzione che tornano sul luogo del delitto con l'arma del delitto, tappezzerie orientali, aspiranti suicidi, viavai di sciupauomini mezzi nudi, stupidari, sovrappiù, prolegomeni, sguardi cupi, erezioni parafrasate-canalizzate in fazzoletti di carta...

La notte arriva con costumi da bagno e canottiere che dimenticava di strizzare».

(Mwanza Mujila 2014:46-47)

È una città isterica e cangiante, che si muove a ritmo di rumba, in cui la violenza è sempre dietro l'angolo (si può udire l'eco della guerra), ma che fa sentire ebbri mentre si percorrono le sue strade, quando i *motard* si aprono un varco nel traffico con una sterzata di nervi, quando ci si immerge nel fiume umano che si dirige da qualche parte, sudando e ridendo di fronte all'ironia della sorte.

Quando si esce dalla città, la tensione elettrica sembra allentarsi. Il ritmo si dilata lungo il tempo dell'attesa. Il traffico diminuisce e le colline, coltivate o lasciate alla foresta, si impadroniscono dell'orizzonte. Gli autobus locali che dalle zone periferiche della città si dirigono a raggiera nelle aree rurali possono restare fermi per ore prima di riempirsi e decidersi a partire. Gli spazi si allontanano perché i sentieri che li collegano sono percorsi a piedi, o al massimo a bordo di vecchie motociclette scassate. Il tempo è scandito dalle stagioni di semina e raccolta dei frutti di una terra un tempo fertile, oggi magra e sovraffollata, dai chilometri battuti con una tanica di acqua da 30 litri sulla schiena, dal passo delle capre portate al pascolo, dalla cottura dei pasti al calore del fuoco nelle cucine.

Le colline che mi hanno accolta tra le loro strade e case sono state quelle di Cirunga. Qui mi sono inerpicata tra le creste delle cime, seguendo il dedalo dei sentieri in terra rossa, tracciati dai piedi delle donne, degli uomini e dei bambini. Ogni traiettoria prevede una salita verso le case, o una discesa a raggiungere i campi secchi coltivati su terrazze di terra, o quelli più umidi, a valle, che assorbono l'acqua dalle zone paludose. Gli alberi frondosi sono un ricordo di foresta, che ormai si scorge oltre le colline, come una linea squadrata dai confini del Parco Kahuzi-Biega. Nello spazio abitato dagli umani, gli alberi crescono ai bordi dei campi, ben controllati, contati e ripiantati secondo i suggerimenti degli agronomi locali. «Non c'è spazio», mi hanno ripetuto spesso qui, «Non c'è più terra». Dove c'è l'uomo, la foresta sembra essere di troppo, costretta a ritirarsi rapidamente per lasciare lo spazio da abitare, concedere il legno per costruire le case, trasformarsi in carbone per cucinare e nutrirsi. Durante la stagione secca, i versanti delle colline somigliano a teste spelacchiate. L'erba che le ricopre è la stessa che viene raccolta, essiccata e organizzata in fascine ben orientate. Viene distesa per terra nelle stanze, ricopre i tetti e le pareti delle abitazioni tradizionali. A casa della mia famiglia di Cirunga l'altitudine rendeva pungente l'aria del mattino. Dalla vegetazione si alzava un velo di umidità che annebbiava l'orizzonte. La foschia dell'alba e il buio della sera spingevano il desiderio verso il fuoco. Solitamente quello delle cucine e delle case singole si trova acceso e attorniato di donne affaccendate, ragazzi vocianti. I bambini stanno accoccolati ai piedi delle madri e dei fratelli, o sono avvolti nei tessuti

colorati e annodati sulla schiena delle donne. La luce calda del focolare si mescola alle luci bluastre prodotte dai telefoni cellulari, che illuminano i volti delle persone in penombra.

Delle notti trascorse a Cirunga, ricordo le voci appartate della sera che rimbalzavano da una casa all'altra, fondendosi con quelle dei cronisti, sparate dalle radioline che informano sulle notizie del giorno. Risate, racconti, rimproveri e rumori di stoviglie si alternavano ai reportage giornalistici sulle vicende del governo di Kinshasa, i nuovi focolai di virus ebola o gli ultimi conflitti armati tra milizie nella regione dell'Ituri, in Nord Kivu. I silenzi e i discorsi si impastavano con la rumba congolese a spezzare i giornali radio. I ragazzi e i bambini si preparavano per la scuola del giorno dopo. Ad un certo momento si sarebbe detto che scomparissero, se non si fossero sentiti i loro discorsi e le risa oltre i muri delle camere in terra battuta, i recinti delle parcelle, le pareti delle case.

La mia esperienza di campo si è sviluppata in un andirivieni tra la città di Bukavu, dove dormivo e partecipavo alle attività del *Comité Anti-Bwaki*, e i villaggi del Bushi che sorgono sparsi nelle colline oltre lo spazio urbano. Questo andare e tornare dalla città alla collina è un tipo di movimento che non solo ha caratterizzato la mia esperienza, ma che costituisce un vissuto peculiare anche per gli abitanti del Bushi. Chi vive e lavora in città utilizza abitualmente espressioni come «aller au village», «aller en brousse», «visiter les foyers»¹ per descrivere l'uscita dallo spazio urbano e l'entrata nello spazio rurale. Si tratta di espressioni verbali che sottendono un movimento, uno spostamento tra due dimensioni differenti ma indissolubilmente intrecciate e permeabili. Queste espressioni quotidiane evocano nuclei concettuali interessanti per l'analisi etnografica. È importante tenere presente che nella distinzione tra l'abitare di collina e quello di città non c'è un'intenzione dicotomica, quanto la volontà di richiamare meccanismi differenti di produzione dello spazio domestico. La città è il luogo delle università frequentate dalle nuove generazioni, di un fermento culturale ibrido e vitale, è la sede delle ONG internazionali, è un grande mercato, centro nevralgico di scambio e smistamento di merci e idee tra i villaggi di collina, l'area urbana, le province congolese e gli stati limitrofi. Lo spazio collinare è generalmente legato alle pratiche agricole e pastorali, alla conservazione del retaggio degli antenati, al ritorno ai luoghi natali, ai ricordi d'infanzia, alla memoria dei più anziani. I due spazi sono complementari, in scambio continuo, e l'uno non potrebbe esistere senza l'altro.

¹ Recarsi in villaggio, andare nella macchia, visitare le famiglie. In questo caso, l'utilizzo del termine *foyer*, che indica in generale la famiglia, sembra essere connotato preferibilmente per indicare i nuclei familiari delle aree rurali. La parola *foyer*, infatti, significa anche focolare, spazio dove sta il fuoco, per cui evoca le abitazioni degli agricoltori ed allevatori Bashi di collina, in cui le vite familiari ruotano attorno al fuoco delle cucine tradizionali.

Anche la mia ricerca, dicevo, si è mossa al ritmo di questa pulsazione, lungo le strade e i sentieri di collina che collegano la città di Bukavu alla località di Cirunga. Il *sousvillage* Chamahamba, compreso nel villaggio di Cirunga-Centre, è progressivamente diventato il mio luogo di adozione, grazie all'ospitalità della famiglia Zigabe, che mi ha accolta a casa, e di *papa* Kabohozo, nel cui cortile ho trascorso molti pomeriggi.

Cuore. Domande di ricerca e approccio metodologico

La mia ricerca esplora alcuni importanti processi di mutamento socio-culturale ed ecologico nelle concezioni dello spazio domestico tra i Bashi che abitano le aree collinari del Bushi, in Sud Kivu. La traccia che guida questa esplorazione è provvista di radici, fusti e foglie. Imparando a leggere le impronte del paesaggio indigeno, infatti, ho lentamente indirizzato il mio sguardo verso i nessi profondi tra comunità umana e vegetale che impregnano le concezioni e i gesti nel territorio locale. Questa pulsazione della sensibilità etnografica dalla comunità degli uomini a quella delle piante mi ha permesso di raccontare il dinamismo e la complessità dell'abitare nel Bushi contemporaneo da una prospettiva ancora poco esplorata. Il percorso di ricerca si articola come una progressiva immersione nello spazio abitato indigeno, attraverso il passaggio dalle case ai bananeti, dalle architetture native ai tipici boschetti domestici, nel tentativo di far emergere l'importante relazione tra questi spazi e la reciprocità dei rapporti tra specie viventi nella significazione dell'abitare. Il bananeto è una presenza centrale nello spazio locale e attorno ad esso si svolgono gesti e attività che contribuiscono a plasmare l'universo simbolico shi. Oggi, tuttavia, i bananeti stanno scomparendo a causa di una patologia detta *Banana Xanthomonas Wilt*, provocata da un batterio molto distruttivo. L'ultima parte della mia ricerca si focalizza sull'analisi dei vissuti attorno a questa grave epidemia, che in pochi anni ha decimato gran parte della popolazione di banani locali. Guardando ai gruppi umani e vegetali come comunità immerse in una rete di relazioni reciproche, analizzo le percezioni e le ripercussioni legate alla perdita dei banani attraverso i concetti di disastro, spaesamento, lutto culturale e fame sociale. Al tempo stesso, la ricerca mette in luce nuove elaborazioni e pratiche culturali nate da questa scomparsa, nel tentativo di scorgere gli aspetti di rigenerazione sociale che ogni mutamento, anche traumatico, porta con sé.

Per comprendere la portata del rischio e le potenzialità generative connesse alla perdita dei banani, è stato necessario immergersi nel contesto ecologico shi attraverso il metodo etnografico.

Ho condotto lo studio applicando strumenti di ricerca qualitativa come l'osservazione partecipante, l'intervista narrativa e il focus group. Ma soprattutto, considero fondamentale per l'esito di questa ricerca l'esperienza di convivenza presso la famiglia Zigabe di Cirunga, che mi ha ospitato nella sua casa con calore e generosità. Solo la condivisione della quotidianità assieme ai membri della famiglia mi ha permesso di sperimentare come tenere insieme la sfera della corporeità e quella della sensibilità, provando ad avere cura, occuparsi insieme delle cose, delle parole e del silenzio, cercando di trovare un modo comune, un modo che va «oltre le parole» (Wikan 2009:109). L'orientamento metodologico che ha guidato il mio lavoro si può riassumere in tre azioni essenziali: dialogare, ascoltare, fare insieme. La centralità riconosciuta all'antropologia dei sensi e delle emozioni mi è stata utile in particolare per documentare le pratiche, le percezioni sensoriali legate agli spazi sociali, i significati intimi e collettivi che i luoghi racchiudono. Ho potuto cogliere questi aspetti proprio tramite il «vivere-con», il movimento, l'ascolto empatico, la ripetizione dei gesti, l'imitazione, il contatto (Pussetti 2009). Al cuore della mia ricerca colloco dunque la «risonanza» (Wikan 2009), quella disposizione all'incontro che, radicandosi nell'azione pratica, la oltrepassa e la connette alla sfera emozionale. L'incontro etnografico, infatti, è possibile solo attraverso uno scambio di emozioni. Non esiste conoscenza antropologica che non passi attraverso l'instaurarsi di relazioni dense di significato (cfr. Kondo 1986; Tamisari 2005, 2007; Wikan 2009; Pussetti 2010; Owton, Allen-Collinson 2013). Per tutti questi motivi e molti altri, inesprimibili a parole, rivolgo alla famiglia Zigabe un'immensa gratitudine. Questa ricerca è mossa da un grande bagaglio di emozioni e affetto.

Infine, il focus sulle piante mi ha portato a sostenere la necessità di un'espansione dell'antropologia culturale a ciò che chiamo società vegetale, e più in generale alle narrazioni multispecie (Haraway 2019). Solo volgendo lo sguardo alle relazioni tra specie umane e non umane sarà a mio avviso possibile comprendere molte trasformazioni sociali future e rinnovare il linguaggio e le rappresentazioni della vita sul nostro pianeta. Dal punto di vista teorico, dunque, l'analisi prova a spingere la disciplina antropologica oltre l'*anthropos*, verso un'idea di interrelazione tra specie diverse. Facendo emergere l'importanza della rete vegetale nei processi di significazione sociale e simbolica delle società umane, la mia ricerca vorrebbe contribuire a tracciare nuove rappresentazioni che riconoscano il valore della coabitazione tra l'uomo e le altre specie viventi.

Campo etnografico. Il Comité pour l'Autopromotion à la Base e l'accoglienza della famiglia Zigabe

La mia esperienza di campo si è svolta da luglio a ottobre 2017 e si è realizzata grazie al progetto universitario *Ca' Foscari per il mondo*. Il mio viaggio in Congo si è sviluppato dall'attivazione di uno stage presso una ONG congolese, l'allora *Comité Anti-Bwaki* (CAB), che oggi ha cambiato denominazione, diventando *Comité pour l'Autopromotion à la Base*. Il tirocinio è stato avviato con la mediazione di una ONG partner in Italia, *Incontro fra i popoli*. La sede del CAB si trova nella città di Bukavu e consiste in un blocco di edifici che comprendono gli uffici e le sale dell'ONG, un ampio cortile, un parcheggio, uno spazio adibito a officina per le auto e un'ampia abitazione riservata agli ospiti in visita, in cui ho alloggiato nei tre mesi di permanenza. Il CAB è composto di un'équipe di operatori (agronomi, veterinari, animatori sociali, ingegneri e video makers) e di una rete di associazioni costituite dal basso, solitamente suddivise per paese o villaggio, formate da agricoltori, allevatori e artigiani che hanno scelto di collaborare con il *Comité*. Tra i temi e le azioni del programma vi sono la promozione della sicurezza alimentare attraverso la consulenza agronomica, la costituzione di *Mutuelles de solidarité* (forme di risparmio e prestito comunitario), l'accompagnamento e la consulenza socio-psicologica, il rafforzamento dell'autonomia associativa. Ancora, la formazione dei rappresentanti di villaggio (i portavoce, dal francese *vulgarisateurs*), la creazione di materiali audio-video per la sensibilizzazione della popolazione, la costruzione di impianti idrici, l'introduzione di agroforesteria, rimboschimento e risicoltura. Il raggio d'azione del CAB comprende una vasta zona collinare che circonda la città di Bukavu e che, tradizionalmente, è chiamata Bushi.

Una volta giunta in Sud Kivu e durante tutto il primo mese di campo, mi sono immersa nel lavoro del *Comité Anti-Bwaki*, che rappresentava il mio contatto in loco e la mia unica possibilità di muovermi in una regione a me completamente estranea. Inizialmente, il mio ruolo all'interno del CAB suscitava in me sensazioni ambivalenti: da un lato, la fiducia di avere come riferimento un'associazione con una lunga storia e una conoscenza approfondita del territorio; dall'altro lato, il timore di finire inquadrata in una struttura istituzionale, condizionata da logiche di sviluppo eterocentrate, tipiche di certa cooperazione internazionale. In realtà, dopo i dubbi iniziali, posso dire che affiancare gli operatori del CAB è stata per me un'opportunità molto preziosa e formativa. Il *Comité* è una storica ONG locale, i cui membri sono quotidianamente a stretto contatto con i loro interlocutori, ed è generalmente ben vista nel territorio attorno a Bukavu, nei villaggi in cui opera. Ho trovato i membri del *Comité* molto attenti e sensibili nella relazione con

le famiglie contadine che vivono le colline del Bushi. La mia posizione di stagista all'interno del CAB mi è stata d'aiuto, non solo perché il *Comité* è un riferimento locale ben conosciuto e composto da indigeni, ma anche perché spesso i miei primi informatori e mediatori sono stati proprio i membri dell'ONG. La conoscenza reciproca è diventata profonda e si è trasformata in una relazione di affetto e fiducia, che ha giovato molto alla mia ricerca. Con loro ho condotto interviste di approfondimento e interpretazione di alcuni temi complessi, ho fissato alcuni termini in mashi, raccolto memorie e opinioni personali.

Nelle prime settimane ho seguito ovunque potessi gli operatori del CAB, misurandomi con i miei intermediari e ricercando qualsiasi occasione di contatto con gli abitanti del Bushi. In quest'area abitano molte famiglie che vivono del raccolto dei loro campi, e spesso ci vogliono ore di jeep su strade sterrate per raggiungere i loro villaggi. L'attività quotidiana dei membri del CAB consiste nel recarsi presso i luoghi, le case, le associazioni e le famiglie degli agricoltori e pastori con cui collaborano, per instaurare una relazione di fiducia e di dialogo con i propri interlocutori. Il mio primo mese di campo si è dunque svolto seguendo il ritmo degli operatori del CAB. La mattina alle 7,30 mi presentavo all'apertura della giornata di lavoro. Tutti gli operatori si radunavano in sala o nel parcheggio, programmavano le uscite sul campo e organizzavano i mezzi di trasporto. In base alle attività previste e alle distanze da percorrere, i membri del CAB partivano in gruppo, a bordo di una delle due jeep del *Comité*, o da soli, utilizzando i mezzi locali. Ho cercato di seguire operatori diversi e di cambiare spesso meta, per visitare realtà differenti tra loro, imparare a orientarmi nel nuovo ambiente geografico e socio-culturale, entrare in contatto con persone diverse. Ciò mi ha permesso inoltre di comprendere il tipo di attività svolte e i differenti ruoli ricoperti dagli operatori del CAB, oltre che di sperimentare i loro metodi di lavoro.

A poco a poco, mi sono resa conto che le attività svolte dagli agronomi del CAB erano per me interessanti, a livello di raccolta di materiale e di contatto con la popolazione locale. Durante le visite, infatti, accedevo ai campi coltivati, parlavo con i contadini e gli allevatori, potevo fare molte domande sul loro lavoro, le piante coltivate, la quotidianità. Ho quindi cominciato a prediligere le uscite con gli agronomi. Il contesto informale del lavoro sulla terra, le lunghe camminate attraverso le colline del Bushi per raggiungere i campi e le paludi, le visite alle stalle e ai bananeti domestici nelle case delle famiglie: l'insieme di tali aspetti quotidiani, concreti, corporei hanno lentamente favorito i momenti di dialogo e scambio. Le mani sporche e il sudore del sole battente hanno incoraggiato una spontanea confidenzialità nei miei incontri. Progressivamente, ho costruito una relazione proficua, di grande collaborazione, con tre

agronomi del *Comité*: *papa* Bernard e *papa* Karume, due storici membri del CAB, e Heureuse, una giovane agronoma della nuova generazione. Con il passare dei giorni, ho sentito che l'interesse cominciava a divenire reciproco e che il mio lavoro di documentazione etnografica acquisiva valore ai loro occhi. Notavo come, durante gli incontri che avvenivano nei campi, iniziassero ad aiutarmi nel favorire occasioni di ricerca e relazione tra me e gli agricoltori del Bushi, talvolta impiegando il tempo delle loro uscite. Ho imparato molto dagli agronomi locali, tra i campi, con la gente.

Di tutti i villaggi in cui sono stata assieme agli operatori del CAB, la mia prima visita a Cirunga ha rappresentato un momento chiave della ricerca, in cui ho sentito che la mia esperienza etnografica subiva una svolta dal punto di vista qualitativo. Le famiglie di agricoltori che ho incontrato mi hanno trasmesso calore e senso di accoglienza. Quel giorno ho registrato ore di conversazioni con *papa* Kabohozo, agricoltore e allevatore di Cirunga che si è raccontato con spontaneità e mi ha introdotto all'interesse per la costruzione delle *basongya* e delle arnie tradizionali in fibre vegetali. La sera, tornata a Bukavu, ho sentito di aver trovato il mio luogo di adozione e ho chiesto a *papa* Bernard di aiutarmi a cercare una famiglia disposta ad ospitarmi. La famiglia di *papa* Augustin Zigabe, amico e collega di Kabohozo nella gestione di ASSODECI, una cooperativa di agricoltori e allevatori per lo sviluppo sostenibile a Cirunga, ha accettato. Un giorno Bernard mi ha dato la buona notizia: da settembre avrei trascorso le mie prime notti al villaggio, a casa di *papa* Zigabe e di *maman* Léonie.

Un aspetto che fin da subito ha suscitato in me dispiacere è stata la difficoltà a comunicare con le donne del villaggio che, soprattutto dai quarant'anni in su, sono meno scolarizzate e non parlano francese. I miei interlocutori sono stati quasi tutti uomini. Le questioni connesse all'appartenenza di genere hanno sicuramente condizionato l'esito della ricerca. Posso dire però che proprio con le donne con cui non riuscivo a comunicare attraverso la lingua, ho potuto sperimentare altri linguaggi e altri processi di costruzione della fiducia. Così è stato con *maman* Léonie. Con lei ho imparato a rispettare i nostri silenzi e a instaurare un dialogo corporeo fatto di sorrisi, gesti e imbarazzi reciproci. Il rapporto con Léonie si è costruito molto lentamente, senza le parole, attraverso molte attese. Ma la giornata trascorsa nei campi assieme a lei e alle donne del vicinato, o i momenti nella cucina tradizionale attorno al fuoco, sono per me tra i ricordi più preziosi. Mi ricordo ad esempio come dopo una mattinata passata a togliere le erbacce da un campo domestico, *maman* Léonie abbia smesso di avvicinarsi lo sgabello per farmi stare più comoda o di preoccuparsi per i miei piedi scalzi e di come io mi sia sentita parte del gruppo di donne. Il mio posizionamento all'interno della famiglia è rimasto pur sempre ambiguo,

condizionato dalla mia identità europea. Se da un lato ero una donna non sposata e senza figli, dall'altro lato ero una bianca adulta. Consapevoli delle differenze culturali dei nostri contesti di provenienza, i membri della mia famiglia mi lasciavano un margine d'azione più ampio rispetto a quello tradizionalmente riservato ad una donna shi e mi permettevano di stare tra gli uomini a conversare. Il mio ruolo è dunque sempre rimasto in una posizione intermedia, in bilico tra quella di ragazza e figlioccia con cui si ha un rapporto informale, e quella di ospite europea da trattare con riguardo.

L'interazione con *papa* Zigabe e Pierre-Chanel, il figlio minore, è stata immediata ed è passata attraverso il piano verbale e intellettuale: la nostra lingua di comunicazione era il francese e la mia posizione di ricercatrice bianca non sposata si avvicinava di più a ciò che un uomo mushi dice e fa, rispetto all'agire di una donna nel Bushi. Così, ho trascorso i primi giorni a Cirunga con *papa* Zigabe, che inizialmente mi ha preso in carico e mi ha permesso di accompagnarlo nelle sue faccende quotidiane, conversando con me per ore e rispondendo a tutte le mie domande. Ho legato inoltre molto velocemente con Pierre-Chanel, giovane e brillante studente di giurisprudenza a Bukavu. Durante il periodo estivo, Pierre-Chanel è tornato alla casa dei genitori per aiutare nei lavori agricoli e nella cura degli animali, per cui abbiamo potuto passare molto tempo insieme. Attento conoscitore del *mashi* e della tradizione shi, di un'intelligenza profonda, mi ha insegnato con pazienza diverse parole della lingua del Bushi e mi ha aiutata a comprendere e interpretare molti aspetti culturali, diventando il mio primo informatore a Cirunga.

Il limite che più ha condizionato lo svolgimento della ricerca è legato alla questione della sicurezza. I membri del CAB mi hanno fortemente sconsigliato di restare a Cirunga più di tre giorni consecutivi per evitare possibili aggressioni. Cirunga è vicina al Parco Nazionale Kahuzi-Biega, luogo di rifugio di una miriade di gruppi armati che vivono di saccheggi. Se negli ultimi anni i *pillage* dei villaggi sono diminuiti considerevolmente nel territorio di Kabare, la mia presenza avrebbe potuto creare situazioni di pericolo. La memoria dei *pillage* è ancora fresca in moltissimi paesi del Sud Kivu, all'ordine del giorno in altri. La mia permanenza presso la famiglia di Cirunga si è dunque svolta principalmente nell'arco dell'ultimo mese di campo e ad intervalli che potevano durare massimo tre giorni, a seguito dei quali ero costretta a tornare a Bukavu. Nonostante i miei tentativi di investire tutto il tempo e le forze possibili nell'esperienza a Cirunga, questo limite ha influito sull'esperienza etnografica.

Indice commentato

Il primo capitolo della tesi si presenta come una breve immersione nella mia esperienza etnografica, in cui cerco di presentare il territorio vissuto di Cirunga attraverso le mie percezioni e l'integrazione di dati geografici e politici. La narrazione del paesaggio si apre oscillando tra i miei spostamenti fisici e le mie impressioni emotive, tra l'emersione delle prime domande di ricerca e la descrizione della territorialità shi, caratterizzata da insediamenti sparsi nello spazio aperto delle colline e immersi nella vegetazione.

Il secondo, terzo e quarto capitolo sono dedicati all'esplorazione di concezioni e pratiche dell'abitare nelle zone rurali del Bushi tra passato e presente attraverso la prospettiva dell'Antropologia domestica.

Nel secondo capitolo analizzo le forme abitative locali, riservando particolare attenzione ad un'architettura indigena vegetale chiamata in mashi *musongya*. Lo spazio della casa nel Bushi contemporaneo è messo in relazione con alcune concezioni native tradizionali dell'abitare e con l'analisi dei mutamenti socio-economici in atto, che contribuiscono a trasformare gli spazi fisici e simbolici delle case. Partendo dal presupposto che la casa rappresenta un fatto sociale totale (Mauss 2002), sostengo che si possa interpretare il mutamento sociale in atto nel modo di abitare il Bushi contemporaneo proprio attraverso l'analisi dello spazio domestico. I nuovi e diversi modi di organizzare lo spazio abitativo possono essere compresi solo partendo dall'analisi dell'organizzazione simbolica della *musongya* e dell'abitare nativo. Per farlo, faccio riferimento anche ad altri studi etnografici sulla casa, a fonti etnografiche locali di periodo coloniale, a conversazioni, mappe e rappresentazioni grafiche raccolte durante la ricerca.

Il terzo capitolo arricchisce la narrazione sulle case shi attraverso le memorie personali dei miei interlocutori. In questo modo, vorrei dimostrare che la casa rappresenta un nodo di analisi che permette di tenere insieme un'idea locale di trasmissione della tradizione con i processi di mutamento sociale. I tre paragrafi centrali del capitolo vorrebbero essere piccoli affreschi narrativi attorno a percezioni individuali della casa di alcuni miei interlocutori: la casa come conservazione della tradizione shi, lo sradicamento domestico e affettivo causato dalla guerra, la rappresentazione simbolica soggettiva dello spazio domestico shi. A conclusione del capitolo, considero la casa in senso antropologico come luogo di superamento della distinzione tra sfera materiale e immateriale e come spazio di incontro tra dimensione soggettiva e sociale.

Il quarto capitolo riflette su alcune pratiche costruttive di forme abitative tradizionali attraverso la prospettiva ecologico-relazionale e il concetto di mente locale. La costruzione delle case vegetali shi e l'utilizzo di materiali presenti nel paesaggio si configura come un processo dinamico di interazione tra mondo umano e mondo vegetale. Le pratiche di edificazione delle case sono inoltre inscindibili dal processo antropopietico: costruire case significa imprimere una particolare forma di umanità al mondo, e al tempo stesso la dimensione sociale dell'abitare intrattiene un dialogo incessante con il paesaggio in cui si trova immersa.

Lo studio procede approfondendo la relazione tra mondi umani e vegetali e allargando i confini dell'idea di casa ai bananeti domestici.

Il quinto capitolo si focalizza sulla centralità del bananeto nell'ecosistema del Bushi, tracciando la storia dello scambio intessuto tra la comunità nativa delle colline attorno a Bukavu e i bananeti che ne popolano le alture. Attorno al bananeto, infatti, ruotano attività quotidiane essenziali che caratterizzano il modo di abitare il territorio e il processo di costruzione identitaria dei Bashi. Attraverso i dialoghi con i miei interlocutori, descrivo numerose pratiche connesse alla pianta di banana, tra cui la produzione del *kasiksi*, la birra tradizionale ottenuta dalla fermentazione del succo di banane, che costituisce un importante elemento di coesione sociale e bene di scambio in ogni pratica rituale.

Nel sesto capitolo analizzo il fenomeno della progressiva scomparsa dei bananeti in Sud Kivu a causa del *Banana Xanthomonas Wilt*. Dopo una breve descrizione dell'epidemia vegetale, mi concentro sulle percezioni soggettive e le ripercussioni socio-culturali della perdita dei bananeti e sostengo che questo fenomeno rappresenti un importante mutamento socio-ambientale per la comunità locale. Attraverso una visione antropologica che comprende le profonde interrelazioni tra specie umane e non umane («specie compagne», come le definisce Donna Haraway), la ricerca fa emergere la presenza di una società vegetale che partecipa in modo profondo e determinante ai processi simbolici e alle pratiche abitative degli esseri umani.

In Appendice, oltre a riportare le trascrizioni estese dei dialoghi con le persone incontrate e alcuni materiali di ricerca raccolti sul campo, ho scelto di dedicare un'ampia panoramica al contesto storico e politico del Bushi. Ho intitolato questa sezione *DIRADARE LA NEBBIA. Breve percorso sulla territorialità indigena tra lenti storiografiche, semantica della violenza e aderenza alla storia locale*. Il territorio si caratterizza come un crocevia geografico, politico e sociale dalla storia complessa. Questa complessità si accompagna alla scarsità di pubblicazioni aggiornate e approfondite sull'area. La necessità di fare chiarezza dal punto di vista storiografico

e socio-politico mi ha spinto a integrare nel progetto una ricomposizione delle narrazioni e rappresentazioni che hanno raccontato e contribuito a plasmare il Bushi nel corso del tempo.

Post scriptum. Note tecniche

Tutte le conversazioni, che riporto in estratti nel testo e in forma integrale nell'appendice, sono state realizzate in lingua francese, swahili e mashi. Tutte le trascrizioni e le traduzioni sono mie.

Le fotografie che integrano il testo sono state scattate da me nel corso del campo etnografico.

Nel testo si trovano le seguenti sigle e abbreviazioni:

BXW – *Banana Xanthomonas Wilt*

CAB – *Comité Anti-Bwaki, oggi Comité pour l'Autopromotion à la Base*

FDLR – *Forces démocratiques de libération du Rwanda*

IITA – *International Institute of Tropical Agriculture*

INERA – *Institut national pour l'Etude et la Recherche Agronomique*

ONG – Organizzazione Non Governativa

Il glossario finale comprende tutti i termini in lingua mashi che compaiono nel corpo della tesi e nelle conversazioni in appendice. Le traduzioni e le brevi descrizioni sono mie, e sono il frutto del continuo scambio linguistico assieme ai miei interlocutori. Non essendo esperta in materia, non ho utilizzato forme specifiche di trascrizione fonetica, ma ho mantenuto le trascrizioni dei miei informatori, che pur tralasciando l'aspetto tonale della lingua mashi mi sembrano intuitive e rispettose della pronuncia.

Capitolo 1

PAESAGGI DOMESTICI SHI.

Concezioni e pratiche dell'abitare tra le colline del Bushi di ieri e di oggi

«*Emuzirhu erharhenga erhaminsimba.*
Le paysage influence le visage et les
mœurs».

(Proverbio mashi tratto da Munzihirwa
1977)

1.1. Impronte. Il paesaggio come alfabeto vegetale della domesticità

Nelle colline del Bushi un tempo ogni famiglia piantava due alberi di ficus all'entrata di casa, appena fuori dal recinto. Solitamente lì accanto era costruita anche una piccola casa tradizionale in paglia (*ngombe*) dove si effettuavano i sacrifici e dove avveniva la comunicazione tra vivi e antenati. L'abitazione accoglieva anche i doni per gli spiriti protettori: come gli uomini, gli spiriti amavano il *fufu (obuntu)*², i fagioli, la birra di banane fermentate (*kasiksi*). Oggi si vede ancora qualche ficus sparso tra le colline. Quelli che rimangono sono una traccia degli antenati, costituiscono un residuo di quella che un tempo era la geografia spirituale shi impressa nel paesaggio. Uno dei primi gesti caldamente consigliati, per non dire imposti, dai missionari è stato quello di tagliare i ficus. La loro progressiva scomparsa ha a che fare con l'evangelizzazione cristiana della popolazione indigena avvenuta in epoca coloniale, ma anche con una più ampia e lenta trasformazione all'interno dell'universo simbolico locale. In questa ricerca esplorerò alcuni recenti mutamenti nelle pratiche e nelle concezioni dello spazio domestico delle comunità rurali shi attorno al territorio di Cirunga, focalizzandomi sull'importanza della relazione tra società umane e vegetali. Come vedremo, infatti, esiste nel Bushi una «segnatura simbolica e complessa del territorio» (Allovio 2011:33) a cominciare dagli elementi vegetali, che permea tutta la riflessione sulla concezione indigena di spazio domestico.

I Bashi sono una comunità bantu di agricoltori e allevatori di montagna che abitano il Bushi, una regione collinare incastonata tra il lago Kivu e la foresta equatoriale, situata nella provincia del Sud Kivu, in Repubblica Democratica del Congo. Le piccole comunità che vivono nelle aree rurali attorno a Bukavu praticano un'agricoltura di sussistenza e l'allevamento di ovini e bovini in un contesto caratterizzato da forti squilibri socio-economici, ma anche da grande dinamismo.

² Impasto di acqua e farina che costituisce un alimento centrale nella cucina shi.

Essi lavorano una terra sempre più povera e segnata da profonda instabilità politica, cercando quotidianamente di restituire significato ad un tessuto sociale e simbolico rapidamente trasformato. L'area del Kivu, di cui fa parte la regione del Bushi è, infatti, una zona calda, densa di complessità sociale e geo-politica, frutto di un processo storico che in pochi decenni ha visto intrecciarsi l'imposizione e lo sgretolamento di un sistema coloniale predatorio, la diffusione del cristianesimo, un'indipendenza nazionale tumultuosa e la formazione di un fragile Stato congolese, la corsa all'accaparramento delle risorse naturali da parte di attori locali e internazionali, il susseguirsi di diversi conflitti armati dalle cause complesse, l'arrivo sul territorio di numerose organizzazioni di cooperazione internazionale governate da logiche allogene. Questa fitta trama di fenomeni storico-politici si pone continuamente in dialogo con le rappresentazioni e le pratiche culturali degli abitanti della regione³. Essi ogni giorno vivono tale complessità, la mettono in pratica attraverso i propri corpi, intessono una rete di significati simbolici ed esperienziali in cui coesistono dimensioni differenti. Queste diverse dimensioni si spiegano e si ridefiniscono reciprocamente.

Per parlare oggi di una piccola comunità di agricoltori che abitano le colline attorno a Bukavu, nel Congo orientale, è necessario quindi integrare nell'analisi un complesso intreccio di fattori di mutamento socio-culturale e politico. Coltivare i propri campi domestici e vivere in una regione definita rurale, d'altra parte, non significa vivere di sola produzione agricola, ma di una molteplicità di attività attraverso cui si costruiscono il reddito e il capitale culturale familiare. Le traiettorie personali di molti abitanti del Bushi chiamano continuamente in causa precisi concetti che, generalmente, sono evocati per opposizione, attraverso un approccio dicotomico. Nelle pratiche dei Bashi, comuni opposizioni tra contesto urbano e area rurale, tra sapere nativo e sapere allogeno, dimensione locale e contesto internazionale, area pacificata e teatro bellico, pratica tradizionale e pratica moderna, vengono decostruite. I loro termini risultano assemblati e posti, piuttosto che in una relazione di opposizione e più che in un rapporto di compresenza, in una dinamica di inscindibile reciprocità.

Gli abitanti del Bushi si autodefiniscono Bashi. Secondo l'analisi etimologica di Colle (1971:1), il termine si riconnette all'area semantica della terra intesa come suolo, superficie della crosta terrestre. Questa ipotesi conferisce all'origine della parola un'accezione geografica, identificando nei Bashi gli abitanti di uno spazio compreso tra pendii montuosi, e una valenza culturale che pone al centro la relazione umana con il lavoro agricolo e il mondo vegetale. Pur trattandosi di un'analisi linguistica limitata, è interessante proseguire lungo il sentiero semantico

³ Per approfondire il contesto storico e politico del Bushi, cfr. la sezione *DIRADARE LA NEBBIA*, in Appendice.

della terra, delle zolle argillose rivoltate dal lavoro della zappa (*nfuka*), delle curve collinari come luogo abitato, per approfondire la relazione che i Bashi intrattengono con il proprio territorio. I Bashi formano una comunità umana sedentaria che storicamente abita questa regione rurale. Il profondo legame eco-culturale shi con il mondo vegetale costituisce l'impronta tematica del mio progetto di ricerca, focalizzato sulle peculiari narrazioni ecologiche native attorno alla relazione tra i Bashi e i propri bananeti domestici.

In ambiente rurale gli insediamenti abitativi shi sono organizzati in villaggi e sottovillaggi strettamente legati alla conformazione del territorio. Le case shi sono abitazioni immerse nel paesaggio delle colline. Le connessioni che si instaurano tra colline vicine formano un reticolo di sentieri tra gli alberi, di contatti umani, insediamenti familiari e relazioni di potere. Le case shi non si possono comprendere, dunque, se non immerse nel loro paesaggio di collina. I Bashi abitano diversi tipi di case, costruite con materiali differenti. Il processo di edificazione è strettamente intrecciato alla situazione sociale ed economica della famiglia. Eppure la domesticità dei Bashi non si può ridurre all'analisi delle abitazioni. Il processo dell'abitare, infatti, non può prescindere dall'integrazione del paesaggio in cui è immerso e chiede di spingersi oltre le case, oltre la recinzione che delimita lo spazio domestico in senso stretto⁴.

La storia di ciascun *enclos* è legata alla storia del paesaggio domestico che lo circonda: il bananeto cui ogni famiglia può attingere, la dimensione e il numero di campi di cui si dispone, gli appezzamenti di terre nelle valli paludose ricevuti in concessione, affittati o acquistati (cfr. fig. 1). Ancora oltre, nella composizione del paesaggio domestico rientra il rapporto tra gli agricoltori Bashi e lo spazio della foresta.

⁴ Gli studi etnografici di Francesco Remotti (1985; 1993b; 1994; 2004) sulle categorie spaziali operanti nella cultura dei Banande del Nord Kivu hanno costituito un punto di partenza fondamentale per la mia analisi. I Banande, come i Bashi, sono agricoltori bantu interlacustri. Sebbene questo studio non riesca ad analizzare i punti di contatto tra i due gruppi, è chiaro come essi condividano un sostrato culturale, socio-economico e linguistico comune. Bashi e Banande sono accomunati da un modello economico tradizionale basato sul taglio della foresta e la coltivazione della terra di collina, oltre che sulla centralità della pianta di banana, sia dal punto di vista alimentare e produttivo, sia per quanto riguarda la produzione simbolica e le performance rituali.



Figura 1. Case immerse nei bananeti e campi domestici nelle colline di Bugobe

Il paesaggio abitato, dunque, non è un mero supporto fisico, quanto una mappa simbolica e culturale dell'insediamento shi. Come afferma Gianluca Ligi (2003:13-14) nella sua etnografia sullo spazio domestico dei Saami della Lapponia:

La comprensione di ciò che significa *abitare un luogo* è legata alla elaborazione di modelli concettuali relativi alla codificazione linguistica dello spazio, alla percezione sensoriale del paesaggio, ai reciproci scambi di materia, informazione ed energia fra una comunità umana e un ecosistema, alla profonda connessione fra le componenti biofisiche e socioculturali dell'esistenza umana.

Pur trovandomi in un contesto culturale molto differente, colgo la proposta di parlare di paesaggio domestico, anziché di spazio domestico, anche per il modo di abitare il Bushi. L'espressione «paesaggio domestico» sembra infatti più efficace per descrivere un'idea di casa che va oltre i confini architettonici di una struttura abitativa e si estende ad ampie porzioni di spazio esterno (cfr. Ligi 2003:22). Alcuni elementi naturali, ad esempio, sono imprescindibili per la definizione della domesticità shi. Basti pensare al ruolo del bananeto nella definizione spaziale, paesaggistica e simbolica di ogni nucleo familiare (cfr. capp. 5 e 6).

1.2. Cirunga, o dell'abitare più vicini al cielo. Conoscere i luoghi per incorporazione

Il processo che mi ha portata ad immergermi nel legame con un luogo, Cirunga, non può prescindere dall'esperienza sensoriale vissuta muovendomi tra le colline. Sebbene Cirunga si trovi soltanto a una ventina di chilometri da Bukavu, spesso impiegavo una mezza giornata per arrivarci. Una volta raggiunto il Comune di Bagira, che costituisce la periferia urbana settentrionale della città, bisognava districarsi nella scelta dei mezzi a disposizione per la salita in collina. I taxi collettivi e i bus locali partivano solo quand'erano pieni, per cui certi giorni l'attesa durava ore. La contrattazione per una corsa in moto-taxi a un prezzo ragionevole poteva richiedermi una buona mezz'ora di tempo. Le moto e i bus fermano nel centro di Cirunga, che si trova a un'altitudine di 1975 metri rispetto al lago Kivu (cfr. fig. 2).

In una delle più belle conversazioni avute con lui, *papa* Zigabe Augustin mi ha descritto l'etimologia della parola Cirunga in un modo che trovo molto vicino al mio vissuto etnografico.

Zigabe – Cirunga, ça veut dire “un lieu qui est un peu élevé”. *Irunga* c'est le firmament, alors c'est un lieu qui se trouve un peu au dessus, dans le firmament. Une haute altitude. *Irunga* c'est ça, le ciel, ici. Quand c'est beaucoup, on dit *malunga* [indicando in alto].

Angela – Quand c'est beaucoup on dit *malunga*?

Z – Oui, au dessus des mains. Alors Cirunga c'est un lieu qui s'approche de là en haut. Voilà!

A – J'ai compris!

Z – Et en autre sens, il y a Cirunga, il y a *ilunga*, c'est une façon de montrer le lien, quelque chose qui unit, qui unit. Voilà, *ilunga*, donc lien, joindre. Voilà. Ça peut aussi avoir ce sens là.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 15 settembre 2017, Cirunga)

Cirunga contiene la parola *irunga*, che in *mashi* indica il cielo, uno spazio aperto e sconfinato, in cui ci si può però orientare guardando le stelle. Per raggiungere Cirunga dal lago, infatti, bisogna salire in alto, tra le colline. Per indicare un'altezza molto grande, che va oltre le mani alzate degli uomini, in *mashi* si dice *malunga*. Ancora, nella parola Cirunga è contenuta l'idea del legame, *ilunga*, qualcosa che unisce, congiunge. Posso immaginare che per la sua posizione elevata gli uomini che la abitano e che l'hanno nominata si siano sentiti immersi in uno spazio di confine e di collegamento tra la terra il cielo, ciò che sta in basso e ciò che sta in alto, tra le nuvole e la nebbia della foresta, oltre le punte degli alberi. Mi piace anche pensare, però, al mio piccolo legame con questa terra per me nuova e calorosa, e con le persone che mi hanno accolta e accompagnata con sensibilità, attenzione curiosa, grande generosità.

La rete amministrativa del Bushi è piuttosto complessa. La sfera statale e la dimensione del potere tradizionale spesso sono sovrapposte e intrecciate, altre volte entrano in conflitto⁵. La comprensione dell'organizzazione burocratica e della disposizione geografica degli insediamenti che ho visitato, e in particolare della località di Cirunga in cui ho brevemente vissuto, non è stata immediata. Ho faticato a reperire mappe del territorio anche *in loco*.



Figura 2. Foto panoramica del paesaggio collinare di Cirunga

A livello territoriale, Cirunga-Centre rappresenta l'intersezione di diversi livelli amministrativi e strutture di potere. La località costituisce infatti al tempo stesso il centro del *Groupement* di Cirunga e il capoluogo del *Territoire* di Kabare, un'area collinare e montuosa che si estende dalla città di Bukavu a sud, lungo le rive occidentali del lago Kivu, prolungandosi a sud-ovest verso il Parco Nazionale Kahuzi-Biega⁶. Cirunga è inoltre la sede della corte reale della *Chefferie* di Kabare⁷. Lungo la grande arteria sterrata che taglia Cirunga-Centre si

⁵ Per una descrizione generale dell'organizzazione politico-amministrativa della RD Congo, cfr. il par. 1.1 del cap. 1 (e in particolare le note 2, 3 e 4) della sezione *DIRADARE LA NEBBIA*, in Appendice.

⁶ Cirunga è uno dei 14 *Groupement* che compongono la *Collectivité* di Kabare. Le due *Collectivité* di Kabare e Ninja formano il *Territoire* di Kabare. Cirunga confina con i *Groupement* di Bugobe, Mudusa, Kagabi e Bushwira, ma anche a sud con la città di Bukavu (precisamente con il Comune di Bagira). Una parte del *Groupement* di Cirunga si trova inoltre all'interno dell'area protetta del Parco Nazionale Kahuzi-Biega.

⁷ Si tratta di un'entità tradizionale retta dal *Mwami* locale, che non coincide amministrativamente con il *Territoire*, poiché Ninja costituisce una *Chefferie* indipendente da Kabare. Nel suo *Essai de monographie des Bashi*, il missionario Pierre Colle racconta

incontrano la sede della *Chefferie*, la dimora ufficiale del *Mwami* di Kabare, un grande campo da calcio e un'antenna telefonica che fa concorrenza ai grandi alberi di ficus che si stagliano all'orizzonte. Dopo il centro, alla prima grande curva della strada che procede verso Bushwira, c'è un sentiero che taglia sulla sinistra e scende il pendio della collina. Da lì si apre un groviglio di piccoli sentieri che portano al villaggio di Cirunga-Centre⁸. Le case si trovano sparse tra le alture, disseminate di bananeti e dei campi domestici delle famiglie che le abitano.

Ma cosa significa villaggio? Come si distingue un insediamento da un altro, e quali caratteristiche ci devono essere perché un insieme di case diventi un sottovillaggio, a sua volta parte di un villaggio? Gli occhi di una visitatrice inesperta come me inizialmente non vedevano che cime, colline, alberi e case sparse nel paesaggio (cfr. fig. 3).



Figura 3. Erba di savana, elementi arborei e aree boschive a Cirunga

la vicenda della scelta dell'insediamento del *Mwami* Kabare a Cirunga. Nel 1919, alla morte di Kabare Rutaganda, si era deciso attraverso la consultazione divina che l'insediamento del futuro *Mwami* doveva essere costruito sulla collina di Ikoma, vicino al confine con la *Chefferie* di Ngweshe. La regina-madre (*mwamikazi*) Mwammuhaya, che deteneva il potere come reggente, vi inviò dunque degli operatori del sacro per offrire dei sacrifici agli spiriti degli antenati del *Mwami*. Gli spiriti, tuttavia, si dimostrarono contrari alla scelta, e misero in guardia Mwammuhaya: insediarsi vicino al *Mwami* Ngweshe, nemico storico del Regno di Kabare, era troppo pericoloso. Questo rifiuto fu la ragione per cui alla fine si decise che il nuovo *Mwami* si sarebbe insediato a Cirunga, residenza reale ancora oggi, vicino al luogo dove morì Rutaganda (Colle 1971).

⁸ Alcuni nomi di villaggi adiacenti a quello di Cirunga-Centre sono Cibingu e Ludaha.

Orientarsi tra i sentieri e i campi mi sembrava pressoché impossibile. Ho provato a porre più volte queste domande ai miei interlocutori, prima di capire che la definizione di insediamento collinare così come la cercavo io non può esistere. Come mette in luce Stefano Allovio nella sua etnografia *La foresta di alleanze. Popoli e riti in Africa equatoriale*, spesso non c'è corrispondenza tra la terminologia indigena e gli strumenti concettuali che l'antropologo si porta da casa. Avventurarsi nel tentativo di tradurre a specchio idee come quella di «casa», «famiglia», «villaggio» o «clan» risulta inutile e improduttivo (Allovio 1999:30). L'idea di insediamento implica prima di tutto un processo di significazione simbolica dello spazio, che da estraneo e selvatico diventa familiare e domestico, e che si definisce in un tempo sincronico e diacronico nel rapporto tra gli agricoltori-allevatori Bashi e il paesaggio abitato. I villaggi non sono il frutto di una pianificazione abitativa, quanto del succedersi delle generazioni, dell'autocostruzione di case e parcelle, dell'evolversi delle eredità e della compravendita dei terreni, dei pascoli che si riducono progressivamente (cfr. fig. 4).



Figura 4. Parcelle familiari e campi coltivati a Cirunga

La rete amministrativa di villaggi e sottovillaggi è fluida e segue l'andamento collinare. Per conoscere la conformazione del territorio e dei suoi insediamenti umani bisogna viverlo, percorrere i suoi sentieri, conoscerne i boschi, le case delle famiglie e le loro storie.

Una sera all'imbrunire mi sono incamminata assieme a *papa* Zigabe tra i sentieri della collina per presentarmi allo *Chef de sousvillage* di Chamahamba⁹ e allo *Chef de groupement*¹⁰ e avvertirli della mia presenza. Quella passeggiata serale ha rappresentato un momento intimamente importante nella relazione con *papa* Zigabe e nel mio processo di immersione nei luoghi vissuti. Nel diario di campo ho scritto:

Ci avviamo a piedi, in silenzio, lungo uno dei sentieri tra le case della collina. Provo una sensazione molto piacevole mentre ci immergiamo nel paesaggio che scompare sotto i nostri passi, inghiottito dal buio che avanza. Sento il fresco della sera, il silenzio, il verso dei grilli. Mi investe improvviso e forte il desiderio di trasferirmi a vivere qui. Molti volti sfuocati dal buio si fermano per strada a salutarci, ad aggiornare pZ, a stringermi la mano e chiedermi se sono di ritorno. La gente sta rientrando dal mercato della domenica, che si tiene poco prima della *paroisse*, con cesti e bacinelle sulla testa.

(Diario di campo del 1 ottobre 2017, Cirunga)

Si è trattato di un gesto semplice: camminare a due nel buio della sera, stando attenti a non scivolare per il fango nel dedalo delle viuzze di collina. Ma in quell'azione, attraverso le percezioni sensoriali, l'emozione e i silenzi condivisi si è creata una qualità relazionale che Unni Wikan (2009:119) chiama «risonanza». Si tratta di un modo di stare con l'altro che va «oltre le parole» (Wikan 2009:109), radicato nell'azione pratica per oltrepassarla e connetterla alla sfera emozionale. Proprio grazie alla quotidianità vissuta accanto alla mia famiglia congolese, ho potuto sperimentare come la descrizione di un paesaggio in ambito antropologico non possa fare a meno di passare attraverso l'esperienza incorporata. Per comprendere che cosa significa villaggio di collina e per parlare dell'abitare rurale nel Bushi ho dovuto percorrerne a piedi i sentieri, camminare al fianco di *papa* Zigabe, mettere le mani nella terra assieme agli agronomi del CAB.

Ogni collina è abitata da gruppi di famiglie, in molti casi imparentate tra loro, che formano un sottovillaggio. Una rete di colline forma un villaggio, amministrato da un capo tradizionale locale. A loro volta, più villaggi formano un raggruppamento. I villaggi sorgono nei luoghi più alti, e per spostarsi da un luogo all'altro lungo i sentieri collinari è necessario scendere e salire. Gli agglomerati di case sorgono di solito attorno a nodi commerciali strategici. Quasi sempre

⁹ Chamahamba è uno dei *sous-village* del villaggio di Cirunga-Centre. Cirunga-Centre comprende circa una decina di *sous-village*, tra cui Karhambi, Kasimba, Menarhwa, Mungwa, Musingo, Mugobe, Kagombia, Musachoma.

¹⁰ Capo di sottovillaggio e Capo di raggruppamento.

l'entrata di casa è opposta alla direzione dei venti freddi. Secondo la tradizione shi, la scelta dell'insediamento non poteva avvenire senza prima aver consultato gli antenati (*bazimu*) e aver ottenuto la loro approvazione. Che si trattasse di uno *chef de village* o *chef de groupement* per la collina (*ishwa*) a cui è preposto, o di un capo-famiglia (*mushamuka*) per il suo nucleo familiare, essi dovevano appellarsi al parere degli spiriti per poter scegliere il luogo adatto dove abitare, offrendo loro dei sacrifici (cfr. Colle 1971:19).

Gli insediamenti dei Bashi che abitano le colline sono caratterizzati dalla dispersione dei nuclei abitativi. La casa rurale shi è peculiare perché è sempre immersa in un bananeto e circondata dai campi domestici.

La colline, que l'on dénomme également village, est constituée par un ensemble de parcelles appartenant aux *Bashamuka* ou propriétaires fonciers. Les habitations sont à la fois groupées et dispersées: groupées à l'intérieur d'unités de paysage bien déterminés, et dispersées au sein même de chaque unité. Le complexe d'habitation de chaque chef de famille est toujours éloigné et bien séparé de celui des voisins. (...) Il ne semble pas non plus que l'on puisse parler d'agglomération rurale au sens strict, car il y a des espaces aérés. Chaque enclos est toujours entouré d'une bananeraie et d'une partie de terre de culture qui le sépare de l'habitation voisine.

(Munzehirwa 1977:20-21)

L'idea di spazio aperto e aerato è fondamentale nella descrizione della domesticità shi. Ogni recinto familiare, al cui interno si trovano diverse tipologie di case, era immerso nel proprio bananeto domestico e circondato dai campi coltivati. Le abitazioni erano disperse tra le cime. Nel paesaggio abitato sono impresse le tracce dell'organizzazione socio-economica dei Bashi, basata su nuclei familiari di agricoltori e allevatori sedentari. Come scrive Munzehirwa (1977:35), «étant cultivateurs, ils ont marqué le paysage de leur présence par le défrichage et la culture vivrière et toute la société par leur langue et leur culture agro-politique». La caratteristica conformazione abitativa shi e lo stretto legame con il sistema politico-simbolico locale che ruota attorno alla proprietà della terra sono confermati anche dalle parole di *papa* Cirimwami.

Michel Cirimwami – Bon, d'habitude les Bashi vivent en habitats séparés. Chacun avec, chez lui, son enclos, un autre un peu plus loin. Donc l'habitat qu'on appelle l'habitat dispersé. Ce n'est pas comme en ville, par exemple, où vous avez une avenue, avec d'autres, et tout le monde est concentré là-bas. Les Bashi aimaient les habitats dispersés.

Angela – Oui.

M – Et les enclos étaient, c'est rare que vous voyez un enclos qui touche un autre, non. Parce que si vous touchez un autre, c'est-à-dire que vous n'allez pas avoir des champs, l'espace où cultiver. La maison d'habitude est entourée de la partie cultivable, la propriété de la famille, ce que la famille a comme propriété foncière, c'est-à-dire la terre. Alors, on construisait à un endroit pour y habiter, mais il faut demander la terre au Chef du village. Le village était, il y a des villages avec des noms précis qui sont dans la terre du *Mwami*, qui est le Grand Chef, avec tout ce qu'il a comme pays. C'est lui qui a des Chefs et des Sous-Chefs, les *barhambo*, que l'on appelle aujourd'hui groupements. (...) Le groupement actuellement est reconnu aussi dans la division du pays, la division moderne. Le groupement est

divisé en villages. Les villages sont un ensemble de collines aussi, qui se regroupent autour d'un Chef, qui a eu le pouvoir à partir du *Mwami*, ou à partir du Chef de groupement. Le Chef de groupement peut dire «Vous, vous devenez le Chef de ce village». Ou bien c'est le *Mwami* qui a dit «Celui-ci va diriger le village tel». Bon, donc pour s'établir, vous venez, vous demandez la terre. On vous donne vos limites, vous avez payé quelque chose, une chèvre ou une vache, ce qu'on appelait le *kalinzi*. *Kalinzi*, vous en avez entendu parler.

A – Oui.

M – C'est ça. Vous vous établissez là, c'est chez vous maintenant, c'est pour votre famille.

(Conversazione con *papa* Michel Cirimwami del 11 settembre 2017, Bukavu)

Oggi la tipica territorialità shi, caratterizzata dall'idea di dispersione, sta cambiando. Lo spazio verde è in diminuzione, a causa della capitalizzazione e della compravendita dei terreni, ma soprattutto per un vertiginoso aumento demografico. La crescita della popolazione degli ultimi decenni fa del Bushi una delle aree più popolate del Congo e provoca la progressiva frammentazione delle terre acquisite attraverso l'eredità familiare. Questo fenomeno sta trasformando il tradizionale sistema rurale shi, un tempo basato sulla cosiddetta «politique de la houe» (Munzehirwa 1977:35) e sulla centralità dell'allevamento delle vacche, che in passato richiedeva ampi pascoli e che oggi si sta riconvertendo nella stabulazione.

Capitolo 2

CASE VESTITE D'ERBA.

La musongya tradizionale e i mutamenti sociali nello spazio domestico del Bushi

«Se mi leccavo le labbra, sentivo sulla lingua il sapore della terra e un accenno di pioppo, i cui rami tagliati di fresco e già afflosciati dal caldo erano andati a formare i tetti delle *ramada* in cui si sarebbero svolte le danze».

(Meloy 2020:305)

2.1. Case-paesaggio. Interpretare un territorio attraverso l'antropologia domestica

Mi trovavo in Congo da pochissimi giorni. Nel corso delle prime uscite nelle colline, la mia attenzione era spesso catturata dalle distese verdi dei bananeti, che vedevo scorrere veloci dall'auto, oltre le strade sterrate. Dalle macchie vegetali emergevano le cime a pennacchio delle case tradizionali, che puntualmente mi ritrovavo a fotografare dal finestrino della jeep. La vista degli spazi domestici, intimamente protetti dai bananeti circostanti, mi affascinava e mi riportava alle descrizioni dei Banande di Francesco Remotti (1985, 1993b; 1994; 2004).

Progressivamente, il mio interesse è diventato esplicito e mi ha portato a spingere la mia osservazione fuori dalla jeep, lungo i sentieri dei villaggi, tra le case. Ho iniziato dunque a esplorare assieme ai miei interlocutori le importanti trasformazioni intervenute nello spazio domestico, nei materiali per la costruzione e nella disposizione dello spazio interno alla casa secondo la tradizione shi. La nozione di «casa» mi è servita per creare connessioni tra l'organizzazione sociale degli agricoltori di collina, la relazione delle comunità indigene con il paesaggio vissuto, le pratiche dell'abitare e i profondi mutamenti che attraversano il territorio del Bushi. Attraverso l'analisi della casa è infatti possibile collegare aspetti della vita sociale che sono tendenzialmente stati tenuti separati dagli ambiti disciplinari e da approcci etnografici settoriali.



Figura 5. Basongya tradizionali e abitazioni in terra con tetti in lamiera immerse nella vegetazione, Cirunga

Come afferma Stefano Allovio, la gran parte delle analisi antropologiche dei villaggi africani, sulla scia degli studi di Meyer-Fortes ed Evans-Prichard, hanno posto al centro i gruppi di discendenza, focalizzandosi sui concetti di clan e lignaggio. Storici africanisti come Jan Vansina e Curtis Keim si sono invece concentrati sulla nozione di «casa» e sulle pratiche di residenza, partendo dall'organizzazione degli aggregati domestici per arrivare a comporre l'idea di villaggio. Sempre seguendo Allovio, la separazione ideale tra i concetti di discendenza e residenza necessiterebbe una ricomposizione, a partire da una rinnovata *house analysis* che metta al centro gli studi sulla casa e le pratiche dell'abitare (Allovio 1999:31-33). In questo senso il lavoro etnografico tra i Pigmei Efe e gli agricoltori Lese del Congo nord-orientale condotto da Roy Richard Grinker in *Houses in the Rain Forest* (1994) è interessante perché ha messo in luce la valenza relazionale delle due comunità attraverso l'analisi della casa Lese. Contrariamente alle etnografie precedenti, caratterizzate dalla tendenza a considerare i gruppi di agricoltori e quelli di raccoglitori come indipendenti l'uno dall'altro, in una sorta di processo essenzializzante, Grinker ne ha sottolineato il rapporto complementare, sia dal punto di vista economico-produttivo, che dal punto di vista identitario. I Lese definiscono se stessi rispetto agli Efe, e distinguono gli Efe partendo da se stessi. Lo studio della domesticità Lese ha permesso all'etnografo di superare

l'anacronistica quanto diffusa separazione tra ambito domestico e politico in antropologia, per far emergere la relazione diseguale ma complementare tra Lese ed Efe. Il ruolo della casa nel modellare le percezioni identitarie di Lese ed Efe ha permesso di decostruire la separazione di matrice strutturalista-funzionalista tra contesto domestico e politico e di mettere in luce lo stretto legame tra l'organizzazione della vita familiare e la definizione dei confini identitari. Grinker, inoltre, ha criticato l'eccessiva importanza che molte ricerche di africanistica hanno conferito all'ambito della discendenza nell'analisi sociale. Proprio lo studio della casa permetterebbe di tenere insieme il ruolo del lignaggio con altri aspetti, spesso trascurati ma altrettanto importanti per le dinamiche socio-politiche e le percezioni identitarie, come le relazioni di genere, le disuguaglianze economiche, le rappresentazioni simboliche (Grinker 1994:IX-XIV). La casa non è solo il luogo fisico dove avvengono le interazioni economiche tra Lese ed Efe, ma è anche il luogo simbolico in cui si condensano le differenze identitarie tra le due comunità. La casa Lese, infatti, è il luogo dove avvengono la distribuzione e il consumo di beni. Essa costituisce lo spazio di interazione economica tra Lese ed Efe. La casa, però, è anche il luogo di organizzazione simbolica delle relazioni asimmetriche, tra cui quelle che mettono in campo le concezioni di genere e di etnicità. La casa, inoltre, è un modello in cui avviene la produzione concettuale dei processi di differenziazione, così come l'orientamento delle pratiche sociali (Grinker 1994:112-113).

Le ricerche di Mahir Saul sull'idea di casa tra i Bobo del Burkina Faso hanno dimostrato che la categoria della discendenza è importante per l'organizzazione sociale, ma anche come le sue norme siano fluide, contestuali e mutevoli. Secondo Saul la casa Bobo, come la discendenza, è una metafora, un modo di esprimere l'idea di raggruppamento nello spazio (Saul 1991:78). La casa, dunque, non è una semplice struttura fisica, quanto un sistema simbolico che riflette e allo stesso tempo orienta l'organizzazione sociale.

Sulla scorta delle riflessioni di Marcel Mauss in *Saggio sul dono* (1923-24), la mia analisi considera la casa come una sorta di fatto sociale totale, proprio per la sua capacità di tenere insieme tutti gli elementi culturali essenziali di una comunità e di metterne in luce i processi di trasformazione in atto. La ricerca ha richiesto non solo un intreccio costante tra fonti etnografiche d'archivio e testimonianze dirette, ma anche un continuo spostamento tra tempo passato e presente nell'esperienza dei miei interlocutori. Ho utilizzato mappe storiche per evocare memorie e fotografie scattate da me sul campo per ritrarre la quotidianità dell'abitare. Nei paragrafi che seguono non prenderò in considerazione una singola unità di analisi, ma metterò in dialogo diversi nuclei abitativi che mi sono stati raccontati o che ho avuto il piacere e

la fortuna di “vivere”. I dialoghi diretti, avvenuti nel territorio attorno a Bukavu e Cirunga-Centre, si muovono tra le narrazioni dell’esperienza a fianco degli operatori del CAB e i momenti quotidiani e intimi trascorsi presso la mia famiglia di Cirunga.

2.2. Abitare molteplice¹¹. Forme abitative tra passato e presente

Nelle aree rurali del Bushi un nucleo abitativo coincide generalmente con il nucleo familiare, costituito dal padre che riveste spesso il ruolo di capofamiglia, la madre e i figli. Il gruppo può comprendere anche i genitori del padre o la famiglia del figlio primogenito. Ogni nucleo abitativo comprende di solito più case di forme, tipologie e materiali differenti. La domesticità shi di oggi si contraddistingue infatti per la presenza di forme abitative molteplici nello stesso insediamento, costruite secondo le possibilità economiche, nel rispetto delle regole di parentela e della posizione sociale dei membri della famiglia (cfr. fig. 5).

Le case abitate dai Bashi che vivono negli altipiani attorno a Bukavu si possono distinguere a scopi analitici in tre tipologie: *musongya*, *bandamusongya* e *maison améliorée*. La *musongya* è la forma abitativa tradizionale dei Bashi, a base ovale e di forma conica, costruita attraverso specifiche tecniche di architettura nativa. Si tratta di una capanna con un unico vano abitabile, retta da un’intelaiatura di pali in legno di eucalipto, rivestita di frasche, canneti selvatici ed erbe essiccate (*bukere*) per la copertura. La *musongya* ha la forma di una volta ed è rivestita di erbe da cima a fondo (cfr. figg. 6 e 7).

La *bandamusongya* è una casa a pianta rotonda o rettangolare, con struttura di pali in legno di eucalipto, muri in argilla mescolata a erbe, tetto in paglia e foglie di banano essiccate (cfr. fig. 8).

Di recente, a queste due forme abitative se ne affianca una terza, chiamata in francese *maison améliorée*¹², segno della sua recente introduzione. Essa presenta pianta rettangolare ed è sorretta da un’impalcatura di pali a cui sono fissate trasversalmente assi in legno. Per il tetto si utilizza in genere la lamiera (cfr. fig. 9). Negli ultimi anni alcune case sono costruite in cemento.

Le diverse tipologie di case dipendono dalle risorse economiche disponibili per la costruzione e dalla quantità di capi di bestiame che la famiglia possiede e che richiedono un riparo. Attualmente, infatti, cominciano a comparire anche strutture in legno per l’allevamento in stabulazione degli animali.

¹¹ Cfr. Favole 2016.

¹² Traducibile con casa a cui sono state apportate migliorie, casa ottimizzata, casa potenziata.



Figura 6. Musongya disabitata, Lurhala



Figura 7. Basongya custodite nello spazio domestico tradizionale del Mwami di Kabare, Cirunga



Figura 8. Bandamusongya adibita a cucina della famiglia Zigabe, Cirunga



Figura 9. Maison améliorée di papa Kabohozo, Cirunga

Parte integrante dello spazio domestico shi è l'area esterna alle abitazioni, la corte (*lugo*). Questo spazio è delimitato da una recinzione vegetale (*cogo*), costruita in bambù (*chikubuko*) o in canne (*chogo*, *bibingu*). Il recinto domestico è molto importante nella cultura abitativa dei Bashi di collina. Esso, infatti, è il primo elemento visibile di un insediamento, indicatore di cura e organizzazione familiare (cfr. figg. 10 e 11). All'interno del recinto domestico ci possono essere ulteriori pareti vegetali (*isheshero*) per suddividere lo spazio e riparare le case, in particolare quella del padre (cfr. fig. 12).

L'idea di casa shi non si ferma tuttavia allo spazio del cortile, ma si estende oltre la recinzione domestica e comprende anche il bananeto familiare e i campi coltivati adiacenti all'*enclos*. Potremmo dire che la domesticità shi si caratterizza proprio per l'espansione dell'interno allo spazio esterno.



Figura 10. Spazio domestico allestito in occasione della visita del *Mwami*, con recinto appena costruito, Mudaka



Figura 11. Dettaglio del recinto, Mudaka

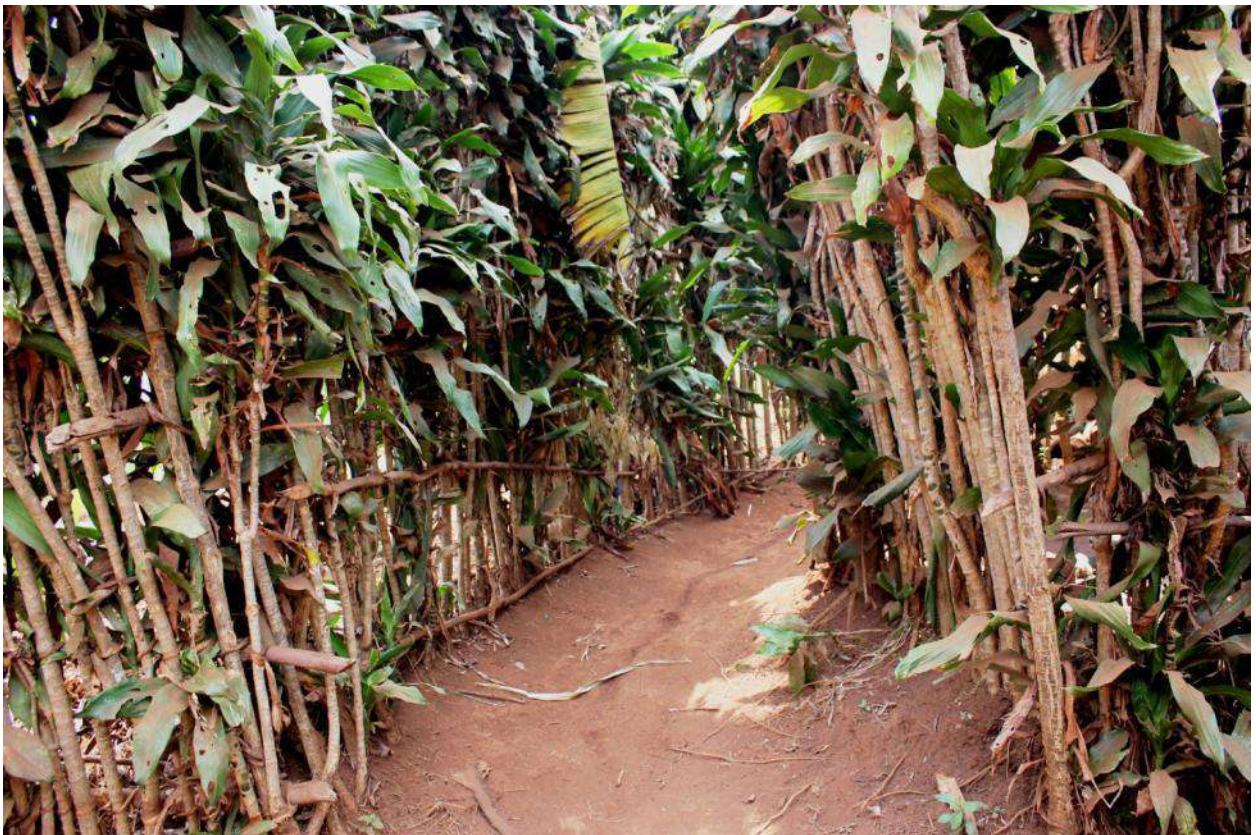


Figura 12. Pareti vegetali interne alla parcella di papa Kabohozo, Cirunga

In questo capitolo mi focalizzerò prevalentemente sull'analisi antropologica della *musongya*. Questa forma abitativa, costruita attraverso una specifica conoscenza locale, oggi sta scomparendo. Non è tuttavia da intendersi come un isolato culturale, un retaggio abitativo fisso e astorico in via di estinzione. Riportare alla luce le memorie della vita nelle *basongya* e parlare dei nuovi utilizzi di queste architetture vegetali rispetto al passato mi ha permesso di far emergere i profondi mutamenti sociali che attraversano il Bushi contemporaneo. Proprio questi cambiamenti contribuiscono a complicare l'analisi dello spazio domestico locale. Il sostrato di valori tradizionali è stato profondamente stravolto in pochi decenni, creando negli abitanti una percezione dualistica tra i valori dei propri antenati e un modello definito "moderno", di tipo occidentale, che ha a che fare con un'idea di sviluppo dettata dagli orientamenti della cooperazione internazionale. Eppure nella pratica quotidiana ho fatto esperienza di una pluralità di modi, pratiche e gesti creativi, innovativi e soggettivi dell'abitare, in grado di creare combinazioni sempre nuove tra elementi tradizionali e introduzioni più recenti.

2.3. Soglie. Organizzazione dello spazio interno di una musongya tradizionale

Tra i pochi documenti etnografici accessibili sui Bashi, esiste una ricerca che J.B. Cuypers ha condotto tra il 1960 e il 1965 nella *Chefferie* di Irhambi, e precisamente a Lwiro, una località nel Bushi settentrionale. Il lavoro di Cuypers si presenta come uno studio molto dettagliato sull'alimentazione shi. Nonostante il taglio tecnico e la localizzazione limitata della ricerca, essa ha il pregio di seguire il metodo etnografico e di fornire informazioni utili sulle pratiche shi legate all'agricoltura, al cibo e alla cucina. Nel libro è riportata la pianta di una *musongya* tradizionale (cfr. fig. 13). Cuypers la descrive come una mappa di base, una sorta di prototipo che rappresenta un insediamento familiare composto da un'unica *musongya*, occupata da una famiglia ristretta e di condizioni modeste. Sebbene alla sua analisi siano dedicate solo poche righe, il ritrovamento della mappa è stato per me fondamentale, perché è l'unica rappresentazione grafica di una *musongya* che sono riuscita a reperire. Anche in *Essai de monographie des Bashi*, Pierre Colle (1971) ha riservato una pagina alla costruzione della *musongya* tradizionale shi secondo i dati da lui raccolti tra gli anni Dieci e gli anni Trenta del Novecento. Si tratta di un elenco tecnico e scarno che riporta alcune fasi di realizzazione¹³ e che descrive sinteticamente la suddivisione dello spazio interno delle tipiche case in paglia.

¹³ Cfr. *Fasi di costruzione di una musongya e terminologia mashi relativa alle tecniche di architettura nativa*, in Appendice.

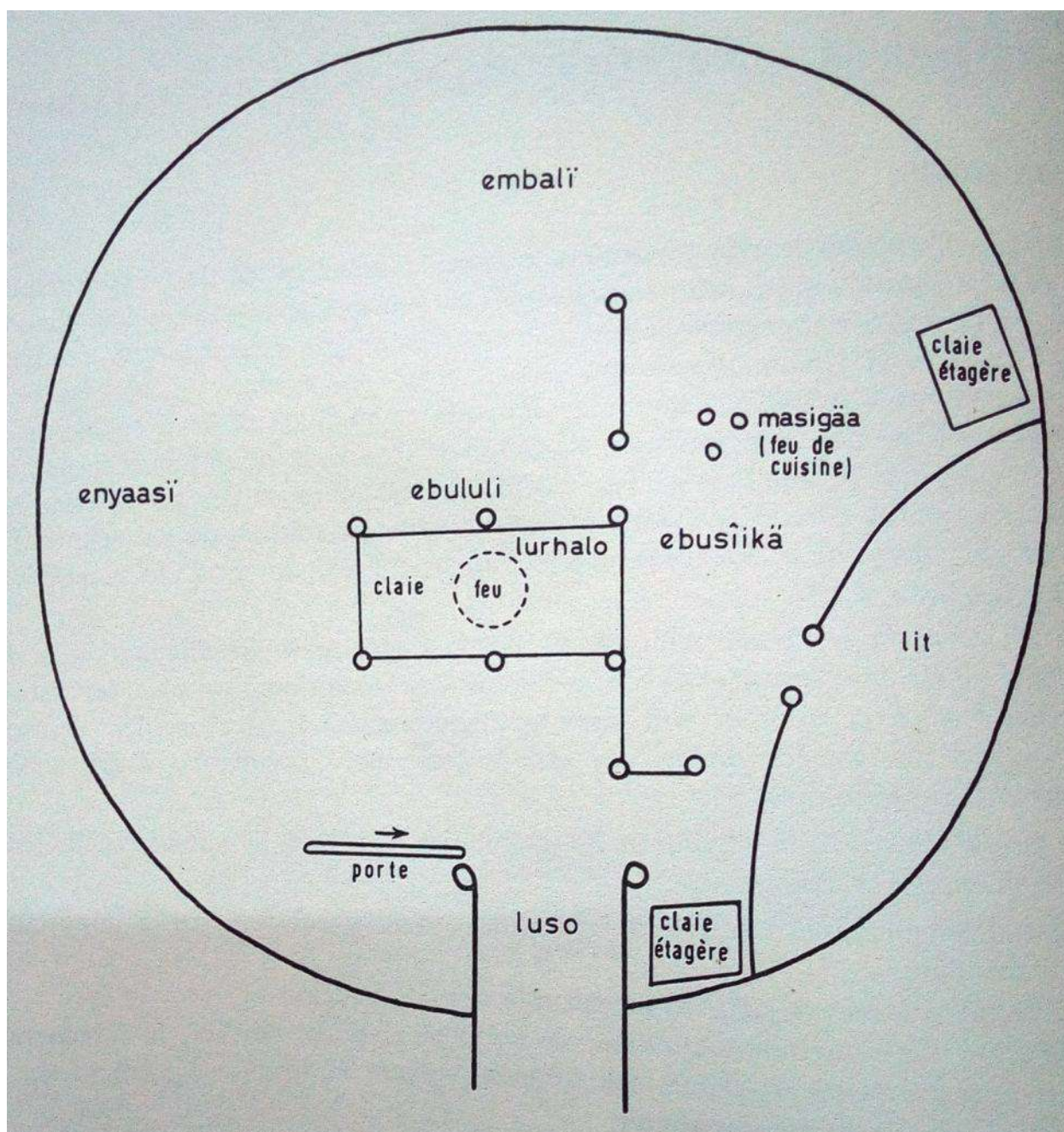


Figura 13. Pianta di una *musongya* in Cuypers 1970:28

In questo paragrafo cercherò di far interagire le suddette fonti d'archivio con le memorie delle case d'infanzia a Ninja di Michel Cirimwami, che durante due lunghe conversazioni avute a Bukavu ha approfondito la disposizione spaziale interna della casa tradizionale shi. Mentre raccontava, *papa* Cirimwami ha riempito una pagina del mio quaderno con uno schizzo sull'organizzazione dello spazio domestico. Nel frattempo, io annotavo nella stessa pagina le parole in mashi e il loro significato man mano che lui le pronunciava (cfr. fig. 14). Da questa

interazione spontanea è uscita una rappresentazione che sembra dialogare con la mappa di Cuypers e con le annotazioni di Colle.

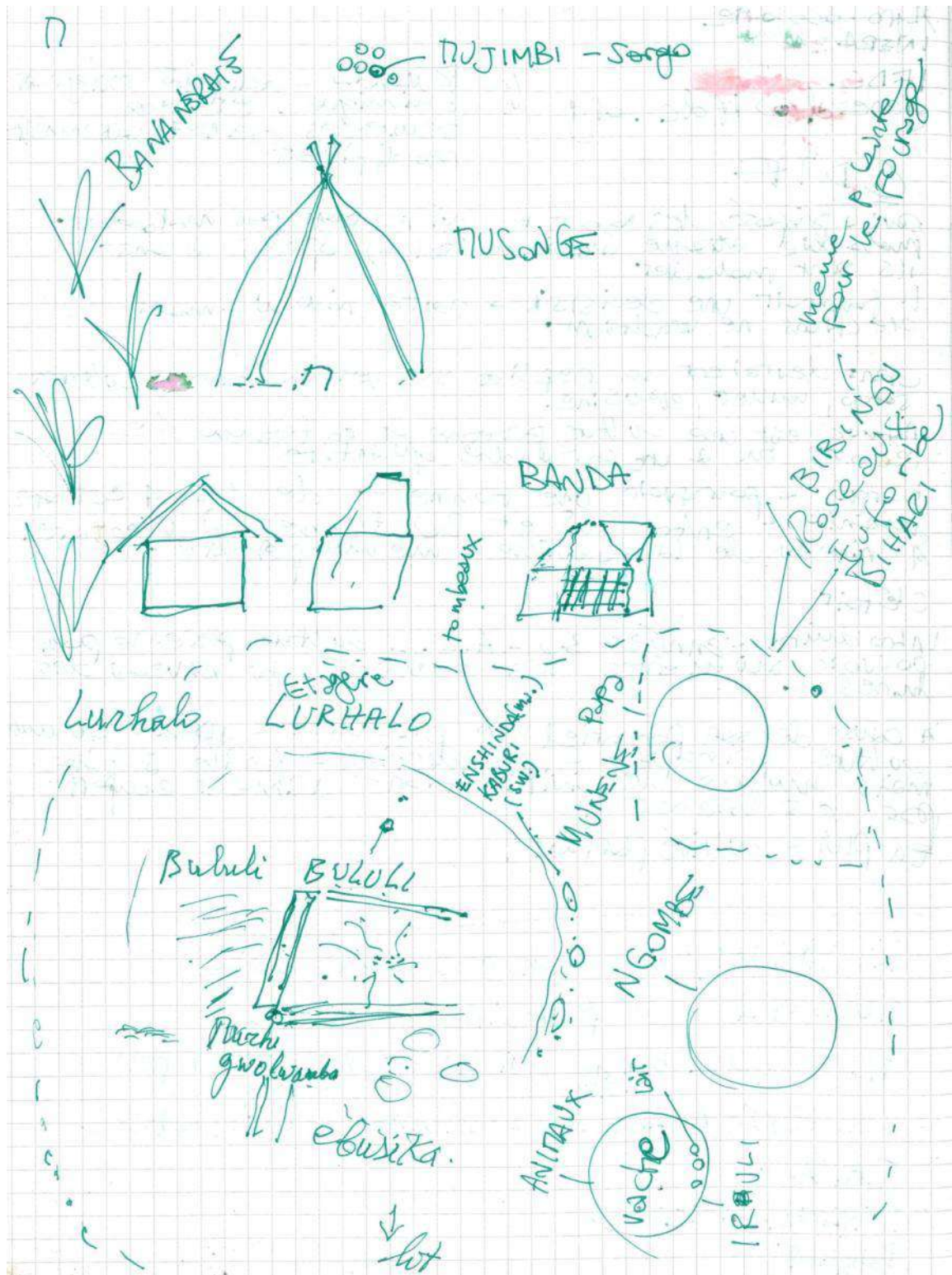


Figura 14. Pianta di una musongya e spazio domestico interno al recinto. Schizzo disegnato durante la conversazione con papa Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu

Attraversando la soglia (*luso*), oltre la porta (*muhangu*) si entra nello spazio centrale della casa, detto *bululi* o *ebululi*. Si tratta di un ampio semicerchio posto tra l'entrata e il focolare, un luogo di incontro con al centro un fuoco, *ekâabazîrë* (Cuypers 1970:29). Il *bululi* è tappezzato di erbe e accoglie i bambini, i vicini e gli ospiti che entrano nella casa. Lo spazio è distinto da quello del focolare attraverso un ceppo posto in orizzontale (*murhi gwolwamba*), dove solitamente siede il capofamiglia, o gli adulti in generale. Come dice anche Cirimwami nel brano che segue, facendo un parallelismo con le suddivisioni degli spazi interni tipici delle case europee il *bululi* può essere associato ad una sala dove ci si siede e si fa conversazione (cfr. fig. 15).

Michel Cirimwami – (...) Bon, quand vous entrez, vous entrez dans ce qu'on peut appeler le salon. Ce n'est pas séparé du reste! Déjà dès l'extérieur, vous voyez le reste de la maison. Mais c'est divisé de manière à ce que là où vous arrivez, c'est couvert de feuilles, on l'appelait *bululi*.

Angela – *Bululi*.

M – *Bululi*. Les enfants pouvaient s'asseoir sur les herbes là qui y sont étalées. Les mêmes herbes qu'on utilise pour fabriquer le *kasiksi*. On étalait ça et ce sont les filles qui allaient couper ça. Elles avaient un couteau, elles peuvent couper facilement. C'est une sorte de pelouse, mais qui pousse beaucoup plus loin. On coupait, et on étalait dans la maison, la partie qui est destinée pour s'asseoir.

A – Aha. Donc près de la porte?

M – Oui, juste après avoir franchi la porte il y a déjà de *bululi*. Et le *bululi* est séparé maintenant du foyer par deux grosses tiges. Des tiges. Enfaite il y a une grosse tige ici principale qui était plus grande, où pouvait s'asseoir le papa. Il y avait un arbre coupé, les herbes sont là, limitées par ces deux grosses tiges.

[Mentre parla, M disegna sul quaderno]

(...)

A – Et elle s'appelait comment?

M – [Lo scrive mentre lo pronuncia] *Murhi gwolwamba*. C'est un arbre pour séparer le *bululi* de là où il y a le feu. Le feu est allumé ici, avec des tiges. Quand vous êtes assis ici, les pieds sont ici. Alors, il y avait un côté où les enfants pouvaient se mettre. Eux aussi ils s'assoient là-bas et ils mettent leurs pieds, ils peuvent se réchauffer. Bon, maintenant, de l'autre côté, il y a la maman, là où elle peut s'asseoir.

(Conversazione con *papa* Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu)

Ciiko è il focolare principale, posto al centro della casa, attorno a cui si irradia tutta l'organizzazione spaziale interna, che rimane mobile ma ancorata al centro del *foyer*. La paglia che ricopre il suolo della capanna viene quotidianamente rinnovata. È un compito riservato alle donne della famiglia, che su direzione della madre escono a piccoli gruppi per il taglio delle erbe di savana (*bukere*). La freschezza dell'erba che tappezza le abitazioni è indice di cura e di buona gestione domestica.

Il fondo della capanna, dalla parte opposta al *bululi* oltre il fuoco, è detto *ahambali* (Colle 1971) o *embali* (Cuypers 1970). È uno spazio dove possono essere ricoverati animali di piccola

taglia come pecore, capre e polli. Può capitare che vi si mettano anche i bambini (Cuypers 1970:29). Questa suddivisione mi è stata confermata anche da *papa* Xavier Civava¹⁴:

Ciiko c'est là où les gens se chauffent, principalement les hommes, quand il fait froid ou dans la soirée après le travail en attendant d'aller dormir. Sur le *ciiko* il y a deux morceaux d'arbres qui servent de siège. Le premier qu'on voit directement quand on entre dans la case s'appelle *murhi gwolwamba* et l'autre qui forme la ligne droite avec le *murhi gwolwamba* on dit qu'il est *ecabazire*. L'espace derrière le *ciiko* ou en face de celui qui est sur le *murhi gwolwamba* s'appelle *ahambali*. C'est là où les chèvres et même les poules sont gardées le soir, ainsi que les moutons.

(Messaggio Whatsapp di *papa* Xavier Civava del 3 maggio 2021)

Attorno al focolare centrale sono piantati dei pali verticali, a cui vengono fissate delle traverse orizzontali che formano un ripiano sopra la fiamma. Questa parte della casa è chiamata in *mashi* *lurhalo*, tradotto in francese dai miei interlocutori come *grenier*, o *étalage*. È uno spazio che funge da soppalco, solaio, granaio, deposito sopraelevato, sottotetto. Qui si conservano i cereali, si stocca il legname da essiccare per il fuoco, si fanno maturare le banane o viene messa la birra a fermentare. È un luogo di deposito e di trasformazione alimentare molto importante, che sfrutta il calore del fuoco. Spesso, dietro al fuoco centrale, la palizzata del *lurhalo* è usata per ricavarne delle mensole dove riporre gli utensili della cucina.

¹⁴ Xavier Civava è un animatore sociale presso il CAB e un conoscitore delle pratiche tradizionali shi. Durante il mio campo etnografico non sono riuscita a organizzare un'intervista con lui, ma ha seguito con interesse la mia ricerca. Mi sono quindi rivolta a lui tramite *Whatsapp* durante la fase di scrittura per la verifica e la comparazione di alcuni dati.



Figura 15. Interno della *musongya* di *papa* Kabohozo, Cirunga. Si vedono chiaramente gli spazi del *bululi* (in basso a sinistra) e l'*ahambali*, rivestiti d'erba. Il fuoco centrale è delimitato da ceppi d'albero. I quattro pali attorno al fuoco centrale sorreggono la struttura del *lurhalo*

In alcuni casi, il focolare riservato alla preparazione dei pasti è separato dal fuoco centrale. Ciò accadeva soprattutto in passato, quando le famiglie abitavano un'unica capanna, che ospitava sia la cucina, sia gli animali allevati, sia i letti per dormire. Un tempo lo spazio della cucina, chiamato *ebusika*¹⁵, era spostato verso il fondo destro della capanna. Qui si teneva acceso un secondo fuoco, *masíga*¹⁶, delimitato da tre grosse pietre che fungevano da appoggio per i recipienti. Si tratta del punto domestico focale per la preparazione dei pasti, riservato alla madre di famiglia. Oggi la cucina consiste di solito in un'abitazione separata. Le stoviglie e il cibo sono sistemati su due mensole lungo la parete (Cuypers 1970:29). Accanto al focolare per la cucina si trovava spesso il letto dove dormiva la madre, a cui potevano aggiungersi quelli dei bambini o di altri familiari.

L'altro letto della casa veniva allestito nello spazio a destra dell'entrata, chiamato *lusika*. Qui venivano piantati dei picchetti dove poggiavano le assi utilizzate per dormire. Il letto tradizionale

¹⁵ Secondo una trascrizione semplice, utilizzata dai miei interlocutori e da Colle (1971). Cuypers trascrive invece *ebusiká* (1970:29).

¹⁶ Secondo una trascrizione semplice, utilizzata dai miei interlocutori e da Colle (1971). Cuypers riporta invece *masigáa* (1970:29).

era costruito fissando a terra dei pioli e posando delle traverse, su cui erano assicurate delle assi in legno. La rete ottenuta veniva ricoperta d'erba. Tradizionalmente si fabbricavano delle coperture per la notte intrecciando giunchi o altre erbe. Il fondo del letto vicino alla porta si chiama *iduli*. Tra la parete destra dell'entrata e lo spazio per dormire si colloca il *chirhebo*, piccolo magazzino, deposito attrezzi (Colle 1971).

Lo spazio a sinistra della porta è riservato alla mucca, se posseduta, e si chiama *nyasi*¹⁷. Qui sono riposti anche oggetti di uso quotidiano e gli strumenti del lavoro agricolo, e vi si stoccano alcune riserve alimentari (Cuypers 1970:29). Il contributo che segue arricchisce la descrizione del *nyasi* e introduce la funzione dello spazio vicino alla porta (*erunvi*), utilizzato come deposito e dispensa.

Ebusika, c'est là qu'il y a le grabat sur lequel on dort la nuit, les étalages servant pour garder les ustensiles et le repas, et d'autres comme grenier des récoltes. L'autre fond après le *bululi* s'appelle *enyasi*. C'est là où les vaches sont souvent attachées par des cordes le soir, sous les arbres appelés *mifubo*. Plus bas de *enyasi* c'est le *erunvi* (le côté d'où s'ouvre la porte). C'est là où se gardent le mortier (*cishakulo*) et les pilons (*mihini*) ainsi que les houes. C'est là aussi qu'on a l'étalage où se gardent les Calebasses à bières, les Calebasses à lait (*nshuha*), les gobelets à bière et ceux pour traire les vaches (*byanzi*).

(Messaggio Whatsapp di *papa* Xavier Civava del 3 maggio 2021)

All'interno della casa si possono trovare pareti interne fatte in canne vegetali (*bibingu*) per suddividere ulteriormente lo spazio. In passato, per mangiare non si utilizzavano tavoli o sedie. Ci si sedeva in cerchio per terra. Al centro veniva messo il cibo, impiattato su vassoi di vimini intrecciato, ottenuto da erbe o corteccia di banano essiccata (Colle 1971).

2.4. Relazioni domestiche. Le case come spazi di differenziazione sociale e familiare

A Cirunga, nella casa di *papa* Zigabe, *maman* Léonie e i loro sei figli, sono stata accolta con molto calore e discrezione. Le prime settimane delle mie visite erano cariche di silenzi e imbarazzo. La relazione tra me e la famiglia era tutta da costruire. Ricordo la nostra prima cena insieme. Le donne avevano cucinato tutto il pomeriggio nella *bandamusongya* adibita a cucina. A cena pronta, l'intera famiglia – uomini, donne e bambini – si è riunita nella sala della *maison améliorée* costruita in legno e cemento per mangiare con me. Nonostante le attenzioni e l'ospitalità nei miei confronti, ho percepito un'atmosfera impacciata e sospesa, senza

¹⁷ *Nyasi* o *enyasi*, secondo una trascrizione semplice, utilizzata dai miei interlocutori e da Colle (1971). Cuypers trascrive invece *enyaasi* (1970:29).

comprendere il perché. Le sere seguenti *papa* Zigabe ha continuato a invitarmi in sala per mangiare con lui, ma assieme a noi trovavo solo Pierre-Chanel, il figlio minore. Interrogandomi su questa differenziazione spaziale tra le case e le stanze, ho scritto nel diario di campo:

Io e PZ rientriamo nel buio, al chiaro della luna. Attendiamo il cibo in sala. La sera è il momento della radio, alla luce fioca della torcia, nella *salle* con gli uomini, in silenzio. Durante e dopo cena le donne rimangono in cucina. Mi arrendo a stare in sala con gli uomini perché capisco che per la famiglia è importante che io sia trattata con riguardo. Troviamo un compromesso tacito. Cerco di stare con tutti, un po' in cucina con le donne, prima e dopo la cena, un po' con gli uomini, durante i pasti e in alcuni momenti della giornata. Sembra che lo spazio si divida tra la cucina, luogo femminile, di intimità, e il *salon*, luogo di formalità e discorsi ufficiali. Noto questo guardando i differenti registri che assume Pierre-Chanel passando da uno spazio all'altro. In cucina sembra tornare ragazzino, seduto per terra, accoccolato assieme all'amico, che ride e scherza. In sala, soprattutto quando si trova in presenza di suo padre, è composto e contenuto. Dopo cena, le nostre lezioni di italiano e *mashi* si spostano sempre in cucina e diventano più rilassate.

(Diario di campo del 1 ottobre 2017, Cirunga)

Con il passare del tempo ho compreso come, per accogliermi la prima sera, i ruoli e le divisioni dello spazio legate all'appartenenza di genere e al posizionamento all'interno della famiglia fossero stati temporaneamente sospesi, per poi riprendere il loro corso. Ho notato anche come a spazi diversi corrispondessero diversi registri comunicativi e modalità di socializzazione. La cucina è uno spazio riservato alle donne e ai bambini per la preparazione e la consumazione dei pasti. Dopo la cena è frequentata anche dai figli più grandi e dai vicini di casa, diventando un luogo informale e accogliente in cui si chiacchiera in un'atmosfera di intimità. Oggi la cucina (*ebusika*) non è più una parte della casa della famiglia, che in passato tendeva ad essere singola e suddivisa al suo interno. Spesso, come nel caso della cucina di *maman* Léonie, si trova in un'abitazione separata costruita nella forma di una *bandamusongya* (cfr. fig. 16). La sala di *papa* Zigabe sembra invece essere uno spazio maschile e ufficiale. È un luogo in cui si accolgono gli ospiti (quasi esclusivamente uomini) che fanno visita al capofamiglia e discorrono con lui di questioni legate al lavoro, alla politica, alle faccende del villaggio. Sempre nel *salon* il capofamiglia ascolta la radio in silenzio e consuma i suoi pasti. Egli mangia di solito separatamente dal resto della famiglia, ma se vuole può invitare qualcuno, e spesso si tratta dei figli maschi. Nel caso della famiglia Zigabe, il *salon* è costruito ricavando uno spazio nella casa familiare, un'abitazione più recente costruita con assi di legno, cemento e lamiera per il tetto, in cui si trovano anche le stanze da letto.

Il mio posizionamento intermedio, a metà strada tra ospite e figlia, tra europea e donna, scombinava in un certo senso l'organizzazione spaziale. Vedendomi in cucina, *papa* Zigabe mi ripeteva continuamente di uscire da “quel buco pieno di fumo che fa lacrimare gli occhi”, e di

aspettare in sala. Eppure, io sono una donna e la cucina sarebbe dovuta essere lo spazio per consumare il mio pasto. Un giorno, quando ormai la nostra confidenza si era fatta più salda, ho rifiutato con gentilezza le sue esortazioni. Incredulo, mi ha sorriso e mi ha lasciata lì, accettando di abbandonare l'eccessivo riguardo nei miei confronti. Durante gli ultimi giorni ho quindi mangiato nella *bandamusongya* assieme alle donne e ai bambini, seduta a terra con loro attorno al fuoco, in modo informale, prendendo i pezzi di carne più piccoli o accontentandomi della salsa in cui era stata cotta. I pezzi migliori sono riservati al capofamiglia, e poi agli altri uomini, i quali mangiano lontani dal fumo, che non riescono a sopportare.



Figura 16. Noella prepara i *beignets* da vendere per strada nella cucina della famiglia Zigabe, Cirunga

Questo piccolo esempio etnografico mostra come la casa non sia una semplice struttura fissata nello spazio geografico, ma un sistema simbolico immerso in uno spazio sociale (Bourdieu 1969). Ogni casa presenta una suddivisione dello spazio interno che rispecchia l'organizzazione gerarchica della famiglia, una particolare forma sociale, una visione sulla vita e sul mondo. Come ha scritto Pierre Bourdieu (1969:62) nel saggio di etnografia cabila "*La casa e il mondo rovesciato*":

«La contrapposizione che si stabilisce tra il mondo esteriore e la casa assume un senso compiuto solo se ci si accorge che uno dei termini di tale relazione, cioè la casa, è esso stesso diviso secondo i medesimi principi che lo contrappongono all'altro termine.

(...) Microcosmo organizzato secondo le stesse opposizioni e le stesse omologie che ordinano tutto l'universo, la casa ha una relazione di omologia con il resto dell'universo; ma, da un altro punto di vista, il mondo della casa considerato nel proprio insieme si contrappone al resto del mondo i cui principi non sono altro che quelli che organizzano tanto lo spazio interno alla casa quanto il resto del mondo e, più in generale, tutti gli ambiti dell'esistenza».

La casa, dunque, non è un mero specchio del mondo esterno, ma al suo interno ciò che è fuori si riproduce continuamente. Per dirla con Gianluca Ligi, la casa «non è solo il contenitore di processi sociali, ma in quanto rete di confini, controlli e poteri è essa stessa un processo sociale» (Ligi 2003:126).

Per comprendere le attuali differenziazioni dello spazio domestico nel Bushi è necessario conoscere l'organizzazione sociale tradizionale delle abitazioni shi e le trasformazioni socio-economiche che attraversano le comunità rurali di collina.

In passato, una coppia appena sposata che si insediava nel proprio *enclos* condivideva la stessa abitazione e la casa era singola, soprattutto se la coppia non possedeva mucche. Quando nascevano i primi bambini, il padre di famiglia costruiva per sé una capanna separata da quella della moglie e dei figli, chiamata in mashi *munene*¹⁸. Si tratta di un'abitazione che ospitava il papà al ritorno dai campi o dal lavoro, quando riceveva qualcuno o parlava con i suoi figli di come era andata la giornata. Questa separazione è motivata adducendo diverse ragioni: per preservare la privacy del capofamiglia; per ricevere gli ospiti in uno spazio protetto e separato; per godere di uno spazio di intimità con la moglie¹⁹.

La madre di famiglia, invece, dormiva abitualmente nella casa principale, dove era predisposto lo spazio della cucina (*ebusika*). Come abbiamo visto sopra, il suo letto si trovava accanto al focolare per la preparazione dei cibi (*masíga*). I bambini dormivano nella stessa abitazione della mamma. Una volta cresciuti, tuttavia, i genitori potevano predisporre una casa autonoma per i figli, di solito divisi tra ragazzi e ragazze (che più frequentemente restavano a dormire con la madre).

La distinzione domestica tra *munene* e *ebusika* aveva dunque un valore centrale per quanto riguarda l'organizzazione familiare e la suddivisione dei ruoli secondo la traiettoria di genere. In

¹⁸ Si può trovare anche *ndâro* (cfr. Colle 1971). In *Essai de monographie des Bashi*, inoltre, Pierre Colle definisce *munene* la casa costruita per i figli adolescenti o adulti. Questa informazione si trova in contrasto con i dati da me raccolti e confermati da molti interlocutori.

¹⁹ Per una riflessione sulla relazione mobile e culturalmente determinata tra case e intimità, cfr. Remotti 2016.

questo brano di intervista Michel Cirimwami mette in luce lo stretto legame tra geografia domestica e relazione coniugale:

Michel Cirimwami – Alors, ça, ça sera la hutte où la maman dort. À côté ici du *ebusika*, comme une chambre, il y a d’abord la cuisine, le foyer, et il y a aussi son lit qui peut être quelque part ici.

Angela – Pour la maman.

M – Mhm. Juste pendant qu’elle est assise, elle peut se lever et entrer sur son lit, qui est derrière.

A – Oui. Mais donc la maman ne dormait pas avec le papa?

M – Non, non, ce n’était pas la coutume.

A – [Stupita] Ah, non?

(...)

M – Le papa a sa propre hutte, qu’on appelle le *munene*.

A – *Munene*.

M – C’est une maison réservée au papa pour dormir, pour y recevoir son repas. S’il n’est pas venu ici, on doit le mettre dans sa maison, s’il a des visiteurs il mange avec ses visiteurs. Et il a son lit.

A – Ah!

M – Bon, s’il est encore jeune, peut-être il peut cohabiter sur le même lit avec son épouse, mais la maman qui a déjà des enfants, on la laissait dormir dans la maison ici.

(...)

A – Mais les enfants jamais dans la maison du père?

M – Non. Parce que maintenant, quand la maman veut rencontrer le papa pour l’intimité, c’est dans sa case qu’elle ira le rencontrer.

A – Ah, dans la case du papa.

M – Oui. Ou bien c’est lui qui va visiter sa femme. S’il n’y a pas d’enfants.

A – Oui. Oui.

[M scoppia a ridere]

M – C’est très discret!

A – En fait, oui, c’est très discret. Wow, super.

M – Lorsque les enfants sont déjà endormis, la maman peut se lever et entrer dans la maison, la hutte de son mari. Mais rarement, elle n’y passera pas la nuit, elle doit revenir dans son lit.

A – Ah, oui.

M – Et si c’est le papa qui a visité, lui aussi n’y passera pas la nuit ici. Surement qu’il va rentrer dans sa hutte, si c’est le matin, s’il a tardé à partir, il peut retourner dans sa case. Et ça, ça faisait la méthode naturelle d’espacement des naissances.

(Conversazione con *papa* Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu)

Nella distinzione domestica tra *ebusika* e *munene* si può ritrovare la separazione degli spazi domestici contemporanei della famiglia Zigabe tra cucina e sala, e si possono comprendere i codici comportamentali e comunicativi. Questa separazione di genere a livello spaziale indica l’affidamento di competenze diverse all’interno della società tradizionale shi: le donne si occupavano della cura domestica, dei figli, della cucina, della raccolta della legna e dell’acqua, della coltivazione dei campi; l’allevamento degli animali, la mungitura delle mucche, la cura del bananeto, la produzione del vino di banana, le attività di disboscamento erano riservate agli uomini. Una simile distinzione implicava, come ha fatto emergere Pierre Bourdieu nei suoi studi sulla casa dei Kabyle d’Algeria, una reciproca esclusione dagli spazi riservati al genere opposto: gli uomini, che ricoprivano un ruolo sociale legato alla dimensione pubblica, erano esclusi dalla casa, luogo dell’intimità e del focolare riservato alle donne. Allo stesso tempo, la dimensione

pubblica maschile, connessa al concetto di onore, conservava un legame profondo con lo spazio interno della casa, legato al femminile.

La casa riservata alle mucche da latte, quando non venivano tenute nell'unica capanna assieme alla famiglia o nella casa paterna, era chiamata *irhuli* o *kagala*. Nell'*irhuli* si trovavano i recipienti di zucca (*kabindi, ndaha*)²⁰ dove veniva conservato il latte munto. Si possono trovare anche altri contenitori in legno, dove si produce il *mashanza*, il latte cagliato²¹. Come mi ha raccontato Augustin Zigabe in una delle nostre conversazioni non registrate, anche l'*irhuli* è uno spazio domestico riservato al padre di famiglia. È un luogo di silenzio e concentrazione, dedicato all'attività della mungitura delle mucche che hanno appena partorito.

Nell'*irhuli* non può entrare nessuno senza il consenso del papà. È un luogo dove non si parla, dove si sta in silenzio per mungere. È un'azione molto importante. Per questo, quando il papà sta mungendo e viene chiamato dall'esterno, lui non risponde, come se non fosse in casa. Solo lui può eventualmente decidere di invitare dentro una persona, purché sia di fiducia, un amico. Di solito *munene* e *irhuli* si trovano vicino all'entrata della *clôture*.

(Diario di campo del 1 ottobre 2017, Cirunga)

Appena fuori dal recinto, un tempo si trovavano i bananeti domestici, che rappresentavano una parte molto importante della domesticità shi. Oggi, purtroppo, i bananeti stanno scomparendo a causa del *Banana Xanthomonas Wilt*, lasciando vuoto e spoglio lo spazio attorno ai nuclei residenziali.

²⁰ Le zucche della famiglia delle *calebasse* (fr.) sono utilizzate come recipienti in molti casi, tra cui la raccolta dell'acqua, la conservazione di cibi e bevande, il travaso del *kasiksi*, la birra tradizionale di banana. Le zucche vengono essiccate e svuotate, diventando contenitori e brocche di diverse dimensioni, impermeabili e resistenti.

²¹ Il *mashanza* (ma.) è molto apprezzato tra i Bashi. Si tratta di un alimento considerato tradizionale, dalla forte valenza simbolica, in quanto legato al sistema socio-economico dell'allevamento dei bovini, che nel Bushi risulta centrale. Il latte non è sottoposto ad alcun trattamento termico e l'acidificazione si sviluppa dalla flora naturale del latte. La coagulazione richiede dai 5 ai 7 giorni se il latte viene versato in una brocca del latte tutto in una volta, o solo 2-3 giorni se la brocca del latte viene riempita due o tre volte al giorno. Il coagulo viene drenato con un sacco di iuta. Il latte cagliato per il consumo domestico è conservato in una brocca di legno o avvolto in foglie di banana per la vendita. Il *mashanza* viene accompagnato da patate dolci, pasta di sorgo o manioca, banane. Il liquido che rimane dalla filtrazione del caglio è consumato come bevanda (*magunjo*).

Capitolo 3

RACCONTI DOMESTICI.

Le case shi come luogo di incontro tra memoria e mutamento

«Potremo fare della casa quello spazio dove tornare a rinnovarci e a curare noi stessi, dove guarire dalle nostre ferite e diventare interi».

(bell hooks 2020a:41)

3.1. Muoversi nel tempo. Il tempo della tradizione e il tempo della trasformazione

La casa rappresenta un punto di osservazione e una dimensione esperienziale privilegiata per la pratica della memoria individuale e collettiva. Ogni casa ci parla della vita di chi l'ha abitata, così come del paesaggio culturale e dell'universo ecologico in cui è immersa. La memoria storica sulla concezione dello spazio domestico tradizionale shi è oggi conservata e tramandata principalmente in area rurale, nei piccoli villaggi di collina abitati dalle comunità di agricoltori e allevatori shi. Allo stesso tempo, la pratica di conservazione della tradizione si intreccia con le trasformazioni intervenute nell'organizzazione dello spazio domestico nel corso degli ultimi decenni.

L'antropologo Maurice Bloch (1998) si è occupato della trasmissione della memoria attraverso l'analisi dello spazio domestico degli Zafimaniry, un gruppo di agricoltori itineranti che abitano la foresta orientale del Madagascar. La comunità degli Zafimaniry si avvicina a ciò che Lévi-Strauss ha chiamato "house-based societies", non solo perché alcune abitazioni fungono da centri sacri, ma anche perché il simbolismo delle case è connesso alla costruzione dell'unità familiare. La casa degli Zafimaniry subisce infatti un processo di consolidamento che procede di pari passo con il rafforzamento dell'unione matrimoniale. Anche dopo la morte della coppia originaria, i discendenti continuano ad arricchire la casa e a renderla più forte attraverso l'utilizzo di legno massiccio. La scelta e la durezza del legno sono fondamentali. Più forte è il legno, più duratura sarà l'abitazione, così come la memoria e la protezione degli antenati sulla discendenza familiare. Seguendo l'analisi di Bloch:

«Like the marriage, the building of the house is a gradual process which is marked by the 'hardening' of the house. This occurs when flimsy impermanent materials, such as woven bamboos and mats are replaced by massive

decorated wooden planks, which are called the 'bones' of the house. Again like the marriage, the growth and hardening of the house continues long after the death of the original couple as children, grandchildren, etc. continue to add to the structure and replace rotten wood. By then the house has become a "holy house" (*trano masina*) which is a source of blessing for the descendants».

(Bloch 1998:58-59)

Le case sacre degli Zafimaniry diventano in questo modo i loro antenati resi permanenti. L'uomo e la donna della coppia originaria sono rappresentati, se non materializzati, dal palo centrale e dal focolare della casa, a cui i discendenti si rivolgono per chiedere protezione ai loro antenati (Bloch 1998).

Per analizzare la domesticità shi ho dovuto imparare a immergermi in uno stato dello spirito che possa tenere insieme il passato con il presente. Da ciò che è emerso durante le conversazioni con i miei interlocutori, infatti, la casa rappresenta il luogo della tradizione, ma anche quello della trasformazione. Per parlare dello spazio che abitano, le persone che ho incontrato ricorrono a continui passaggi tra un tempo che non c'è più e un tempo che esiste adesso. Questa fluidità temporale è legata a diversi aspetti. Prima di tutto, la casa è di per sé lo spazio in cui nascono e si susseguono le generazioni, i gesti, le storie. La casa, dunque, è un luogo di memoria. In secondo luogo, gli abitanti del Bushi hanno vissuto due grandi fratture storiche, che inevitabilmente spingono il pensiero a muoversi tra un "prima" e un "dopo". Il processo di colonizzazione e cristianizzazione è intervenuto in modo molto profondo sul territorio e sull'universo simbolico shi, determinando l'abbandono di alcune pratiche connesse con l'abitare da parte della maggior parte delle famiglie. Il protrarsi dello stato di guerra dagli anni Novanta ad oggi ha inoltre introdotto nella percezione del tempo una nuova cesura. Il tema della rapida trasformazione del paesaggio e della concezione di casa è quindi strettamente connesso al processo di occidentalizzazione culturale e all'abbandono della spiritualità tradizionale shi in favore del cristianesimo. Un simile mutamento dei paradigmi sociali e culturali, aggravato dallo stato di guerra prolungato, ha generato fratture sofferte. L'idea ricorrente di povertà riferita al presente rispetto al passato sembra esprimere proprio la percezione culturale di una profonda frammentazione del tessuto socio-culturale nel Bushi.

Il "prima" è infatti spesso percepito come un tempo di pace, di abbondanza e benessere. Si tratta di una dimensione percettiva condivisa da molte persone con cui ho parlato. Ciò che mi è sembrato importante in questo modo di percepire il passato non è tanto misurarne la veridicità, quanto provare a sentire, assieme ai miei interlocutori, l'idea di un tempo che ora non è più, aderente alla tradizione dei padri e degli antenati, un tempo vicino a quella peculiare impronta

simbolica chiamata “cultura shi”. Si tratta di un tempo connesso al vissuto della coerenza, dell’aderenza percepita tra l’individuo e il contesto sociale in cui è immerso. Questa dimensione della memoria, presente soprattutto nelle narrazioni dei padri e dei nonni, si contrappone spesso al tempo dell’oggi. Non si tratta, a mio avviso, di un semplice conflitto generazionale, quanto di un senso di frattura culturale profonda. Il tempo presente è il tempo della perdita, del mutamento rapido. Il tempo dell’oggi è un tempo che non ha tempo: non c’è il tempo di nominare i cambiamenti, elaborare i lutti, fare provviste per il futuro. Adesso molte cose sono cambiate, molte cose non ci sono più, oppure esistono svuotate di senso. L’oggi è un tempo di povertà, di fame che prima non c’era. La tradizione degli antenati suona vetusta e sorpassata, superstiziosa e anti-moderna. Eppure, essa continua a sopravvivere nelle pieghe del paesaggio, nel modo di crescere i figli, nelle rappresentazioni del potere politico, negli anfratti delle case. La tradizione, così come viene chiamato quel complesso bagaglio di pratiche e simboli che costituisce l’universo culturale shi, persiste come termine di paragone, come parte incontrovertibile nel dualismo con la modernità.

Proprio il continuo passaggio da un termine all’altro, tradizione e modernità, e da un tempo all’altro, passato e presente, permette di muoversi nell’orizzonte narrativo della domesticità contemporanea del Bushi. La scelta di abbandonare o cercare di conservare ciò che è sentito come “tradizione” genera pratiche culturali e rappresentazioni simboliche nuove, che si possono ritrovare anche nello studio delle attuali forme abitative. Le case tradizionali, quando non sono più abitate, vengono adibite ad altri utilizzi. Esse, inoltre, sono affiancate da altre abitazioni più recenti. Tale mutamento sociale nella gestione e costruzione dell’abitare dà luogo a forme inedite e variabili di domesticità. Le case shi sono d’altronde gli spazi in cui questo dialogo continuo tra passato e presente trova rifugio, sono i luoghi in cui è possibile tenere insieme la memoria e il mutamento.

Nei prossimi paragrafi troveranno spazio storie ed esperienze vissute tra le case, luoghi dove si condensano memorie e gesti che contribuiscono a comporre il mosaico complesso della storia del Bushi. Una pluralità di voci e di visioni può, a mio avviso, aiutare ad esprimere la complessità del reale e la fluidità della ricerca etnografica, sia nel suo importante aspetto relazionale che nella sua metodologia esperienziale e partecipativa. Nelle pieghe delle storie personali, inoltre, emergono le trasformazioni in atto nella domesticità delle aree rurali del Bushi. Accogliendo l’idea di un abitare vivo e pulsante, le narrazioni che seguono mostrano da vicino come aspetti della tradizione degli antenati convivano con nuovi usi, pratiche e rappresentazione di ciò che è pensato come casa.

3.2. Case come bacini di memoria. La musongya di papa Kabohozo e l'idea di conservazione della tradizione shi

L'incontro con *papa* Kabohozo nelle *marais* di Cirunga e la visita al suo *foyer* ha rappresentato una svolta per la mia ricerca. Mi ha portato ad ancorare parte della mia esperienza etnografica al villaggio di Cirunga e a costruire un forte legame affettivo con lui e con la famiglia Zigabe. Kabohozo mi ha inoltre introdotto all'interesse per la costruzione delle *basongya*. Queste architetture native oggi stanno progressivamente scomparendo, oppure la loro funzione all'interno dello spazio domestico si è trasformata. Esse rappresentano tuttavia un condensato simbolico della memoria delle forme di vita degli antenati, racchiudono nel loro spazio molti significati a cui le nuove generazioni non hanno più accesso abituale.

In passato la *musongya* era l'unica forma abitativa dei Bashi, che dormivano nella casa assieme ai propri animali. Oggi la *musongya* di *papa* Kabohozo esiste nella sua parcella accanto ad altre forme abitative e funge da ricovero per le vacche (cfr. fig. 17), come mi ha raccontato lui stesso.

Kabohozo – Cette *musongya* en tous cas elle a 15 ans, d'ailleurs 18 ans, puisque c'est la troisième fois que je la renouvèle. Dernièrement je l'ai renouvelée le 14 juillet. Ça va y faire combien d'années? Six ans. Après six ans je vais encore renouveler.

(...)

Angela – Je ne me souviens pas mais vous me l'aviez dit quand on s'est connu: ce n'est pas le *munene* ça?

K – Ça c'est le *munene*! Ça c'est le *munene*. C'est là où je garde les vaches pendant la nuit. C'est là où les vaches restent pendant la nuit. Mais auparavant les vaches restaient dans ces maisons avec des personnes. Auparavant.

A – Et vous y dormiez ici?

K – Oui, auparavant. Mais jusqu'au présent non.

(Conversazione con *papa* Kabohozo del 6 ottobre 2017, Cirunga)



Figura 17. Casa tradizionale nello spazio domestico di *papa* Kabohozo, Cirunga

La *musongya* è legata tradizionalmente al sistema economico di sussistenza degli insediamenti shi, che ruota attorno all'allevamento degli animali. Al centro dell'organizzazione socio-economica del Bushi è l'allevamento delle vacche. La mucca, infatti, riveste nel Bushi un importante ruolo sociale e politico. Gli animali costituivano, fino a pochi decenni fa, il principale mezzo di scambio per stipulare contratti sociali, in particolare il matrimonio e l'acquisizione di terre coltivabili. Ciascun capofamiglia, per essere tale, doveva arrivare a possedere almeno una mucca. Alla base del matrimonio shi, ad esempio, vi è lo scambio della dote, quantificata in numero di vacche, che la famiglia dello sposo dona ai genitori della futura moglie. Ancora, per ottenere un appezzamento di terra dal *Mwami* locale bisognava cedergli una mucca. Gli animali non venivano mai abbattuti per mangiarne la carne, ma costituivano (e costituiscono tutt'ora) la gran parte del capitale familiare (cfr. Munzihirwa 1977; Murhi-Orhakube 2005).

In passato le mucche venivano lasciate pascolare liberamente nelle colline aperte. La sera, gli animali erano ricondotti nella parcella e spesso dimoravano accanto alle famiglie durante la notte. Oggi, a causa della mancanza di terre, non è più possibile praticare il pascolo libero. Molte famiglie stanno compiendo il passaggio all'allevamento in stabulazione. La *musongya* costituisce

oggi, come mi ha spiegato *papa Kabohozo*, un valido ricovero per gli animali, che rimane più funzionale rispetto alle strutture architettoniche recenti.

Il modello di agricoltura e pastorizia semi-stanziale, che prevedeva solitamente il rientro notturno degli animali dal pascolo, si sta oggi trasformando a favore dell'allevamento in stabulazione. Quest'ultimo viene incoraggiato dai consulenti allo sviluppo locale. All'interno delle parcelle delle famiglie più coinvolte nelle azioni di sensibilizzazione delle ONG locali si cominciano quindi a vedere nuove strutture in legno adibite a stalle per gli animali, che si affiancano ad altre forme abitative di più recente introduzione, come le *maisons améliorée*, costruite con tavole di legno e lamiera per il tetto (cfr. fig. 18).



Figura 18. Pluralità di forme abitative nella parcella di *papa Kabohozo*, Cirunga. In foto si vedono, da sinistra a destra: una *maison améliorée*, una *musongya* e una struttura per l'allevamento dei conigli in stabulazione

La *musongya* di *papa Kabohozo* rappresenta una tradizione da cui non si può prescindere.

Kabohozo – La modernisation est là, mais quoique c'est là, nous ne pouvons pas oublier la coutume de nos parents et de nos ancêtres.

(Conversazione con *papa Kabohozo* del 6 ottobre 2017, Cirunga)

Intrecciare le fibre di questa casa tradizionale significa anche mantenere viva la memoria degli antenati.

3.3. Domesticità interrotta. La memoria della guerra nel racconto di papa Cirimwami

Ho conosciuto Michel Cirimwami per caso, in un luogo culturalmente denso come lo *Ndaro y'abakulukulu* (o *Maison Ndaro*), centro di documentazione e ricerca che divulga la cultura *shi* su base volontaria. Curata e diretta da *papa* Shakulwe Konda, la *Maison Ndaro* rappresenta oggi a Bukavu un baluardo per la conservazione e la trasmissione delle pratiche culturali che stanno progressivamente scomparendo nelle aree rurali. Al mio arrivo, appena fuori dalla vecchia porticina in legno giaceva un divano logoro, su cui sedeva un uomo. Mi sono seduta accanto a lui, ed entrambi abbiamo aspettato. Nell'attesa, mi sono ritrovata a parlare fittamente con lui, che si è presentato come Michel Cirimwami, giornalista di *Radio Okapi*²². Dal nostro incontro casuale sono nate in seguito due lunghe conversazioni registrate. Le interviste si sono focalizzate sulla centralità dei bananeti nella cultura *shi*, ma questo ha risvegliato in *papa* Cirimwami molti ricordi legati alla sua infanzia in villaggio a Ninja²³. All'età di 18 anni si è trasferito prima in Rwanda, lavorando come insegnante, e in seguito a Bukavu per intraprendere la carriera di giornalista. Lo scoppio delle guerre congolesi ha rappresentato una cesura nella sua traiettoria personale e nella geografia natale. Il territorio di Ninja, confinante e in parte compreso nel Parco Nazionale Kahuzi-Biega, è stato infatti una delle aree più colpite dalle violenze perpetrate dalle milizie armate ai danni della popolazione locale. I saccheggi e gli stupri sono stati per anni all'ordine del giorno.

Come racconta Michel Cirimwami, le guerre hanno completamente sconvolto il suo paese di origine:

Michel Cirimwami – Et puis il y a eu les effets de la guerre! À Ninja il y a eu beaucoup de victimes de guerre. Il y a eu des massacres. Dans mon village natale il y a eu, un jour on a massacré les gens, en une nuit 30 personnes sont mortes. On a coupé les mains...

(...)

M – Ça a fait beaucoup de mal. Maintenant il y a beaucoup d'orphelins, de veuves... Beaucoup d'orphelins, et ceux qui ont survécu aux massacres qui sont traumatisés. Encore il y a beaucoup de choses à refaire. Mais malheureusement jusqu'à ce jour la paix n'est pas encore là. Il y a maintenant ce qu'on appelle les groupes armés qui sont en train de se battre là-bas.

(...)

²² *Radio Okapi* è la Radio della *Monusco* in RD Congo.

²³ Ninja è sia *Chefferie* che *Collectivité* del Territorio di Kabare. Si trova a circa 50 km da Bukavu e confina con il Parco Nazionale Kahuzi-Biega.

M – C'est ça, c'est ça l'histoire de la région. Donc, dans la région ici il y a eu beaucoup de mouvements d'attaque contre les villages. Même à Walungu, là-bas. C'est maintenant qu'ils commencent à retrouver la paix. Mais il y a encore un groupement qui est très très attaqué régulièrement. Donc, c'est maintenant qu'on commence à voire les gens un peu en paix, mais il y avait toujours des attaques de ces miliciens. D'abord étrangers, l'*Interahamwe*, les Rwandais. Ils venaient, ils prenaient les filles, ils violaient. Donc il y a beaucoup d'années où les gens n'ont pas vécu dans la paix, dans les villages. Ça c'était un facteur déstabilisateur.

Angela – Oui.

M – Beaucoup de gens ont fuit ici à Bukavu, parce qu'au moins ils pouvaient s'assurer qu'ils ne seront pas tués, violés.

(...)

A – Oui. Mais en tous cas il y a encore les gens qui vivent à Ninja?

M – Il y en a, mais ils sont toujours en train de fuir. J'ai les derniers déplacés de Ninja qui sont ici et qui ont fuit le conflit là-bas. Parce qu'il y a les *Raya Mutomboki* qui se battent pour avoir la première place sur les autres. Ils se battent toujours comme ça. Il n'y a plus d'objectif, ils se battent comme ça pour contrôler par exemple une région, une région là où il y a une richesse minière, ils veulent contrôler, je ne sais pas moi, le passage là où il y a les gens qui passent régulièrement pour rançonner, ils veulent contrôler là... S'il y a un autre qui veut, ils se battent pour ça. Donc ce n'est plus la guerre de libération, c'est une guerre pour tuer les gens.

(Conversazione con *papa* Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu)

Il racconto di *papa* Cirimwami descrive molto bene la complessità dei conflitti congolesi, che si possono comprendere solo considerando le relazioni tra milizie armate, vuoto istituzionale, autoreferenzialità dell'economia di guerra e interessi nazionali e internazionali. Alcuni territori, più di altri, sono stati investiti da una violenza divenuta sistemica, che continua a riprodursi, impedendo un processo di rielaborazione collettiva e di ricostruzione. L'area di Ninja si presenta quindi come un luogo sradicato della sua abitabilità, in cui i legami tra la comunità e il territorio hanno subito traumi che al momento sembrano irreparabili. La violenza si è abbattuta anche sulla traiettoria personale di Michel Cirimwami, che non è più potuto tornare nel suo villaggio di origine e non ha potuto partecipare al funerale della madre.

Michel Cirimwami – (...) La parcelle... Parce que je suis l'ainé de la famille, je devais avoir l'héritage, et l'héritage c'est la terre, la parcelle familiale. Je n'y suis jamais arrivé, à cause de l'insécurité.

(...)

M – [Risata amara] La guerre a arraché beaucoup des choses! C'est ça que l'on déplore. Maintenant il faut réparer les conséquences de la guerre.

(Conversazione con *papa* Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu)

La guerra ha reciso i legami di un uomo con un luogo vissuto e amato. Il processo di sradicamento subito da Michel Cirimwami sembra riacquisire un senso solo attraverso la possibilità di raccontare. La casa di *papa* Cirimwami è una memoria d'infanzia custodita nelle pieghe dei ricordi e un'eredità interrotta. Il desiderio di tornare, il bisogno di ricordare.

3.4. La cartolina di papa Makura. Cultura specializzata nella simbologia della casa shi

Makura Mushigo Paul è un anziano custode della tradizione *shi* presso la corte del *Mwami* di Ngweshe. La prima volta che l'ho incontrato è stato in occasione del *Kubonwa*²⁴, un antico rituale in cui i nuovi ereditieri dei capifamiglia si presentano all'autorità tradizionale. Il saggio Makura presenziava di fronte alla schiera di aspiranti ereditieri indossando un copricapo tradizionale shi di paglia intrecciata, mediando la cerimonia come portavoce del *Mwami*. A lui era stato affidato il lungo e allegorico discorso che introduceva il rituale. Sul momento non sono riuscita a comprendere ciò che Makura diceva in *mashi*, ma la sua presenza solenne e le sue parole precise e calme mi hanno spinto a cercare, nei giorni seguenti, qualcuno che mi aiutasse a tradurre il suo discorso. Sebbene non sia questa la sede per parlare del lavoro di traduzione avviato assieme a Gaston, dirò che si è trattato di un'immersione molto profonda e intensa nell'universo simbolico *shi*, oltre che nel processo ermeneutico di comprensione culturale. Questa esperienza di grande coinvolgimento nelle parole del signor Makura è stata imprescindibile per la nascita del mio desiderio di incontrarlo di persona e porgli delle domande. Questa possibilità si è realizzata qualche giorno prima che io lasciassi il Congo²⁵. Ci siamo incontrati a Bukavu assieme a Gaston, che ha contribuito all'intervista e mi ha fatto da interprete.

Makura si definisce un custode della tradizione dei Bashi. Da anni cerca di tramandare alle nuove generazioni il bagaglio culturale shi, che per lui si traduce in un modo specifico di essere, di stare nel mondo, di produrre umanità. In tutti i suoi discorsi emerge inoltre in modo forte l'intento di creare un ponte tra il passato pre-coloniale e pre-cristiano e l'attuale processo di cristianizzazione e occidentalizzazione da cui il Bushi è stato investito. Nei suoi continui rimandi alla tradizione biblica, nei numerosi passaggi dalla simbologia shi alla spiritualità cristiana, il suo desiderio (o forse il suo ruolo istituzionale) sembra essere quello di ricucire le fratture, avvicinare gli universi culturali, gettare legami per suturare quella crepa tra presente e passato di cui molti Bashi parlano.

Poco prima di andare via, *papa* Makura ci ha mostrato qualche vecchia foto estratta da una busta sgualcita. Da questa busta è uscito anche un suo disegno fatto a penna su un foglio di carta. Subito questo schizzo mi ha colpita. Avrei voluto sviluppare il suo significato durante l'intervista, ma dopo quattro ore di fitta conversazione non è stato possibile, per rispetto del suo

²⁴ Il rituale del *Kubonwa* si è svolto nell'arco di due giorni, il 25 e 26 agosto 2017, presso la Corte reale di Walungu, a Mukaza. La cerimonia si è tenuta al cospetto della massima autorità tradizionale *shi* per quanto riguarda la *Chefferie* di Walungu: il *Mwami* Ngweshe XV Weza III, Pierre Jean-Marie Joseph Ndatbaye Muhigirwa. Io ho partecipato alla giornata cerimoniale del 26 agosto.

²⁵ Sarò per questo eternamente grata a *papa* Eustache, tesoriere del Cab, che è stato il primo ad accogliermi al mio arrivo alla frontiera tra Rwanda e Congo, e ha reso possibile l'incontro con Makura, al quale è legato da una profonda stima e amicizia.

tempo e delle sue energie. Al vecchio Makura, però, non deve essere sfuggito il mio sguardo sul disegno. Due giorni dopo, stavo cominciando a prepararmi la valigia e a fare i primi timidi saluti pre-partenza, quando mi hanno chiamata dal cortile dicendomi che avevo visite. *Papa* Makura sedeva fuori dall'ufficio del CAB e mi aspettava con una busta tra le mani. Dentro c'era una fotocopia del suo disegno (cfr. fig. 19).

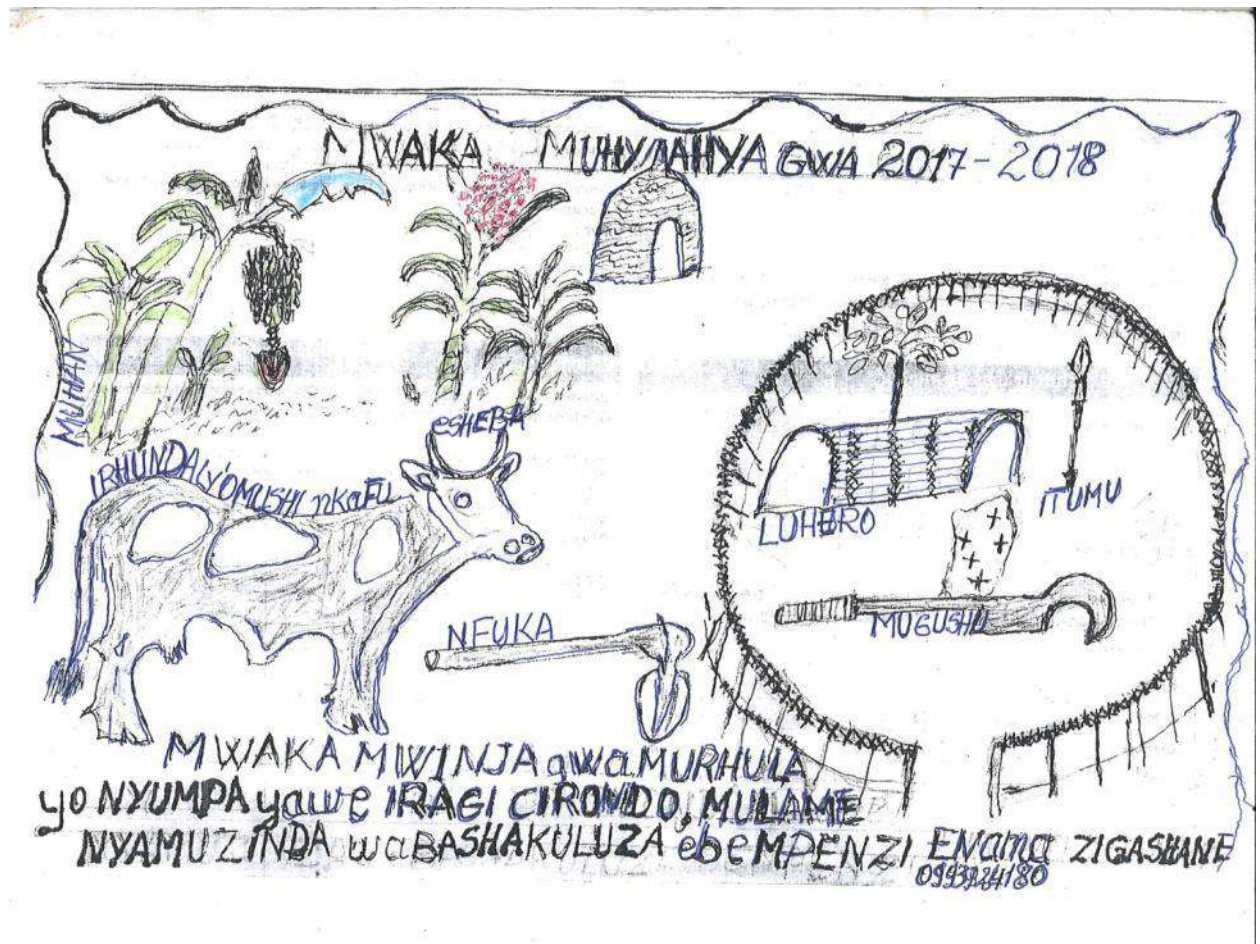


Figura 19. Disegno di *papa* Makura Mushigo Paul

In alto a sinistra crescono delle piante di banano (*muhanga*). Il bananeto è un elemento vegetale fondamentale nella cultura shi, sia per quanto riguarda l'aspetto alimentare e l'economia domestica, sia per quanto riguarda la dimensione simbolica e rituale. Come nell'illustrazione, le piante giovani si trovano accanto a quelle meno giovani. Il bananeto è un luogo della casa che doveva essere seguito quotidianamente, attraverso la cura della vegetazione, la rimozione delle foglie ingiallite e la raccolta dei caschi di banane. Accanto al banano cresce il sorgo rosso, una pianta che riveste un ruolo centrale nella tradizione shi. Essa, infatti, è la pianta indigena che prima dell'introduzione della manioca in epoca coloniale veniva trasformata in farina per la

preparazione del *fufu (obuntu)*, l'alimento base dei Bashi. I grani del sorgo fungono inoltre da lievito naturale per la fermentazione del *kasiksi*, la birra di banana locale. *Nkafu* in mashi significa mucca: capitale sociale di ogni famiglia, ne rappresenta la storia della ricchezza e dei legami matrimoniali attraverso la concessione della dote. Nell'immagine si vedono poi una zappa (*nfuka*) e un machete (*mugushu*), i due strumenti necessari agli agricoltori indigeni, oltre che una freccia (*itumu*), che rappresenta il passato militare del Bushi e il ruolo difensivo che ogni capofamiglia doveva svolgere per il suo regno. Il *luhero*, infine, è uno dei luoghi di preghiera agli antenati. In cima al disegno, piccola ma centrale, scorgiamo anche una *musongya*.

L'illustrazione di *papa Makura* si presenta come un tuffo nell'universo culturale shi²⁶. Si apre con un semplice augurio: *Mwaka muhyahya gwa 2017-2018*, che in mashi significa una buona fine d'anno 2017 e un buon inizio del 2018. Il disegno, infatti, è concepito come una cartolina postale per il nuovo anno da regalare alle persone care durante le feste natalizie. Ma questo schizzo è di più: una rappresentazione personale che esprime il legame tra l'universo simbolico, la cultura materiale e le pratiche quotidiane della vita nel Bushi.

3.5. “Patrimoni che scombinano”. La casa tra il materiale e l'immateriale

In *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere* Francesco Remotti (1993a:31) afferma che:

«ogni società è fatta di luoghi e di corpi, ovvero di corpi che vivono, operano, interagiscono, abitano certi luoghi. Rispetto a una qualsiasi dimensione immaginativa o simbolica (...), corpi e luoghi rivendicano una loro evidente e innegabile fisicità. Come non possiamo pensare a una società se non in quanto costituita da individui che coincidono visibilmente con i loro corpi, così non possiamo considerare una società se non occupante un certo spazio, e più precisamente luoghi dello spazio».

La metafora del corpo esprime il carattere sociale della società, mentre quella architettonica del luogo mette in luce la spazialità dell'interazione sociale. La rappresentazione che ne esce è quella di un intreccio, di un dialogo continuo tra la metafora corporea e spaziale, tra i nessi sociali e fisici di una società. Questa visione è ben espressa in altri termini anche da Setha Low, che nelle sue ricerche mette in luce come la cultura di una comunità sia incessantemente spazializzata, ossia come i significati simbolici e le relazioni di potere si ritrovino impressi

²⁶ Per la traduzione letterale di tutti i termini scritti nella cartolina, cfr. Appendice.

nell'organizzazione spaziale. Allo stesso tempo, le strutture fisiche e le disposizioni degli spazi sociali contribuiscono a produrre e riprodurre specifiche direzionalità nell'interazione sociale, ossia orientano l'azione e la relazione tra i corpi (cfr. Low 1999).

Come per le società umane, anche l'analisi degli spazi domestici non può trascurare l'inscindibilità tra aspetti materiali e immateriali delle espressioni culturali. Le abitazioni, infatti, «sono fatte di pietre e di terra, di legno e di stoppie non meno che di operazioni e categorie dello spirito» (Cuisenier 1991 in Ligi 2003:115). In questo senso Stefano Allovio, nell'articolo *“Etnografie e patrimoni che scombinano”*, riflette sulla necessità di problematizzare la nozione di patrimonio culturale come inteso dalla Convenzione Unesco del 2003²⁷. Il sapere antropologico può contribuire a scombinare opposizioni concettualmente fuorvianti come quelli tra tangibile e intangibile. La pratica etnografica, infatti, dimostra come sia necessario superare questi binomi per ampliare gli universi simbolici di riferimento, e con essi le stesse categorie analitiche in ambito culturale. Allovio si appella proprio alle concezioni domestiche degli Zafimaniry descritti da Bloch per suggerire nuovi approcci analitici, vicini a quelli dell'Antropologia dello spazio e del paesaggio, in grado di assumere l'inscindibilità tra aspetti materiali e immateriali della cultura. La casa non è un contenitore, quanto una parte del processo di costruzione di umanità di chi la abita. La scelta dei materiali e le tecniche di edificazione parlano del paesaggio vissuto e sono intrecciati con la storia delle famiglie e dei contesti sociali (cfr. fig. 20). Dalla profonda lettura dell'architettura nativa zafimaniry Bloch mette in luce, dunque, l'impossibilità di distinguere la cultura materiale della casa e del legno dalla dimensione immateriale e simbolica. L'esempio delle case zafimaniry mostra bene come tra le case e i loro abitanti non ci sia soluzione di continuità. Per dirla con Staid (2021:12), «la casa è sempre parte della famiglia e la famiglia attraversa la casa».

Il libro delle case di Andrea Bajani (2021) racconta la storia di un uomo senza connotazioni individuali, chiamato Io nel romanzo, attraverso le abitazioni in cui ha vissuto. La sua identità emerge a poco a poco nel corso del libro dalla conformazione delle case e dalle caratteristiche delle stanze che Io ha attraversato. I suoi ricordi sono trattenuti dalle pareti delle case in cui ha vissuto. Altri ricordi, invece, fuoriescono attraverso i muri, le porte, i recinti. Sono quelli che non torneranno, ma che ugualmente segneranno la vita e la memoria di Io nella forma di spazi vuoti, interruzioni, oblii. Il lettore attraversa assieme a Io le soglie di molte dimore, le cui strutture reali raccontano le architetture interiori e le reti di relazioni di un uomo.

²⁷ Cfr. Unesco, *“Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale”*, conclusa a Parigi il 17 ottobre 2003, <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-IT-PDF.pdf>.



Figura 20. Sguardo dall'interno di una camera verso la corte, a casa della famiglia Zigabe, Cirunga

In *Elogio del margine*, una raccolta di scritti dell'attivista bell hooks, c'è un passaggio in cui lei racconta con parole suggestive l'estetica incorporata a casa di sua nonna Baba e l'importanza di questo vissuto per la sua formazione individuale:

«Questa è la storia di una casa. Ci hanno abitato in molti. È stata Baba, nostra nonna, a farne uno spazio in cui vivere. Era convinta che il nostro modo di vivere sia plasmato dagli oggetti, da come li guardiamo, da come occupano lo spazio intorno a noi. Era convinta che noi siamo plasmati dallo spazio. (...) La sua casa è il luogo dove apprendo a guardare le cose, dove imparo a muovermi nello spazio. In stanze piene di oggetti, affollate di cose, imparo a riconoscere me stessa. Lei mi porge uno specchio e mi mostra come guardare. Il colore di vino che ha fatto nella mia tazza, la bellezza delle cose di tutti i giorni. Circondati da campi di tabacco, le foglie intrecciate come capelli appese ad asciugare, multipli cerchi di fumo riempiono l'aria. Con un filo invisibile annodiamo rossi peperoni dal gusto robustamente piccante. Verranno appesi davanti a una tenda di merletto a prendere il sole. Guarda, mi dice la nonna, che cosa fa la luce al colore! Ci credi che lo spazio può dare la vita, o toglierla, che lo spazio ha potere?».

(bell hooks 2020b:57-58)



Figura 21. Vista sulla corte interna della casa della famiglia Zigabe circondata dalla vegetazione, Cirunga

Lo spazio è esperienza. Un paesaggio culturale è pensabile come una rete percettiva in cui le esperienze di chi abita si incontrano, si intrecciano, si smentiscono, si muovono, cambiano. Così, anche le abitazioni sono luoghi di conservazione o rimozione della memoria. In *Ecologia della cultura*, Tim Ingold paragona la casa ad una quercia: come gli alberi, le case modellano le storie di vita, interagiscono con le componenti umane e non umane con cui sono in relazione. Le case, come gli alberi, sono popolate da esseri viventi che con la loro presenza contribuiscono a plasmarne la forma (Ingold 2001:138). La costruzione dello spazio e l'azione di abitarlo orientano i nostri gesti e la nostra visione del mondo (cfr. fig. 21). La casa è il luogo di incontro tra spazio privato e spazio pubblico, tra luoghi soggettivi e collettivi, tra traiettorie personali e appartenenza ad una comunità.

Capitolo 4

COSTRUIRE UMANITÀ.

Ecosistemi, mente locale e pratiche dell'abitare

«Même le plus pauvre des hommes peut avoir sa maison».

(Diario di campo del 2 ottobre 2017, frase di Merci Zigabe, Cirunga)

4.1. Pensare per relazioni. La prospettiva ecologico-relazionale come cornice interpretativa

La nozione di casa costituisce un nodo concettuale da cui emerge il nesso inscindibile tra uomo e ambiente, cultura ed ecologia, società e paesaggio. Ogni casa si configura come un organismo generato dall'interazione tra esseri viventi umani e non umani, come uno spazio costruito intrecciando elementi visibili del paesaggio locale, ma anche saperi e gesti intangibili, tramandati e incorporati attraverso pratiche sociali. Analizzare il concetto di casa in prospettiva transculturale consente dunque di andare oltre l'opposizione dualistica degli esseri umani come «organismi biologici immersi in una rete di relazioni ecologiche e come persone sociali costituite all'interno di una rete di relazioni sociali» (Ingold 2001:46).

Nel libro *La casa Saami. Antropologia dello spazio domestico in Lapponia*, Gianluca Ligi ripercorre il processo di riflessione attorno alla nozione tanto complessa quanto essenzialmente umana che è l'abitare. La concezione occidentale di casa si fonda sul modello cartesiano di connessione logico-temporale tra un oggetto, la struttura fisica e materiale, e due tipi di azione umana, il *costruire* e l'*abitare*. Secondo questa visione, l'azione fisica sulla materia che crea il prodotto finito, ossia l'atto di costruire, è nettamente distinta dall'*abitare*, l'azione culturale che rappresenta lo scopo dell'azione di costruzione. Vivere in una casa significa comprendere dunque sia la sua edificazione materiale (da *habeo*, avere), sia l'azione simbolica di stare, essere, assorbire abitudini, incorporare costumi, apprendere un modo di stare al mondo (da *habitus*). Per molto tempo, e ancora oggi entro una prospettiva bio-culturale specifica, l'azione di costruire è stata ritenuta come prerogativa dell'umanità²⁸. In realtà, il punto essenziale non è dove tracciare

²⁸ Cfr. ad esempio le prime posizioni di Tim Ingold e il suo esempio comparativo tra la conchiglia del mollusco, la tana del castoro e la casa umana. Inizialmente Ingold affermava che ciò che distingue la tana del castoro e l'abitazione dell'uomo è l'intenzionalità, la progettualità, la rappresentazione dello spazio sul piano mentale prima che concreto e l'applicazione del pacchetto culturale assimilato cognitivamente. In realtà, è stato in seguito dimostrato che abbattendo alberi e costruendo dighe anche i castori progettano le proprie tane, e il modo di costruirle cambia a seconda dell'ecosistema in cui sono immersi. Le ultime

il confine tra animali e uomo, ma cosa si intende con questo confine. L'attività umana non avviene in modo sempre uguale e non si applica ad un supporto fisico neutro seguendo una traccia genetica omologata. Al contrario, le azioni umane del costruire e dell'abitare si formano in un campo relazionale, che comprende altri attori umani e organismi viventi, e accadono nell'ecosistema in cui chi abita è immerso. Come afferma Tim Ingold in *Ecologia della cultura*:

«Costruire, allora, è un processo che continua per tutto il tempo che un ambiente viene abitato. Non comincia con un progetto preformato, per finire con un artefatto finito. La “forma finale” non è che un momento passeggero nella vita di ciascuna forma, un momento in cui essa viene associata a un obiettivo umano e dissociata dal flusso continuo dell'attività intenzionale».

(Ingold 2001:138)

Risulta perciò necessario abbandonare la dicotomia natura-cultura e analizzare il nesso organismo-ambiente, adottando un punto di vista ecologico-relazionale che esprima la reciprocità non deterministica tra ambiente ed esseri umani (cfr. Ligi 2003:113-123; Ingold 2000, 2001). Il concetto di ecosistema è teoricamente efficace per far emergere l'interdipendenza tra organismi, società umane e ambiente di vita, per mettere in luce il nesso tra dimensioni biofisiche e socioculturali dell'esistenza umana (Ligi 2003:94). In questa prospettiva, lo spazio si configura non come mero supporto fisico delle azioni e relazioni umane, ma come parte della relazione sociale e culturale. Si tratta di un approccio alla cultura che non può prescindere dall'analisi dell'ambiente, e viceversa. Tale strategia interpretativa guarda al nesso società-ambiente come relazione reciproca, inscindibile, di interdipendenza (Ingold 2000, 2001; Descola 2021). Anche per l'analisi della nozione di casa, vediamo come sia centrale la nozione di ecosistema, perché permette di superare la separazione tra spazio domestico e ambiente naturale e di rimettere al centro dell'analisi le relazioni tra organismi e ambiente (Ligi 2003).

I luoghi lasciano un'impronta sulle persone che li abitano, canalizzando le relazioni sociali, economiche, politiche. Allo stesso tempo, le persone trasformano i luoghi vissuti attraverso pratiche sociali, processi di significazione simbolica, azioni di modificazione del territorio. La reciprocità del rapporto tra società e ambiente, tra spazi domestici ed ecologici, si configura come «una *relazione di interdipendenza* che coinvolge, nello stesso tempo, la sfera materiale e quella simbolica (ideativa, sensoriale) dell'attività e dell'esistenza umana» (Ligi 2003:23).

posizioni di Ingold (grazie anche all'influenza di Griffin, studioso dell'attività cognitiva animale) hanno abbandonato la dicotomia tra criterio progettuale (uomo che costruisce) e criterio istintuale (animale che costruisce), corrispondente all'opposizione concettuale tra cultura e natura, a favore di una prospettiva ecologico-relazionale (cfr. Ingold 2000; Ligi 2010).

C'è da prendere atto della complessità nell'esprimere e scrivere attorno all'esperienza dello spazio, ossia della compresenza del corpo e della mente in un punto geografico e in un contesto ecologico e culturale. Il senso dell'abitare, l'intreccio di significati concreti e simbolici racchiusi in una casa, in un luogo, non si può comprendere senza fare appello all'intuizione. La consapevolezza del legame tra geografie e vissuti (individuali o collettivi) richiama una sensazione provata ma apparentemente indefinita, che nelle nostre vite sta a cavallo tra il quotidiano e l'universale.

Per cercare di rendere quella condizione – corporea, mentale ed emotiva al tempo stesso – data dal fatto di trovarsi immersi in un luogo, Franco La Cecla utilizza l'espressione «mente locale» (La Cecla 2020, 2021). Attraverso queste due parole, cultura ed ecologia incontrano la nozione di località, tratteggiando una cultura dell'abitare che «consiste anche e soprattutto di tutti gli invisibili processi che possono confluire o meno nell'edificato» (La Cecla 2020:33). La mente locale indica quel modo umano di tenersi insieme con la natura, il «processo di adattamento tra un individuo, un gruppo e un luogo» (La Cecla 2021:65). Si tratta di un percorso complesso che coinvolge la sfera individuale e quella collettiva, le traiettorie identitarie, le pratiche incorporate, i saperi tramandati, le costruzioni culturali, le memorie, il senso di appartenenza o di esclusione. I luoghi diventano mappe delle esistenze degli abitanti che li vivono.

4.2. Architetture native. Pratiche, metodi, materiali dell'autocostruzione

Mi sono spesso confrontata con la mia famiglia congolese sui nostri diversi modi di vivere e di abitare la casa. Oltre agli strumenti teorici, anche le narrazioni attorno alla casa costituiscono dati essenziali per la ricerca. Chiacchierando su come si prepara da mangiare, quali stanze vengono abitate, da chi e in quali momenti del giorno, quali sono le azioni quotidiane che vengono svolte in casa, si possono cogliere rappresentazioni e concezioni simboliche sullo spazio domestico. Al tempo stesso, è possibile per chi fa ricerca provare lentamente ad assumere una nuova visione del mondo, differente da quella del contesto di provenienza. Una delle discussioni più frequenti con gli amici congolesi riguardava l'idea radicata che in Europa anche le persone più povere potessero disporre di molti soldi e di una bella casa. Per cercare di decostruire questa falsa rappresentazione, mi sono servita tante volte dell'esempio abitativo, raccontando che la maggior parte della popolazione in Italia non ha case di proprietà e che gli

affitti sono alti, tanto da impegnare spesso gran parte degli stipendi mensili. L'edilizia è soggetta a regole molto rigide, per cui l'autocostruzione è pressoché impraticabile. Il diritto alla casa, pur rappresentando un valore generale dell'ordinamento italiano, spesso non è garantito proprio perché le case sono spazi privati e vengono trattate come merci, prodotti, servizi a pagamento²⁹. Queste informazioni suscitavano lo stupore dei miei interlocutori. Come mi ha detto un giorno Merzi Zigabe mentre portavamo al pascolo le capre, nel Bushi anche il più povero degli uomini può avere la sua casa: basta accumulare i materiali e costruirselo, magari chiedendo l'aiuto ad amici e vicini di casa.

Le aree rurali nel Bushi sono puntellate da insediamenti, villaggi, paesi quasi interamente autocostruiti. Le abitazioni sono messe in piedi da chi le abita. Dinamismo creativo, recupero di materiali sintetici insieme a supporti e fibre vegetali, antichi saperi sulle architetture native: la mescolanza di questi elementi forma un bagaglio di conoscenza locale sulla costruzione fai-da-te di uno spazio domestico. Si tratta di una tecnologia che combina la trasmissione di tradizioni costruttive autoctone con l'introduzione di nuovi materiali sintetici e industriali, la diffusione di modelli domestici occidentali attraverso i media, il recupero di materiali a disposizione per minimizzare le risorse.

La pratica dell'autocostruzione è un fenomeno ampiamente diffuso nel mondo, in particolare nelle grandi metropoli, e avviene molto spesso su terreni occupati abusivamente. È stato stimato che più di due miliardi di abitanti a livello globale vivano in *slum* e insediamenti abusivi. Il fenomeno dell'edilizia informale è legato ai processi di crescente urbanizzazione che riguardano soprattutto gli stati caratterizzati da forti disuguaglianze socio-economiche. L'occupazione spontanea degli spazi abitativi rappresenta una risposta delle popolazioni inurbate di fronte alla carenza di risorse, di pianificazioni edilizie, di programmi di inserimento a livello statale. Di fronte ad un simile vuoto, le persone si inventano un nuovo "potere di abitare". La città di Bukavu è un esempio lampante di urbanizzazione incontrollata: il suo spazio urbano è costituito in gran parte da una periferia dilagante. Le sue strade sono un groviglio di vicoli e pertugi sterrati, che si insinuano tra ammassi di lamiere, accampamenti creati con materiali di recupero, mercati abusivi che sorgono negli anfratti tra le baracche.

²⁹ Nel romanzo *L'acqua del lago non è mai dolce*, Giulia Caminito racconta la storia di Gaia anche attraverso la continua negazione del suo diritto all'abitare nell'Italia tra gli anni Ottanta e Duemila. Il libro si apre descrivendo gli sforzi della madre per strappare alle erbacce, alle siringhe e agli scarafaggi uno spiazzo abusivo in cemento e renderlo abitabile. La storia familiare prosegue con una sorta di esilio abitativo dalla città, da dove la famiglia viene indirettamente espulsa, come scoria sociale, attraverso le manifestazioni di rifiuto e indifferenza degli inquilini di un palazzo romano. Il romanzo descrive bene come la geografia possa essere ostile nel proprio stesso paese, e come le storie di molte famiglie siano fatte anche di case negate.

Per ciò che riguarda le abitazioni delle zone di collina attorno a Bukavu non si tratta propriamente di edilizia informale, quanto di processi di autogestione territoriale, di autonomia nella costruzione e gestione delle architetture domestiche. Di solito le case sorgono nelle parcelle di proprietà dei capifamiglia, ma l'edificazione delle abitazioni avviene in modo spontaneo, progressivo e non regolamentato. Abbiamo visto come nelle aree rurali coesistano diverse forme abitative che variano dalle architetture native della *musongya* e della *bandamusongya*, fatte esclusivamente con materiali vegetali e organici, alle *maisons améliorées*, di introduzione più recente, costruite con assi in legno lavorato, in mattoni laterizi³⁰ o in cemento (cfr. fig. 22). Queste tipologie architettoniche sono spesso combinate tra loro nella stessa parcella, e ne esistono diverse varianti, di cui la più comune è una forma di casa a pianta rettangolare con i muri in legno e terra e il tetto in lamiera (cfr. fig. 23).



Figura 22. Nella parcella di *papa* Zigabe vista da uno dei campi domestici si nota a sinistra una *maison améliorée* in legno, a destra una *bandamusongya* utilizzata come ricovero notturno per le mucche

³⁰ In alcune aree rurali, soprattutto in corrispondenza di terreni paludosi (come ad esempio nelle *marais* di Nyangezi), si costruiscono forni per la cottura dei mattoni laterizi, fabbricati con impasto di argilla e acqua. Raramente utilizzati per la costruzione di case in zona rurale (tranne che per edifici istituzionali o sanitari), essi sono venduti per l'edilizia in città.



Figura 23. Due case in terra a pianta rettangolare, una con il tetto vegetale e l'altra in lamiera, Cirunga

Nella percezione locale esistono delle gerarchie tra i materiali utilizzati. Un'abitazione con pareti in cemento o mattoni in terra, ad esempio, è segno di maggior stabilità economica e durevolezza del nucleo abitativo (ma è piuttosto rara nei villaggi di collina), seguita dalla casa costruita con assi di legno lavorate ricavate da tronchi d'albero. Le case in terra con tetto in paglia, foglie di banano o lamiera sono le più comuni. Le *basongya* tradizionali sono generalmente indice di povertà e vengono costruite nella speranza di riuscire a racimolare un po' di soldi per acquistare la lamiera e il legno e costruire una nuova casa, come racconta anche papa Zigabe descrivendomi la storia delle abitazioni costruite nella sua parcella:

Angela – (...) Vous étiez en train de me raconter, l'autre fois, des maisons. Alors, cette parcella, elle n'était pas comme ça. Vous m'avez dit que vous avez construit les maisons après.

Zigabe – C'est progressivement. Je suis arrivé ici, j'ai installé la première maison, je disais, il y avait seulement les champs. Et une petite bananeraie. Alors, je suis arrivé et j'ai installé la première maison. C'était une cabane. Ce que je disais. Après avoir mis la cabane, parce que ce n'est pas aussi où je vivais. Je vivais dans la famille avant que je n'aie ma propre parcella. Je vivais à côté, dans la famille, là en haut.

A – Donc ce n'était pas ici la cabane? Ce n'était pas dans cette parcella?

Z – Non, la cabane, j'avais une case quelque part avant de me marier, je peux dire dans l'enclos de la famille, avant le mariage. C'est là où je m'étais marié. Alors quand j'étais marié je devais avoir un chez moi. Voilà. Je devais sortir de l'enclos de mon grand frère pour habiter ma propre parcella. C'est là que j'ai commencé par partir une cabane. Après la cabane j'ai parti une case. J'avais démoli ma case qui existait chez mon grand-frère, et je suis venu la reconstruire ici.

A – Ah, vraiment?
Z – Oui.
A – Et donc c'est cette case, où on est maintenant?
Z – Ça? Non. Celle là était battue en boue.
A – En boue, une *bandamusongya*?
Z – Non *bandamusongya*, il y avait une case où se trouvait les tôles, mais les murs c'était en terre.
A – Ah, ok. Mais ça n'existe pas maintenant?
Z – Non, je l'ai démolie quand je devais construire celle-ci où nous sommes.
A – Donc elle était ici mais après vous l'avez démolie?
Z – Oui, quand j'ai voulu améliorer j'ai démolie celle là en terre et j'ai construit alors en matériaux semi-durables.
(Conversazione con papa Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

L'elemento vegetale è la materia principale secondo la tradizione costruttiva locale. Le tipiche abitazioni indigene chiamate in mashi *basongya* sono costituite da una struttura in legno autoportante e interamente rivestite di erbe di savana. I pali dell'intelaiatura e gli arbusti intrecciati che formano le pareti erano tradizionalmente fissati da corde fabbricate in corteccia secca e fibre ottenute dalle foglie di banano. Si tratta di una pratica diffusa in gran parte dell'Africa rurale: «tronchi d'albero, rami e paglia (congiuntamente alla terra sia cotta che cruda) sono i classici elementi costruttivi utilizzati quasi ovunque. Il raro impiego della pietra fa sì che si possa parlare di un uso universale, nel continente africano, del vegetale come materiale di costruzione» (Allovio 1994:352). Nel Bushi di oggi, tuttavia, alcune risorse vegetali cominciano a diventare difficilmente accessibili. Con la progressiva scomparsa dei bananeti, ad esempio, le corde vegetali che un tempo erano ricavate dalla corteccia dei fusti della pianta (*birere*) scarseggiano e iniziano ad essere rimpiazzate dagli spaghi plastificati. Spesso, inoltre, si cerca di economizzare sul legno, che costituisce la risorsa più costosa e importante nell'ambito dei materiali costruttivi vegetali. Anche se può sembrare paradossale, infatti, gli alberi disponibili gratuitamente scarseggiano, a causa dell'intensa deforestazione e della delimitazione del Parco Kahuzi-Biega. Solo negli ultimi anni, grazie alla sensibilizzazione circa la coltura di piante agroforestali, il legno sta tornando ad essere più reperibile per la popolazione indigena.

Anche terra e fango sono elementi costruttivi spesso definiti “tradizionali”, perché di utilizzo antico, versatile e accessibile a tutti. Assieme alla paglia e ad altri supporti vegetali essi costituiscono i materiali più utilizzati per la costruzione di case negli ambienti rurali, ma trovano anche nuove applicazioni in molti quartieri informali urbani. Essi, infatti, si trovano ovunque e a costo quasi nullo. L'edificio in terra è visto generalmente come meno effimero e deperibile rispetto alla casa in paglia, per cui viene di solito realizzato in condizioni di maggiore stabilità economica. In particolare, le abitazioni in terra sono perlopiù adibite a cucina perché meno infiammabili rispetto alle case in paglia. Nella sezione “*African way, autocostruzione e*

creatività” del blog di *Taxibrousse*, l’architetto Federico Monica fa una breve panoramica della tecnica costruttiva con terra e fango. Si tratta di un metodo molto diffuso nei paesi africani dove il legno è reperibile: esso è indicato con una varietà di espressioni (*mud & wattle*, *mud & stick*, *daub*, *bois-torchis*, Banco in Africa Occidentale, Chika sull’altipiano etiope ed eritreo) che si riferiscono ad un sistema comune di costruzione di un telaio strutturale in legno tamponato con pani in terra (Monica 2019a). Come spiega Monica:

«Ogni area geografica o villaggio ha sviluppato soluzioni particolari in cui al semplice fango vengono mischiate in percentuali diverse fibre vegetali come pula di riso, pula di miglio fermentata, fili d’erba sminuzzati, paglia essiccata o residui di lavorazioni alimentari come la birra artigianale che hanno la funzione di inerte e di saldatura collaborante specialmente in intonaci e pavimentazioni. Un’altra diffusissima soluzione vede l’aggiunta all’impasto di materiale organico come sterco di bovini, ovini o cammelli, anche in questo caso per aumentarne la resistenza e la compattezza. In alcune regioni si utilizza, per gli elementi che richiedono particolare solidità, una percentuale di terra raccolta dagli immensi termitai; alcune ricerche di università locali valutano che questi terreni abbiano resistenze quasi paragonabili a leganti classici come calce e cemento».

Negli ultimi anni le pratiche costruttive tradizionali nel Bushi rurale si stanno trasformando, sia a causa dell’introduzione di nuovi materiali edili come la lamiera e il cemento, sia per l’influenza di modelli domestici di tradizione europea³¹. Con il progressivo passaggio da un modello agricolo di sussistenza a coltivazioni specializzate destinate alla vendita, alcuni abitanti del Bushi iniziano a disporre di denaro da investire nell’acquisto di nuovi materiali edilizi. Alcuni agricoltori del *groupement* di Bugobe, ad esempio, mi spiegano come si sono comprati i fogli di lamiera per rivestire i tetti delle loro case grazie allo sfruttamento agricolo delle aree paludose a valle:

Heureuse – [Traducendo la conversazione in mashi] Et grâce a ce marais, parce que le marais fertilise, tu peux faire en trois saison, même en saison sèche on peut cultiver. Ils ont eu même la possibilité de s’acheter des tôles pour les maisons. Je vais te montrer ça... Parce que leur maison avant était faite en herbe.

Cirimwami Muhaya – En herbe.

Angela – Ok.

H – Maintenant pour le moment ils ont transformé, c’est grâce à ces marais aussi. Ils ont mis les maisons en planches avec des tôles. (...) Ils s’achètent, c’est grâce à l’agriculture. Ils trouvent de l’argent après la vente et puis ils achètent des quoi, des tôles. Celles ne s’avaient pas avant. Il n’y avait pas des maisons en tôle au village. Rien. Mais pour le moment tu peux compter déjà quatre, cinq, six...

(Conversazione con Cirimwami Muhaya, Mugisho Alphonse e Richard Matabaro, con la mediazione di Heureuse Degembya, del 4 agosto 2017, Bugobe)

³¹ Come descritto anche nel primo capitolo, ad esempio, in alcuni nuclei abitativi la casa riservata al capofamiglia (*munene*) tende ad essere rimpiazzata con uno spazio chiamato in francese *salon*, a pianta rettangolare, costruito di solito in legno o in cemento, arredato con divani e tavolini di stile occidentale. Se la famiglia se lo può permettere, le camere dei genitori e dei figli sono separate dagli altri spazi della casa.

Oggi la lamiera ondulata comincia a diffondersi nei villaggi in modo consistente e sta rimpiazzando le coperture delle case fatte con erbe di savana, foglie o corteccia di banano. Se si sale in cima a una collina e si guarda il panorama dall'alto, si potrà vedere una miriade di lamine di metallo che brillano al sole là dove ci sono i tetti delle case.

«Indubbiamente l'invenzione di questo materiale rappresentò una vera e propria rivoluzione epocale, soprattutto in contesti tropicali con forti piogge. Fino ad allora le coperture infatti erano realizzate o con i tradizionali sistemi vegetali (tetti in paglia) o con tegole di legno, materiali che deperiscono rapidamente dopo poche stagioni e che richiedono una continua manutenzione. La lamiera ondulata oltre a rendere un tetto perfettamente impermeabile all'acqua è leggera, facilmente trasportabile, semplice da installare e relativamente economica: un sogno di modernità che la rende, ancora oggi, un elemento diffusissimo e difficilmente sostituibile».

(Monica 2019b)



Figura 24. Facciata della casa in cemento della famiglia Zigabe, dove si trovano le camere da letto e la sala, Cirunga

Anche il cemento negli ultimi anni sta invadendo il continente africano, cambiando rapidamente il volto delle città. Il grado di resistenza e durevolezza di questo materiale lo rende sempre più ambito, in quanto non richiede la manutenzione delle case costruite con tecniche tradizionali (cfr. fig. 24). Il cemento inizia ad essere considerato dai nativi il nuovo simbolo della modernità urbana, nonostante il suo utilizzo incontrollato comporti effetti nefasti a livello di impatto ambientale e trasformi sensibilmente l'estetica abitativa locale (cfr. Monica 2021). I modelli architettonici europei e occidentali stanno rimpiazzando le architetture native secondo l'imporsi di logiche egemoniche di abitare (Favole 2016). Di fronte a questi importanti cambiamenti, sarebbe interessante approfondire l'estetica nativa del paesaggio abitato, nella speranza che tra qualche anno la bellezza perduta non lasci il posto a spaesamento e angoscia territoriale (Vallerani 2005)³².

4.3. Travaux en cours. Appunti etnografici sulla costruzione di alcune architetture tradizionali shi

Le case vegetali sono costruite di solito durante la stagione secca, quando la pioggia non può ostacolare il lavoro e bagnare i materiali. Per mia fortuna, a settembre 2017 ho avuto l'opportunità di assistere a due momenti di realizzazione di una casa, nonostante la stagione delle piogge fosse già cominciata. Trascorrendo due mezze giornate assieme ai costruttori di Lurhala e di Mudaka, ho potuto raccogliere molti dati etnografici sulle pratiche e sul lessico shi legato all'edificazione della *musongya* e della *bandamusongya*. Gli appunti che seguono vorrebbero essere una sintesi tra il materiale scritto e registrato sul campo in formato sonoro, fotografico e audio-video e alcune fonti d'archivio³³.

³² La questione sulla sostenibilità socio-ambientale è naturalmente molto complessa. Da un lato, la diffusione del cemento ha a che fare con l'egemonia culturale dei modelli abitativi occidentali ed è legata alla speculazione economica delle multinazionali del settore edile. Dall'altro lato, il cemento è un materiale ricercato dalla popolazione indigena per la sua durevolezza e per molti altri motivi che hanno a che fare con la convenienza e lo sviluppo locale. Nell'area di Cirunga e in altre zone attorno al lago Kivu, ad esempio, ci sono giacimenti di pietre adatte all'edilizia in continua crescita. Molte famiglie stanno convertendo i campi, che ormai rendono pochissimo, in miniere estrattive. Queste attività permettono ai proprietari nativi e ai minatori che ci lavorano di generare nuovo reddito, utilizzato in molti casi per la scolarizzazione dei figli.

³³ I dati riassunti in questo paragrafo sono stati raccolti nel corso di due giornate di campo. Il 7 settembre 2017, a Lurhala, ho assistito alle fasi iniziali di costruzione di una *bandamusongya* in una parcella privata di Lurhala. Il 13 settembre 2017 ho partecipato al processo di copertura in paglia di una serie di *basongya* costruite in occasione di una visita del *Mwami* locale a Mudaka.



Figura 25. Un gruppo di costruttori dopo aver scavato i buchi per i pali della circonferenza di una futura *bandamusongya*, Lurhala



Figura 26. Materiali vegetali per la costruzione di una casa a Lurhala, tra cui le circonferenze di canne intrecciate (*chizizi*)



Figura 27. Materiali vegetali per la costruzione, tra cui pali portanti in legno, intrecci in canna comune per pareti e *chizizi*, assemblaggio di erbe di savana per il tetto, Lurhala



Figura 28. L'ultimo anello in canne intrecciate da porre in cima al tetto della *bandamusongya*, Lurhala

Il diametro della pianta circolare di una casa vegetale è di solito compreso tra i 3 e i 5 metri. Le prime fasi della costruzione di una *musongya* e di una *bandamusongya* sono simili, perché consistono nella preparazione del terreno (*kutwa chiriba*): si pianta il palo centrale (*kuhira omurhi omukarhi*), che in mashi si chiama *ngusi*, si traccia la circonferenza della casa, si scavano dei buchi (*kuhumba mina*) a una distanza regolare tra i 20 e i 30 centimetri (cfr. fig. 25), si inseriscono i pali portanti nei fori del terreno (*kugwika*). Si procede poi con l'appoggiare un cerchio di canne intrecciate (*chizizi*) in cima ai pali che formano la circonferenza, collegandoli alla base del tetto. Il *chizizi* funge da collegamento tra l'intelaiatura lignea delle pareti e i rami che formano la struttura del tetto (*makomba*) congiungendosi in cima al palo centrale. Altre di queste circonferenze intrecciate vengono fissate in progressione ai pali che sostengono il tetto (cfr. figg. 26, 27 e 28). La travatura di base dell'abitazione è così completata. L'orditura orizzontale viene realizzata con una serie ortogonale di elementi vegetali più sottili e flessibili (rami di eucalipto o canne vegetali di vario tipo), che si intrecciano ai pali verticali. L'azione di formare lo scheletro sottile delle pareti è detta *kubarata*.



Figura 29. Intelaiatura lignea superiore di una *musongya*, Mudaka



Figura 30. Intelaiatura e tetto di una *bandamusongya* prima dell'applicazione dei pani di terra alle pareti, Lurhala

Se la casa che si sta costruendo è una *musongya*, l'edificazione continua con la stesura dei rotoli di paglia per la copertura, già preparata a terra in fascine intrecciate (*kujira nzimbo*).

L'intelaiatura così ottenuta è ricoperta di paglia, costituita da erba essiccata (*nshadu*), erba di palude (*lushaha*), graminacee allugate (*mishushu*). Prima si riveste tutta l'ossatura in legno e arbusti con fasci d'erba. Poi si effettua una seconda copertura, ottenuta applicando strati di erba assemblati a terra, procedendo per gradini, dalla cima al fondo della struttura. Le balle di erba sono fissate all'intelaiatura utilizzando una corda legata ad un grosso ago in legno. Una persona all'esterno della capanna infila la corda all'interno, facendola scomparire sotto gli strati di paglia. L'ago è ricevuto da una persona posta all'interno, che ripete l'operazione passando la corda all'esterno, e così via. L'operazione di fissaggio della paglia ai pali di legno assomiglia molto all'atto di cucire un tessuto³⁴.

(Appendice, *Fasi di costruzione di una musongya e terminologia mashi relativa alle tecniche di architettura nativa*)

Quanto alla *bandamusongya*, una volta creata la gabbia strutturale (cfr. fig. 30), si procede alla *mise en boue* (*kujira bijondo*, l'azione di mettere il fango alle pareti) attraverso il tamponamento con pani di terra mescolata a paglia e acqua (*bijondo*).

³⁴ Cfr. figg. 31-37.



Figura 31. Costruzione di basongya in occasione di una visita del Mwami, Mudaka



Figura 32. Applicazione della paglia per la copertura di una musongya, Mudaka



Figura 33. Fase di fissaggio delle fascine di paglia tramite cucitura dall'interno all'esterno, Mudaka



Figura 34. Uno dei costruttori riceve e passa all'esterno l'ago di bambù con la corda per fissare la paglia che ricopre l'abitazione, Mudaka



Figura 35. Ago in bambù e corda in fibra di banana utilizzati per il fissaggio della paglia di copertura, Mudaka



Figura 36. Parte superiore in fase di copertura, dettaglio, Mudaka



Figura 37. A Mudaka la costruzione delle *basongya* per il *Mwami* è terminata

Le *basongya* erano tradizionalmente abitazioni mobili. Soprattutto in passato, le capanne venivano trasportate per diversi motivi, che potevano essere religiosi, come ad esempio la disapprovazione degli spiriti degli antenati, o sanitari, come in caso di invasione di ratti, parassiti, o malattie ricorrenti. Altre ragioni erano di natura socio-economica e politica, ad esempio conflitti con il vicinato o con il capo locale presso il quale il capofamiglia prestava servizio. Non si trattava dunque mai di motivi legati ad uno stile di vita nomadico, quanto a specifiche ragioni contingenti. Se la capanna non era troppo pesante, un gruppo di uomini la sollevava estraendo i pali di legno dalla terra. Le parti che avrebbero potuto disfarsi durante il trasporto venivano legate. Sul nuovo sito, si livellava il terreno e si scavava il nuovo canaletto rotondo della circonferenza desiderata, per poi risollevarlo, aprire e depositare la capanna a terra. Nel caso in cui la *musongya* fosse troppo pesante, la paglia di copertura veniva divisa dalla struttura portante in legno e arrotolata in fasci trasportabili separatamente (Colle 1971).

La durata della struttura di una casa vegetale è in media di una quindicina d'anni, ma la paglia del tetto va rinnovata ogni anno. Quando l'erba invecchia e comincia a crollare, essa viene rinnovata con qualche aggiunta progressiva, oppure il tetto viene completamente disfatto e

ricostruito con erbe nuove. La raccolta delle erbe di savana (*bukere*) avveniva in luoghi precisi, dove gli steli crescevano molto alti, in luoghi spesso lontani qualche ora a piedi dai villaggi.

4.4. Costruzione come momento sociale e produzione di umanità

La costruzione di una casa nel Bushi rurale rappresenta un processo rituale per la comunità: si tratta tradizionalmente di un momento collettivo, in cui i ruoli e i gesti sono ben distinti. Il proprietario della futura casa si occupa di preparare tutto il materiale necessario all'edificazione e lo dispone all'interno del suo *enclos*. Il *kasiksi*, la birra tradizionale ottenuta dalla spremitura delle banane, rientra tra gli elementi indispensabili, con cui i vicini e gli amici che contribuiscono alla costruzione vengono ricompensati. Potremmo dire che il *kasiksi* sia un vero e proprio mezzo rituale che rinsalda il vincolo solidale tra i partecipanti.

Nel brano di intervista che segue Pierre-Chanel e *papa* Kabohozo ricordano il momento della costruzione dell'ultima *bandamusongya* della famiglia Zigabe, mettendone in luce la dinamica collettiva:

Pierre-Chanel – On commence à acheter la boisson. Alors nous avons acheté cinq bidons, on passe maison par maison pour l'invitation...

Kabohozo – Pour l'information.

PC – Pour l'information. On dit: «Demain nous construisons notre maison, venez-nous en aide, s'il vous plaît». Et demain matin il y aura plus de 50 personnes ici! Même plus de 100, il y en aura! Alors on va...

K – [Con enfasi] La solidarité!

PC – On va, on va, on va essayer d'abord de préparer le terrain, certains, quelques uns vont vers...

K – Ils partent chercher des herbes.

PC – Dans la savane, ils partent couper les herbes, l'herbe ici [indicandola]. Alors, d'autres restent en train de bricoler la maison, là où ils vont poser des herbes, les femmes sont chargées du transport des herbes. Les jeunes sont chargés...

K – De couper.

PC – Du fauchage, ils vont faucher. Les vieux sont chargés...

K – De les mettre sur, de les mettre sur...

PC – De la construction, la mise sur la maison.

K – Les femmes sont chargées d'aller à porter les herbes qui ont été coupées par les jeunes...

PC – Par les jeunes, et les vieux sont ceux qui sont en train de mettre l'herbe sur la maison.

Angela – Donc chacun a son rôle!

K – Son travail!

PC – Chacun a son rôle. Alors, avant d'aller vers les champs pour, donc, faire la savane, pour faucher l'herbe, il y a une petite boisson qu'on apporte... on l'appelle *muyeye*.

A – *Muyeye*?

PC e K – *Muyeye*.

A – C'est...?

PC – C'est, c'est une boisson prise avant la construction. C'est comme pour goûter!

K – C'est la première, c'est la première boisson qu'on prend, qu'on consomme, qu'on consomme quand on débute la construction.

PC – Oui, oui, on peut débiter la construction...

[PC e K parlano spesso uno sopra l'altro per la foga e la passione che suscita l'argomento]

A – C'est pour partager, alors?

K – C'est pour partager!

PC – Tu partages d'abord ensemble avec tous ceux qui sont les gens présents. Alors, les autres qui viendront après attendront jusqu'à la fin de la construction.

K – [Sovrapponendosi] Jusqu'à, jusqu'au finissage.

A – Ah, voilà!

PC – Ok, c'est ça. [Con tono evocativo, per farmi immaginare la scena] Alors, on commence à construire, les jeunes sont en train de faucher l'herbes, les femmes sont en train de la transporter, les vieux sont en train de construire. À la fin on peut réaliser que l'herbe qui est déjà stockée est déjà suffisante pour finir la maison. Là, alors, on informe ceux qui sont en train de faucher l'herbe que l'herbe est déjà... suffisante! Alors ils viennent, ils observent comment les vieux sont en train déjà de conclure. Ils mettent un terme et on apporte la boisson, s'il y a aussi à manger on apporte à manger, généralement des patates douces et des haricots. Alors on se partage la nourriture et chacun s'en va.

A – Wow.

PC – C'est que, généralement, les activités, lorsqu'il y a eu construction, les activités de plusieurs gens sont paralysées.

K – Les activités champêtres.

[Le voci si sovrappongono]

A – Parce que c'est le jour de la construction de la maison?

K – Oui!

PC – Et c'est une solidarité, une solidarité encouragée.

(Conversazione con Pierre Chanel Zigabe, *papa* Bernard e *papa* Kabohozo del 17 agosto 2017, Cirunga)



Figura 38. Trasporto di erbe di savana per la copertura delle *basongya*, Mudaka



Figura 39. Trasportatori di bukere che si avvicinano, Mudaka

Dalla conversazione emerge come la costruzione della casa shi sia un processo antropopietico di creazione di relazioni all'interno della comunità, in cui ogni partecipante ha un ruolo preciso, determinato anche dalla differenziazione di genere nelle attività (cfr. figg. 38 e 39). La casa è una costruzione simbolica e materica, fatta di materiali dati dal paesaggio in cui siamo immersi, immaginata attraverso i linguaggi, le relazioni, i significati del tessuto culturale in cui ci muoviamo. Come mette in luce Gianluca Ligi, «studiare *forme di case* significa sempre studiare, più o meno direttamente, delle *forme di umanità*» (Ligi 2003:115).

Parlare di case significa parlare di un incessante intreccio tra senso geografico, immersione in un paesaggio, percezioni identitarie intime e collettive, costruzione di un noi attraverso significati che si trasformano continuamente. Raccontare le case e farsele raccontare da altri implica un passaggio costante dall'io al noi, perché il senso dell'abitare non si distingue dal processo continuo di costruzione culturale. Come scrive Remotti (1993a:44-45), «la cultura è un abitare, un intervento modificatore dello spazio e dei corpi che lo abitano mediante la produzione di 'abiti' (di costumi, di *mores*), i quali conferiscono a corpi e ad animi un'impronta, uno stile, una foggia, una forma particolare di umanità».

L'intellettuale afroamericana bell hooks, in un articolo intitolato "*Casa. Un sito di resistenza*", racconta come le case delle famiglie nere abbiano rappresentato durante la segregazione razziale negli Stati Uniti dei luoghi dove nutrire lo spirito, ritrovare se stessi, creare una comunità di resistenza. Come scrive l'autrice, «lavorare per creare un focolare domestico che ci confermasse nella nostra umanità, nella nostra nerezza, nel nostro amore reciproco, era una forma di resistenza necessaria» (bell hooks 2020:37). La casa, in questo senso, diventa un modo possibile per immaginare e realizzare forme nuove di umanità rispetto ad uno spazio esterno discriminante. Ecco come, seguendo Franco La Cecla, fare mente locale significhi non solo espressione della facoltà di abitare, ma sia anche un augurio, una «possibilità di riabitare il mondo in modo nuovo, intelligente, utilizzando le risorse che oggi abbiamo e salvando quelle che ci sono rimaste» (La Cecla 2020:25).

Abbiamo visto come il concetto di casa in senso antropologico si presti bene per sostenere una prospettiva ecologico-relazionale della cultura, che guarda all'essere umano in modo non dualistico (essere biologico-essere culturale) ma immerso in una rete di relazioni ecologico-sociali (Ingold 2000, 2001, 2019; Ligi 2003; Descola 2021). L'abitare si configura proprio come un insieme di processi storicamente e geograficamente determinati in cui l'uomo interagisce con i suoi simili, con gli altri esseri viventi e con il paesaggio che lo circonda. Se, come scrive Franco La Cecla (2020:139), «noi siamo carne e geografia», così le società e le culture umane sono sempre spazializzate, e le impronte lasciate da uomini e ambienti sono reciproche. In questa continua interazione tra uomo ed ecosistema, su cui si fonda l'idea di abitare, il processo del costruire, del fare casa, avviene in modo incessante, coinvolgendo la dimensione materiale e quella simbolica al tempo stesso.

Capitolo 5

PRESENZE VEGETALI.

Immersione tra i significati culturali del bananeto domestico nel paesaggio simbolico dei Bashi

Dopo decenni di comunità con le piante, mi sembra di percepirne la presenza non solo in ogni luogo del nostro pianeta ma anche nelle storie di ognuno di noi.

(Mancuso 2020:11)

5.1. All'inizio della storia. Guardare agli intrecci tra comunità umane e vegetali

All'inizio di ogni storia umana c'è una pianta. È un fatto inevitabile perché, come sostiene Stefano Mancuso³⁵, le piante rappresentano la quasi totalità della vita sulla terra. Se il mondo animale costituisce un misero 0,3% della biomassa globale, le piante sono l'85%. La comunità vegetale è ubiqua e smisurata, protagonista della storia del nostro pianeta, e da essa dipende la vita sulla Terra (Capra, Mancuso 2019; Mancuso 2019, 2020).

In *La nazione delle piante* Stefano Mancuso compie un esercizio straordinario di ciò che Ernesto De Martino (1977, 2007, 2013) avrebbe definito etnocentrismo critico, estendendolo però alle altre specie viventi, in particolare alle piante. Secondo il neurobiologo vegetale, infatti, l'importanza delle piante per la nostra esistenza dovrebbe spingerci ad immergerci nella prospettiva vegetale e al ribaltamento delle categorie umane di rappresentazione del mondo molto più di quanto non siamo abituati a fare. Di contro, la specie umana sembra avere scarsa consapevolezza e stima del mondo vegetale, attuando quotidianamente un processo di rimozione della presenza delle piante e della relazione con la comunità verde.

Partendo dunque dall'idea che le piante «sono dappertutto e le loro avventure si intrecciano inevitabilmente alle nostre» (Mancuso 2020:12), quella che cercherò di sviluppare nei capitoli seguenti è la storia dello scambio intessuto tra la comunità nativa delle colline del Bushi e i bananeti che ne popolano le alture. Come vedremo, il bananeto è infatti una presenza molto importante dello spazio abitato e attorno ad esso si svolgono gesti e attività che contribuiscono a

³⁵ Tra i più grandi studiosi di forme vegetali, Mancuso è direttore del Laboratorio Internazionale di Neurobiologia Vegetale (LINV) dell'Università di Firenze, membro fondatore dell'*International Society for Plant Signaling & Behavior*, oltre che straordinario divulgatore e autore di molti libri sulle piante tradotti in tutto il mondo.

plasmare l'universo simbolico shi. Il legame tra la comunità umana e la comunità vegetale, che oggi si sta profondamente trasformando, sarà il centro di questa storia, che è una delle molte possibili, ma che ha rappresentato per me un'interessante prospettiva per esplorare le narrazioni ecologiche e culturali dei miei interlocutori. Ascoltare i racconti locali sul banano, una pianta che viene abitualmente associata all'idea di casa nativa, mi ha permesso di assumere una prospettiva particolare attraverso cui immergermi nelle trasformazioni sociali del paesaggio e le percezioni dei suoi abitanti (cfr. figg. 40 e 41).

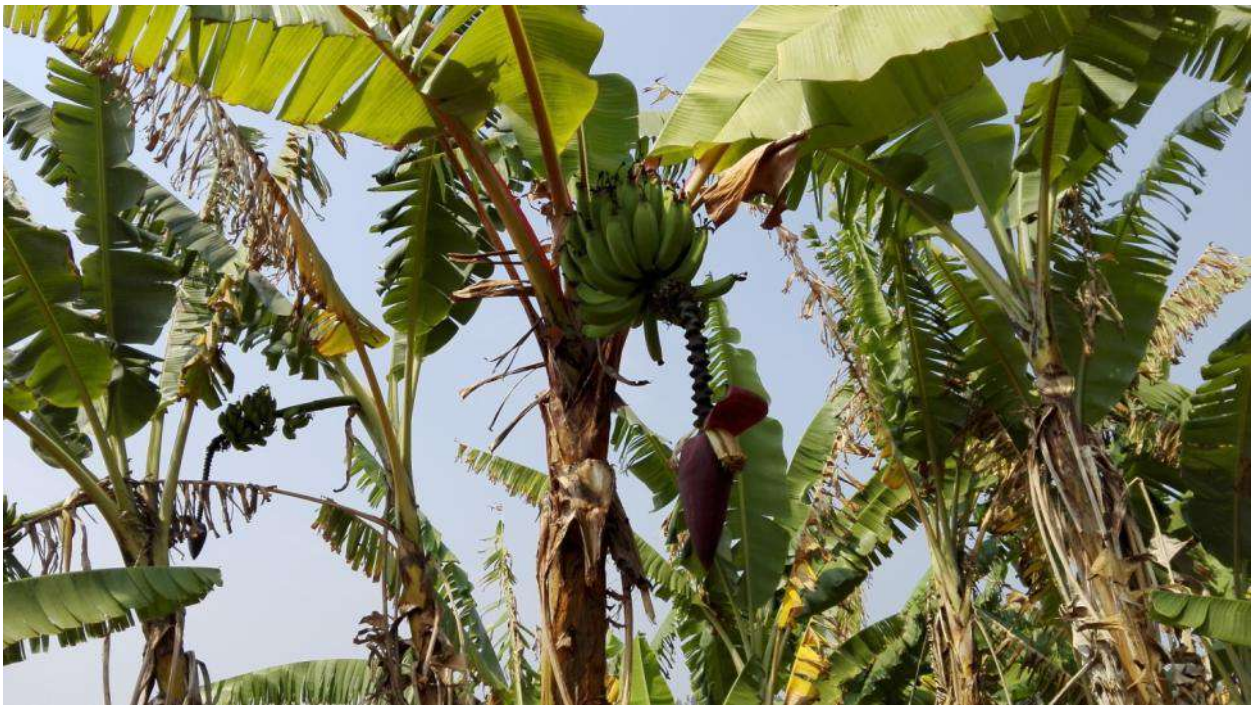


Figura 40. Pianta, fiori e frutti di banano, Nyantende

Anche se potrebbe sembrare un albero, il banano è in realtà una «mastodontica pianta erbacea» che produce alcuni dei primi frutti coltivati dall'uomo, tanto che in molte tradizioni orientali è considerato l'albero della conoscenza al posto del fico o del melo (Mancuso 2020:132). Il banano, infatti, è una pianta che intrattiene con l'uomo una delle relazioni più antiche e consolidate. Quando si parla di banana, si intende generalmente circa una settantina di specie appartenenti al genere *Musa*. Il processo di domesticazione³⁶ è avvenuto originariamente nella zona tropicale umida che si estende dall'India alle Isole Salomone, areale naturale delle specie selvatiche di banane. Recenti ricerche paleoambientali sembrano far risalire la prima

³⁶ Con domesticazione si intende il processo che ha trasformato i frutti pieni di semi in frutti partenocarpici senza semi che si sviluppano in assenza di impollinazione (cfr. <https://www.promusa.org/Domestication+of+the+banana>).

prova archeologica di banani domestici al 5000 a.C. in Papua Nuova Guinea (Denham *et al.*, 2003). L'Africa è un centro secondario di differenziazione per almeno due grandi gruppi di banane, i platani e le banane dell'altopiano dell'Africa orientale (EAHBs). I loro antenati furono introdotti in Africa forse già 2-3000 anni fa, per poi diversificarsi e diffondersi localmente (Kamira *et al.* 2016; Vézina 2017)³⁷.



Figura 41. L'agronoma Heureuse Degembya mi parla dell'importanza dei bananeti nel Bushi, Nyantende

Anche nel Bushi, e in tutta la regione dei Grandi Laghi, il banano è una «pianta vitale» (Mancuso 2019:44). Nonostante la ricerca dell'area abbia privilegiato fin dall'inizio la storia politica a scapito di quella economico-sociale, è importante sottolineare come la relazione tra società umane, animali e mondo vegetale sia stata determinante per lo sviluppo delle monarchie rurali interlacustri. In particolare, secondo Mworoha (2019:77) due momenti legati alla circolazione delle piante furono centrali per lo sviluppo demografico e il consolidamento delle società interlacustri: l'introduzione di piante asiatiche come il banano e il taro, e in seguito l'arrivo delle piante americane. In questo passaggio, lo storico burundese mette in luce la centralità economica della pianta di banano nella regione dei Grandi Laghi, rilevando tuttavia

³⁷ Le banane platano e le EAHBs sono, assieme alle cultivar Cavendish, Maoli-Popoulu e Iholena, le più diffuse al mondo, tanto da essere definite «globetrotting bananas». Si stima infatti che questo gruppo di banane potrebbe rappresentare più di un terzo di tutte le cultivar presenti nel mondo. La loro presa sulla produzione globale di banane è ancora più sorprendente. Secondo le statistiche *FruitTrop* del 2014, le cultivar Cavendish rappresentano il 46% della produzione globale, le banane platano il 15% e le EAHBs il 12%. Insieme, questi tre tipi di banane rappresentano quasi il 75% della produzione mondiale (Vézina 2017).

delle lacune storiografiche circa la sua diffusione e la sua importanza in ambito socio-economico.

«Depuis des millénaires, l’Afrique et l’Asie s’échangent des ressources agricoles, à l’exemple du bananier et du taro, originaires de ce dernier continent. Le bananier aurait été introduit dans la région des Grands Lacs il y a environ 2000 ans. Mais l’histoire et le processus de diffusion de cette plante essentielle demeurent complexes et méritent toujours des éclaircissements et de nouvelles recherches. En tout état de cause, l’arrivée de ces plantes asiatiques autour du lac Victoria engage une première véritable révolution agricole significative dans la zone, en même temps qu’elle témoigne d’une connexion indéniable de l’Afrique des Grands Lacs au monde. Le fait semble d’une importance primordiale dans l’histoire agricole, car la banane constitue un facteur considérable dans l’histoire démographique de la région et dont une meilleure connaissance historique de sa diffusion devrait être poursuivie».

La presenza della pianta di banano è ancora oggi strettamente intrecciata con la vita delle famiglie locali, che con i suoi frutti si nutrono e generano piccoli redditi attraverso la vendita, con le sue foglie e la corteccia costruiscono case, sfamano il bestiame, creano ripari, corde resistenti e involucri da imballaggio. Dal succo fermentato dei frutti del banano, i Bashi preparano una bevanda alcolica tradizionale che disseta, nutre ed inebria in ogni momento sociale in cui si è soliti scambiarsi qualcosa di importante o stringere legami di alleanza e cooperazione.

Ganywamulume Pascal – [Discorso in mashi e swahili]

(...)

Matabaro – Et donc, lui est en train de dire que cette banane là, à part le fait de consolider les relations intrasociales pendant les grandes activités, les grandes cérémonies, cette banane pouvait accompagner le Mushi partout où il va au monde.

(...)

M – Il la met dans sa mallette, et là où il va s’installer, la première chose qu’il va mettre sur terre c’est ce bananier, parce qu’il attend sa nourriture dans ce bananier quelque jour après. Il attend la corde pour construire sa maison dans ce bananier quelque jour après. Il attend les herbes pour nourrir son bétail dans ce bananier quelque jour après. Donc lui, le Mushi, quand il y a le bananier dans sa mallette, il connaît qu’il a toute l’économie.

(Conversazione con i membri dell’associazione "Abavugulusa", con la mediazione di *papa* Matabaro Namegabe César, del 12 settembre 2017, Mudaka)

Dicevamo, dunque, che questa storia ha come protagonisti alcune famiglie che abitano l’area rurale attorno a Bukavu e le piante di banano che da moltissimi anni popolano le colline assieme agli uomini. Seguendo la descrizione di Cuypers (1970), immaginiamo la fisionomia di una tipica collina del Bushi come poteva apparire tra il 1960 e il 1970. Sulla cima dell’altopiano si vedevano ampie distese di bananeti che occupavano gran parte della sua superficie, alternate a

piccoli appezzamenti di terra coltivati o lasciati a maggese. Attorno ai bananeti, sulle terre a media pendenza, si poteva scorgere una cintura pressoché continua di campi in cui crescevano colture alimentari. Le stesse coltivazioni orticole si ritrovavano a valle, nelle terre paludose chiamate *marais*³⁸. Le terre a forte pendenza erano lasciate a pascolo per gli animali. La comunità ecologica fin qui descritta traeva la sua forza da una profonda relazione tra specie viventi. Attraverso il processo di domesticazione, le piante di banana hanno intessuto negli anni uno speciale rapporto di cooperazione con la comunità umana definibile come simbiosi. La domesticazione, infatti, non è che «una lunga relazione durante la quale due specie imparano a stare insieme e dalla quale ambedue traggono benefici» (Mancuso 2019:138).

Oggi, tuttavia, il paesaggio rurale del Bushi sta subendo profondi cambiamenti. Una vertiginosa espansione demografica sta riducendo sensibilmente le terre coltivabili. I campi risultano sempre più frammentati e i pascoli liberi sono quasi inesistenti. I bananeti stanno progressivamente scomparendo a causa della diffusione di una patologia detta *Banana Xanthomonas Wilt*, il cui agente patogeno è un batterio gravemente distruttivo.

5.2. Far entrare in gioco il cuore³⁹. I banani solitari di Bugobe come avvio della ricerca

In un articolo molto bello intitolato “*Il secco e il putrido. Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu*” Francesco Remotti (2004) ci guida in un intenso percorso etnografico da cui emerge uno spazio domestico pregno di significati: il bananeto. Innanzitutto, il bananeto è un luogo che è necessario attraversare per passare dall’interno all’esterno, laddove l’interno è solitamente lo spazio domestico abitato dagli uomini, mentre l’esterno coincide con il selvatico e l’ignoto. Le donne spesso venivano portate a partorire nel bananeto, e sempre lì era interrata la placenta dei neonati. Anche i defunti della gente comune venivano sepolti tra i banani. Le piante, dunque, affiancano i vivi, ma si accompagnano anche agli spiriti dei morti. Il bananeto, insomma, sembra essere nella cultura nande un luogo di passaggio non solo fisico, ma anche simbolico e rituale (Remotti 1985). Molti dei gesti rituali e dei tabù costruiti attorno alle piante di banana suggeriscono una tensione simbolica atta ad integrare la vita con la morte.

All’inizio dell’articolo, l’antropologo racconta che solo dopo la sua casuale partecipazione ad un funerale, in cui la salma veniva seppellita tra i banani, ha cominciato a considerare il bananeto

³⁸ Lo sfruttamento agricolo delle aree paludose è una pratica che si è diffusa solo da pochi decenni, mentre un tempo era più rara.

³⁹ Cfr. Wikan 2009:122.

come un luogo attraente dal punto di vista etnografico. Prima, al contrario, egli lo percepiva come uno spazio scomodo e opprimente, intriso di umidità e di sporcizia, attraverso cui era tuttavia sempre d'obbligo passare per raggiungere un'abitazione. Ricordo come questo piccolo contrasto, il racconto di un cambio di prospettiva avvenuto sul campo, l'ammissione di un aspetto tralasciato e poi ripreso, mi avesse affascinata, così come mi aveva colpita l'intensa analisi dello scambio millenario tra una comunità umana e una specie vegetale. Attraverso questo scambio, l'incessante attività di produzione e trasformazione della vita coesiste con la funzione temporanea del bananeto come "luogo dei morti" dove vengono sepolte le persone care. Comunità vegetale e umana insieme fanno sì che nel bananeto avvenga una trasformazione dal processo di decomposizione a quello di integrazione delle sostanze organiche (rifiuti domestici, placenta, corpi umani) e di rigenerazione biologica. Il vegetale e l'umano si intrecciano in modo inscindibile «come un incessante laboratorio biologico in cui la putrefazione si trasforma in una pulsante e inebriante manifestazione di vita» (Remotti 2004:23).



Figura 42. Il bananeto domestico di *papa* Kabohozo, Cirunga

Proprio grazie al racconto di un grande antropologo che mi ha preceduta in un territorio che possiamo considerare culturalmente e geograficamente vicino a quello del Bushi, durante la mia esperienza etnografica mi sono trovata a puntare gli occhi sulle piccole foreste domestiche di banani e a riconoscerle come punti di riferimento culturali (cfr. fig. 42). Eppure i bananeti che incontravo non erano dovunque fitti e rigogliosi: in alcune aree erano più radi, oppure si riducevano a poche piante isolate accanto alle case e ai bordi dei campi. Non avendo però la misura di ciò che possa essere un bananeto sano, non mi sono posta il problema, fino a che non ho conosciuto gli agricoltori di Bugobe e non mi sono imbattuta nella prima narrazione sulla scomparsa di queste verdi protagoniste.

Il 4 agosto 2017 ho trascorso la giornata assieme a Heureuse Degembya, agronoma del CAB, nelle paludi di Bugobe, seguendo il suo lavoro di monitoraggio delle tecniche di coltivazione e conversando con i contadini del posto. In un momento di siesta, seduti a terra sotto i rami degli eucalipti, tre agricoltori mi hanno raccontato la loro quotidianità. Durante la conversazione è emerso che a Bugobe i bananeti sono quasi tutti scomparsi. Questo provocava grande dispiacere e rassegnazione nei miei interlocutori. Io sono rimasta subito molto colpita dalla situazione. Quel giorno ho scoperto che esistevano aree del Bushi in cui i banani erano pressoché scomparsi nel giro di pochi anni. Dalle parole dei contadini emergevano le prime percezioni di disorientamento che tale perdita stava provocando, non solo dal punto di vista economico, ma anche socio-culturale. Ricordo come in quel momento, mentre ascoltavo, io sia stata investita da una sensazione di dolore condiviso. È ancora impressa nella mia memoria l'immagine di due banani che si ergono, indeboliti e solitari, al centro di un campo. La visita a Bugobe ha rappresentato per me l'acquisizione di un punto di partenza, di una chiave per esplorare un ampio cambiamento in corso.

Non mi sono mai interessata di botanica e delle relazioni ecologiche tra uomo e vegetali, prima di arrivare nel Bushi con tutto il mio carico di inesperienza e la mia buona dose di idealizzazioni. La fascinazione per le case vegetali immerse nei bananeti è arrivata inaspettata, così come la condivisione con i miei interlocutori di uno stupore addolorato per la progressiva scomparsa dei bananeti. Questa dimensione emozionale nata dall'interazione con le persone che vivono il territorio del Bushi ha rappresentato il primo vero pungolo della mia ricerca. Le nozioni teoriche assimilate sono state improvvisamente illuminate dall'esperienza sul campo. Il modo in cui queste possono accendersi è assolutamente imprevedibile prima di partire per un campo etnografico. La narrazione della perdita dei banani a Bugobe ha per me rappresentato il momento in cui l'imprevisto ha fatto irruzione nella scena (Remotti 1999), spingendomi a porre

nuove domande per cercare di comprendere la complessità di un fenomeno poco raccontato. La dimensione emozionale ha attivato il processo di accensione etnografica e, una volta integrata nella ricerca, è diventata un ottimo strumento di analisi. Mi sono così inaspettatamente ritrovata a puntare lo sguardo sulla relazione tra comunità umana e comunità vegetale. Se i villaggi che ancora non sono stati toccati dalla malattia vivono tuttora in funzione del bananeto, ci sono intere comunità che hanno visto scomparire i banani nel giro di pochi anni. Il caso di Bugobe è esemplare, come ho appreso durante la mia visita e le conversazioni con gli agricoltori delle paludi (cfr. fig. 43). Ho deciso dunque di approfondire le trasformazioni sociali in atto causate dalla malattia che colpisce i bananeti e di concentrarmi sulle percezioni individuali e le narrazioni collettive degli agricoltori del Bushi.



Figura 43. Banani solitari nelle *marais* di Bugobe

Pur tenendo presente il limite temporale del *fieldwork*, posso riconoscere l'importanza di una mia partecipazione anche corporea ed emozionale all'esperienza di campo, praticata attraverso una «metodologia di indagine empatica e partecipativa» (Pussetti 2010:270). De Sardan (2009:34-35) esprime questo cammino graduale con una parola: «impregnazione», ossia la possibilità di assorbire un contesto vivendo al fianco di chi lo abita, integrando la propria

spontaneità con un approccio sensibile alle possibilità e ai limiti in campo. In questo senso, il sapere antropologico richiama la necessità di impegnarsi in modo creativo nella produzione di conoscenza «with or close to the Other» (Tamisari 2005:178). Attraverso i percorsi tracciati dall'antropologia dei sensi e delle emozioni, ho provato a integrare nella ricerca i vissuti e le percezioni sensoriali condivise nell'incontro etnografico. Come scrive Chiara Pussetti (2010:270), «in quanto antropologi, dobbiamo sentire il campo anche attraverso i nostri sensi e la nostra corporeità, e permettere ai nostri informatori di interpretare le loro realtà attraverso strumenti corporei e sensuali». Solo attraverso un pensiero strettamente legato al sentire (*feeling*) è possibile incontrare l'altro. Il metodo etnografico è dunque inestricabilmente legato alle emozioni provate sul campo: esse costituiscono dati rilevanti della ricerca, tanto da condizionarne l'esito finale (cfr. Kondo 1986; Pussetti 2010; Schramm 2009).

Questo approccio ha orientato le mie interviste sul campo, che progressivamente si sono focalizzate sulle sensazioni e i pensieri dei miei interlocutori attorno al problema dei bananeti. Dalle conversazioni è emerso come l'importante trasformazione del paesaggio che gli abitanti del Bushi stanno vivendo negli ultimi decenni si leghi ai mutamenti degli universi culturali e simbolici locali in atto.

5.3. Metafore. Il bananeto domestico come riflesso dell'abitare umano

Fino a pochi anni fa nel Bushi il segno distintivo di un insediamento umano era rappresentato dal bananeto. Le abitazioni dei Bashi erano inglobate nella vegetazione tanto da essere invisibili. Erano perciò le stesse piantagioni di banani, disseminate tra le colline, a rappresentare la presenza umana.

Zigabe – Parce que quand vous êtes dans ce village, quand vous êtes ici, vous regardez à côté, vous apercevez la maison du voisin. Quand la bananeraie existait on n'apercevait pas la maison du voisin. Non, on ne pouvait pas apercevoir à cinq mètres. Non, on apercevait seulement les bananiers. On allait chercher le lieu où vous allez. Traversé la bananeraie, vous trouvez: «Ah! Il y a une maison ici!». Parce que la bananeraie couvrait presque partout. Et c'était très important par rapport au courant d'air. Le courant d'air, vous ne pouviez pas sentir le courant d'air ici! Non, c'était bloqué par la bananeraie.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

Il bananeto non è soltanto un elemento vegetale. Nell'immaginario culturale, le famiglie delle aree rurali sono strettamente legate al proprio bananeto. La capacità del capofamiglia (*mushamuka*) di mantenerlo rigoglioso e curato coincide con la sua virtù, con ciò che rende un

uomo tale. Possiamo dire che la relazione tra uomo e bananeto è in questo senso una relazione di simbiosi e di identificazione. La salute di un bananeto riflette la responsabilità e la cura del suo capofamiglia, e di conseguenza dell'intero nucleo familiare (cfr. fig. 44).



Figura 44. Papa Xavier mi mostra il suo bananeto, Kaniola

Cirimwami Muhaya – [Discorso in swahili]

Heureuse – Avant il y avait pas des tôles, comme je te le disais. Maintenant les maisons, les huttes là, étaient faites à base de feuilles de bananiers. Oui, maintenant, si tu voyais une maison au village et là il y avait pas de bananeraie, ce que là tu n'est pas un responsable, c'était ce qu'on disait avant.

Angela – Comment, tu peux répéter, pardon?

H – Si par exemple tu trouves une maison qui n'est pas entourée de bananeraie, avant, là tu n'est pas un responsable. Au village tu n'es pas un responsable.

A – Ah, ok!

Cirimwami Muhaya – [Discorso in swahili]

A – Il a dit quoi?

H – C'est que, pour trouver un responsable au village, on devait d'abord voire la bananeraie. Mhm. C'était vraiment très représentatif pour un shi, un Mushi.

[Gli altri annuiscono]

A – Et qui ne l'avait pas, ça veut dire quoi?

H – Il n'est pas responsable.

A – Pas responsable.

[H rivolge la domanda agli uomini]

Mugisho Alphonse – [Discorso in swahili]

H – I say, eh, il dit quoi, que presque tout le monde avait une bananeraie.

Mugisho Alphonse – [Discorso in swahili]

H – Et il dit quoi encore? Que lorsque leur fils se mariait, avant on lui donnait même quelques brins, quelques pieds de bananiers. On lui dit qu'avec ça tu dois commencer la vie. On lui dit: "Un champ de bananiers, tu commence la vie avec".

A – Donc c'était un symbole grand!

H – Oui, oui.

Cirimwami Muhaya – [Discorso in swahili]

H – Et grâce aux bananiers, il y avait des liens qui se tissaient entre les gens. Les liens d'amitié. Parce que lorsque tu vas faire le vin de banane, tu vas prendre ça et amener même chez les voisins, vous prenez ensemble, chez le *Mwami*... C'était vraiment très symbolique.

(Conversazione con Cirimwami Muhaya, Mugisho Alphonse e Richard Matabaro, con la mediazione di Heureuse Degembya, del 4 agosto 2017, Bugobe)

La forza della relazione con i bananeti è ben riassunta dalle parole di Cirimwami Muhaya e Mugisho Alphonse, due agricoltori di Bugobe che per primi mi hanno raccontato della scomparsa dei banani. Con le fibre vegetali di banano si costruiscono i tetti che riparano dalle intemperie e le corde che tengono assieme le case tradizionali. Gli sposi novelli ricevono in dono giovani polloni di banano da trapiantare, come simbolo di inizio di una nuova vita.

Non solo la banana è un prezioso alimento di sussistenza per le famiglie del Bushi, ma è anche il primo nutrimento che il neonato ingerisce insieme al latte materno. Nel racconto che segue, sembra quasi che la purea di banana masticata e mescolata alla saliva della mamma abbia proprietà vicine a quelle del suo latte: dona al bambino la forza per crescere sano.

Matabaro – (...) Ces mêmes bananes ici, ces mêmes bananes, le Mushi il peut les utiliser quand sa femme a mis au monde. Il peut prendre la banane, il va la griller, il va la griller, il va la mâcher et le bébé, la maman prend cet aliment, cette banane déjà mâchée, elle la mélange avec un peu d'eau et un peu de salive. La salive de la maman c'est un grand médicament pour son enfant! Et ce sont des enfants féroces, par exemple moi, je ne tombe jamais malade! Je n'ai jamais été malade parce que j'ai pris ça. Et ma mère mâchait cette banane qu'elle grillait, elle mélange avec sa salive et un peu d'eau, elle me fait comme ça a et je prends, je mange. Je peux avoir mangé du lait de ses seins, le lait naturel de ses seins, et les enfants comme ça ils tombent très rarement malades! Ils tombent rarement malades. Et à part ça, vous avez compris que cette banane peut faire la bière, cette banane peut faire la nourriture, cette banane peut faire la bouillie pour l'enfant, cette banane peut faire les médicaments.

(Conversazione con *papa* Matabaro Namegabe César del 12 settembre 2017, Bagira)

Il bananeto sembra dunque rappresentare esso stesso la vita umana, l'energia vitale, il processo dell'abitare, la simbiosi tra territorio vissuto ed ecologia. Il bananeto è risorsa e riserva, ma è anche memoria, fibra di connessione tra le generazioni, presenza vegetale che permette a chi vive il presente di ricordare gli antenati che ci hanno preceduti, le mani che hanno affondato nella terra i polloni di banano affinché potessero crescere assieme a figli e nipoti.

Zigabe – Les Bashi, les ménages ici à Kabare, la première ressource des ménages à Kabare c'était la bananeraie. C'était la bananeraie. Parce que la bananeraie, elle, elle était toujours là. La bananeraie c'était semée une seule fois. La bananeraie que mon grand père a semée existait encore. On semait une seule fois et les générations arrivaient et rencontraient la même bananeraie qui se reproduisait. Donc quand il y avait une bananeraie dans une famille, un papa qui sème la bananeraie, ses arrières fils vont encore rencontrer que cette bananeraie existe. Ils ne vont pas encore semer. C'est seulement pour sarcler, de mettre de l'engrais dans la bananeraie et ça continue à produire, à servir les ménages.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)



Figura 45. Caschi di banane raccolti nel bananeto di una vicina della famiglia Zigabe, Cirunga

Il problema della perdita dei banani causata dallo *Xanthomonas Wilt* è tanto più grave e profondo se consideriamo la centralità del bananeto nella sfera socio-culturale e il ruolo della banana nel sistema alimentare ed economico dei Bashi (cfr. fig. 45). Il frutto del banano, infatti, costituisce tradizionalmente l'alimento di base di ogni famiglia locale. I caschi di banane raccolti dal proprio bananeto rappresentano la principale risorsa economica quotidiana, oltre che un apporto calorico sempre disponibile, che diventa addirittura salvifico nei momenti di improduttività della terra.

Zigabe – La banane c'était un soutien, c'était un bayeur de fonds pour les paysans ici à Kabare. Ils ne manquaient pas un régime de bananes dans la bananeraie. Il ne pouvait pas y manquer. Et c'est ça qu'on utilisait quand on avait un visiteur. Quand on visitait une famille, quand un papa venait visiter son ami, alors là où il allait il trouve un régime, il le vend et il part avec son argent pour prendre de la boisson quelque part. On s'en servait même pendant les périodes de soudure, pendant la période de crise. On s'en servait pour cuire, pour la nourriture, et même

pour renforcer la farine. Vous voyez, la farine de manioc, quand on trouvait que ça ne suffisait pour nourrir toute la famille, on amène un régime, on l'écorce, on cuit la banane, on le brouailles, on le mélange avec la farine de manioc, on a un *fufu* là avec un bon goût.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

Villaggio e bananeto costituiscono dunque un «insieme inscindibile» e rientrano entrambi nella sfera delle realtà culturali, che definiscono la realtà dell'umano in opposizione allo spazio di foresta (Remotti 2004).

«Poiché gli insediamenti abitativi sono spesso nascosti dai bananeti, si può dire che i bananeti sono i "segni" più visibili della presenza umana in un territorio: vedere un bananeto significa contemporaneamente sapere che là, al suo interno, abitano esseri umani. Nel territorio nande non esistono bananeti senza abitazioni, così come non esistono abitazioni al di fuori dei bananeti (...). Del resto, gli stessi baNande hanno formalizzato in un detto preciso questo nesso di inscindibilità: *ey'ámávy'aváalumé yó yiri mbóko*, "dove si trovano gli uomini, là si trova il banano" (Waswandi 1987 1: 475, n. 1706). Per la sua onnipresenza e per la sua molteplice funzionalità (ecologica, alimentare, rituale), il bananeto può davvero essere considerato come il "simbolo", oltre che "segno" (*ekiminyeréro*) visibile, tangibile, della cultura nande».

(Remotti 2004:16)

Nell'articolo "*Alla fine ci furono le selve: potere, cultura e natura nell'antico regno del Burundi*", anche Stefano Allovio (1994) riflette sulla relazione peculiare tra l'uomo e i segni vegetali, comune agli antichi regni interlacustri. Secondo la sua interpretazione, nell'alfabeto vegetale locale gli elementi arborei dei boschi sacri simboleggiano il potere politico nella sua sacralità e durevolezza, mentre i bananeti sono strettamente associati alla concretezza e fugacità della vita umana. Le suggestioni di Allovio rafforzano il nesso tra bananeto e umanità. Seguendo l'antropologo, «si potrebbe dire che il bananeto è qualcosa di estremamente vissuto e utilizzato da parte dell'uomo: la sua esistenza è intimamente legata alla vita umana nella sua quotidianità» (Allovio 1994:356).

La stessa conformazione di una coltivazione di banani, per la sua organizzazione evoca una comunità. Durante il mio campo etnografico, scrivevo nel diario:

Le cime dei banani sveltano come lance di guerrieri verde brillante. Il vento fa ondeggiare leggermente le foglie solide e fibrose, che luccicano sotto i raggi di un sole acceso. Attraversando un bananeto sano e maturo, le immagini sfrigorano. La vista è stuzzicata da guizzi di luci e ombre, prodotti dalle infiltrazioni luminose dei raggi tra gli arbusti. I fusti di banana si ergono dalla terra come nervi solitari, ma l'uno non può esistere senza l'altro. Simili a una piccola comunità vegetale, le piante più grosse e alte si sfaldano alla base in foglie ingiallite e secche, e sembra che vegolino sui polloni giovani e freschi.

(Diario di campo del 6 settembre 2017, Cirunga)

D'altra parte, sempre Remotti ci fa notare come nella lingua tonale kinande (che presenta molte affinità con il mashì) le parole "famiglia" e "ceppo di banano" presentano una struttura morfologica identica, il cui significato cambia solo grazie alla variazione di tono sulla parola. Si pronuncia la parola *ekíhanda* (con tono alto sulla seconda sillaba) per nominare un gruppo familiare, mentre quando si dice *ekihánda* (con tono alto sulla terza sillaba) si intende un ceppo, e nello specifico un ceppo di banano che è stato tagliato. Questa semplice variazione di tono può suggerire una particolare connessione semantica: «i ceppi di un banano offrono l'idea di una famiglia, così come il destino del banano che, una volta dato i suoi frutti, cadrà a terra e sarà sostituito da un banano che gli cresce a lato, può essere in qualche modo rappresentativo del destino degli esseri umani» (Remotti 2004:21).

5.4. Simbiosi. La cura del bananeto come forma di reciprocità con il mondo abitato

La storia indigena è strettamente intrecciata alla pratica della coltivazione della pianta di banano, che rientra nell'economia locale non solo per il consumo dei suoi frutti, ma anche come risorsa vegetale attorno a cui ruotano molte pratiche quotidiane.

Shakulwe Konda – La bananeraie est pour nous ici la plante principale pour la vie. Elle est au centre de la vie, la banane. La bananeraie donc produit des services connexes: on va manger les produits de la bananeraie, donc la banane est mangée comme nourriture, elle est mangée comme boisson, également c'est elle qui produit la boisson, *kasiksi*. Elle est également, la banane, elle sert pour des traitements. Si on la mange, on la mange sous forme de farine, c'est à dire on va la sécher, on en fait une farine, la banane produit la farine qu'on appelle *buligaliga*.

Angela – *Buligaliga*.

K – *Buligaliga*, c'est à dire la farine de la banane. (...) Ou bien aussi la banane est mangée en accompagnement avec les haricots, ou avec les légumes ordinaires, ou elle est cuite toute seule, sous différentes formes: elle est grillée, elle est cuite dans l'eau, il y a plusieurs façons de la faire. Donc la banane occupe une très très grande partie de la vie.

(Conversazione con *papa* Shakulwe Konda del 1 settembre 2017, Bukavu)

La banana è uno degli elementi principali della cucina e della vita nel Bushi in generale. È vero infatti che «sotto le enormi foglie si svolgono diverse attività nell'ambito dell'economia domestica» (Allovio 1994:356), come ad esempio la fabbricazione di corde, la costruzione di abitazioni, la preparazione di rimedi naturali e a produzione di foraggio per gli animali.

Matabaro – J'étais en train de dire que la banane a trois grandes parties: les racines, le tronc et la partie aérienne. La partie aérienne a les feuilles et les fruits. Maintenant, au Bushi tout ça est très important. Très important dans le sens que ces racines ce sont des médicaments, ce sont des médicaments. Le tronc ici c'est constitué des feuillages qui peuvent faire des cordes pour la construction des maisons. Le tronc, ici, ici il y a des trucs que le Mushi peut

récupérer: il va en faire des cordes pour construire sa maison. Vous voyez ça? Les feuilles ici, c'est la nourriture pour le bétail du Mushi. Quand il a ses vaches, ses chèvres et ainsi de suite, ses cobayes, ses lapins, il peut couper ces feuilles et il va s'en servir pour nourrir son bétail. Les fruits ici, c'est la nourriture même de cet homme là. Mais bien que ce soit la nourriture, il peut manger ça, mais aussi il peut aussi ensevelir cette banane pour la brasser, à fin d'avoir la bière.

(Conversazione con *papa* Matabaro Namegabe César del 12 settembre 2017, Bagira)

Il banano è una pianta erbacea perenne molto energica e produttiva. Quello che potrebbe sembrare il tronco della pianta di banana è in realtà uno pseudofusto, perché è formato da un insieme compatto di guaine fogliari che muore dopo la stagione di crescita. La parte permanente della pianta è il rizoma sotterraneo. I polloni generati periodicamente dalle gemme laterali del rizoma si sviluppano in fusti fruttiferi monocarpici che vanno a sostituire la pianta madre una volta che questa ha dato il frutto. Il ciclo del banano inizia quando un pollone compare alla base della pianta madre, che va tagliata dopo aver raccolto il casco di banane. Questo permette alla nuova gemma di crescere rimpiazzando il fusto precedente, di germogliare, sviluppare l'infiorescenza e generare un nuovo frutto. Il processo di crescita e fioritura dura circa un anno, per poi ricominciare con la morte del vecchio pseudofusto e la crescita di un nuovo pollone⁴⁰. Il bananeto richiede una manutenzione quotidiana per mantenere la produttività attraverso la creazione di un habitat ordinato e ben concimato, le cui attività si possono riassumere sostanzialmente in un'unica azione: il gesto di tagliare. Il tagliare nel Bushi è un'azione che si lega al processo di insediamento su un territorio, all'idea di rendere casa il paesaggio. Il primo segno tracciato nel paesaggio è dato dal gesto del tagliare, da cui si genera la relazione tra lo spazio abitato e lo spazio naturale. Gli insediamenti shi nascono dalla penetrazione della foresta (*muzirhu*) e dall'abbattimento degli alberi per ricavarne campi da coltivare a sorgo, manioca, fagioli e altri ortaggi. L'azione del tagliare è dunque strettamente intrecciata all'idea dell'abitare. La foresta si trova in relazione opposta ma dialettica con i luoghi abitati, che da essa sorgono attraverso il suo taglio (Remotti 1985). Il tagliare si distingue tuttavia in qualità differenti del gesto. L'azione dell'abbattere gli alberi della foresta è diversa dall'attività del tagliare il bananeto, che Remotti (1985:20) definisce un «tagliare controllato». Le cure principali che un buon bananeto richiede al capofamiglia sono la potatura delle foglie ingiallite e secche, la rimozione di alcuni germogli per non affaticare il rizoma, la raccolta dei frutti e il taglio della pianta più vecchia dopo aver raccolto le banane.

Michel Cirimwami – Parce que quand vous avez des choses à jeter, c'est dans la bananeraie.

⁴⁰ <https://www.promusa.org/Banana+plant>.

Angela – Ah, vraiment!

M – Mais oui! Quand vous avez balayé la cour, la saleté que vous avez balayée, directement...

A – Dans la bananeraie.

M – C'est dans la bananeraie. Ça devient aussi un fertilisant. À l'époque on n'avait pas encore les, les, comment on appelle ça, les poubelles où on jette la saleté. Mais on jetait tout là dans la bananeraie. Et la bananeraie était très entretenue. Il ne fallait pas qu'il y ait des herbes en désordre dans la bananeraie pour celui qui sait que sa bananeraie a besoin d'être entretenue. Le papa régulièrement passait pour couper les herbes sèches là, les feuilles sèches, pour couper aussi les fleurs. Quand la bananeraie produit déjà une fleur, un régime, il y a des façons de couper les fleurs, là.

A – Oui. Avec la serpette⁴¹?

M – Oui, avec la serpette.

A – Et on les laissait tomber alors sur le sol...

M – Avec la serpette. La serpette servait aussi à couper les herbes qui commencent à jaunir et à flétrir. Il coupe les feuilles là. Ça tombe et dans la bananeraie il y avait souvent un lit, un lit de ces feuilles là, un lit sec sur lequel vous pouviez marcher comme sur un matelas. Et quand ça pourrissait, ça devient un engrais pour la bananeraie.

(Conversazione con *papa* Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu)

Dal contributo di *papa* Cirimwami emerge una descrizione del bananeto come spazio familiare, luogo profondamente integrato nella domesticità shi dove ciò che viene gettato – i rifiuti, gli scarti della quotidianità – si trasforma in sostanza fertile e nutritiva. Il bananeto, dunque, occupa nell'ecologia domestica e nel sistema simbolico e sociale nativo dei Bashi un ruolo importante in quanto «luogo in cui vi è maggiore concentrazione di processi trasformativi e rigenerativi» (Remotti 2004:19). Il legame profondo tra il ciclo vitale della pianta di banano e le pratiche abitative dei Bashi di collina è messo in luce anche dalle parole di *papa* Ganywamulume:

Ganywamulume Pascal – [Discorso in mashi e swahili]

Matabaro – [Traducendo GP] L'importance de la banane: premièrement, l'enfant au bas âge, la première nourriture à prendre c'est la banane, sous forme de bouillie. La deuxième chose: la banane sert pour la famille, de la nourriture. Ça donne de la boisson, une fois brassée, soit du jus, soit de la banane, du *kasiksi*, la boisson en général, c'est la banane. La banane aide le Mushi à scolariser ses enfants. Une fois vous vendez deux ou trois bananes, vous obtenez de l'argent et vous payez la prime. La banane sert au Mushi pour la construction: ses écorces servent de cordes pour la construction des maisons. Le résidu de la banane, du bananier, sert de l'engrais. Les feuilles des bananes servent aussi des herbes pour la nutrition de l'élevage.

(Conversazione con i membri dell'associazione "Abavugulusa", con la mediazione di *papa* Matabaro Namegabe César, del 12 settembre 2017, Mudaka)

Il fiore zigomorfo della pianta di banano attira gli uccelli e le api, aumentando la biodiversità dell'ecosistema. I bananeti sono fonte di frutti, ma anche di foraggio, fibre vegetali, materiali per l'imballaggio e la costruzione. Il bananeto proteggeva dagli incendi che spesso scoppiavano nelle case tradizionali, soprattutto quelle adibite a cucina. I banani impedivano la propagazione del

⁴¹ Il termine francese *serpette* si riferisce ad un attrezzo agricolo fondamentale per il lavoro dei Bashi nel bananeto: si tratta di un falchetto dal manico lungo, in grado di raggiungere e tagliare le foglie più alte della pianta. In mashi si chiama *kapangulo*.

fuoco, mentre le foglie aiutavano a spegnerlo. Ancora, il bananeto offriva riparo dai venti e arginava l'erosione del suolo, come mi ha spiegato *papa* Zigabe.

Zigabe – L'érosion ne coulait pas facilement dans la bananeraie. Ça bloquait. Parce qu'il y avait aussi beaucoup d'immondice. Tous les troncs abattus là, toutes les herbes, ça se condensait. Alors, quand l'érosion venait, ça ne traversait pas facilement dans la bananeraie comme c'est maintenant.

Angela – Parce que donc les déchets on les laissait dans la bananeraie?

Z – Oui, on les laissait, il y a des bananeraies où il n'y avait pas d'herbes. Quand beaucoup de troncs, on les coupe là, ça neutralisait les herbes. Il y a une bananeraie où on ne sarclait plus, parce qu'il n'y a pas d'herbe qui poussait à cause de beaucoup d'immondice, beaucoup de troncs qui ont pourri là dans la bananeraie. Il n'y avait que de vers qu'on pourrait voir, de choses pourries, alors la bananeraie était vraiment... c'est comme si on y mettait beaucoup d'engrais!

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

Il bananeto domestico, inoltre, costituisce un capitale familiare molto prezioso per la generazione di un reddito annuale contenuto ma costante. La vendita delle banane è collegata infatti alla possibilità di pagare le rette scolastiche dei figli⁴², e dunque più in generale al livello di scolarizzazione delle nuove generazioni.

Z – Oui, oui, c'est triste même pour moi. Parce qu'ici si beaucoup d'enfants ne vont plus à l'école, c'est parce que on n'a plus ces bananeraies. Parce que quand quelqu'un a une bananeraie, l'enfant ne peut pas être refoulé de l'école, non. Non, parce que chaque fois il devait y avoir au moins six bananes en maturité, au moins six régimes. Quand l'enfant rentre, «On m'a repoussé, on m'a refoulé de l'école», faute de deux mille francs. Son papa cherche quelqu'un qui brasse, qui achète des régimes de bananes, il lui donne deux mille francs. Il montre deux régimes et l'enfant part à l'école. Après un mois il y aura d'autres bananes qui sont déjà en maturité. L'enfant est refoulé, il vend, ou bien il brasse la boisson et il la vend, il se procure de l'argent. Donc avec la banane, ça faisait étudier les enfants. C'est depuis que ça n'existe plus que les enfants abandonnent déjà les écoles.

A – C'est pour ça alors qu'il y a le problème des enfants qui sont chassés.

Z – Des enfants qui sont chassés, qui n'étudient plus.

A – Et avant ce n'était pas comme ça?

Z – Non! Chaque famille avait sa bananeraie qui lui servait de faire étudier ses enfants. Au moins au niveau de l'école primaire, et aussi même du secondaire. Même si on n'arrivait pas avec la bananeraie à faire étudier les enfants au niveau de l'université, mais à l'école primaire vraiment ça n'était pas un problème! Ah, ça n'était pas un problème. Parce qu'avec un seul régime on vous donne deux mille francs et vous payez le mois.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

Dalle parole scambiate con i miei interlocutori durante la ricerca emerge chiaramente la centralità della relazione tra la società umana che abita le colline del Bushi e le piante di banano che vi crescono da secoli. Il banano rappresenta un nutrimento al tempo stesso alimentare, sociale e simbolico per la comunità. Attorno a queste piante e attraverso gli scambi con esse, gli uomini nel tempo hanno costruito pratiche di scambio economico, forme di trasmissione dei saperi e sistemi simbolici locali.

⁴² La cosiddetta *prime*, tassa in denaro che i bambini devono presentare ogni mese all'entrata della scuola e che si aggira attorno ai 2000 franchi congolese.

Shakulwe Konda – Donc le bananier pour nous c'est ça, une source de vie, une source de vie. Pour les relations sociales il faut qu'il y ait la boisson! La boisson *kasiksi* qui provient de la bananeraie. Il faut qu'il y ait de l'argent qui provient de la bananeraie. Il faut qu'il y ait à manger, donc, à table même, c'est les bananes cuites, ça proviennent de la bananeraie. Maintenant quand il n'y en a plus, on remplace avec quoi? Il y a rien! C'est une calamité absolument!

(Conversazione con *papa* Shakulwe Konda del 1 settembre 2017, Bukavu)

Seguendo le parole di *papa* Konda, il bananeto si configura come luogo di produzione e protezione della vita. Alla coltivazione del banano è connessa una peculiare organizzazione dello spazio domestico e una rappresentazione ecologica nativa. Per usare un'espressione di Stefano Allovio (1994:356), potremmo dire che l'ecosistema del Bushi si caratterizza per un'«inalienabile presenza umana ai piedi dei banani». Come vedremo nel prossimo capitolo, l'ecologia locale negli ultimi anni risulta tuttavia profondamente scossa dalla diffusione del batterio *Xanthomonas vasicola* pv. *Musacearum*, che sta causando la progressiva scomparsa delle preziose piante locali.

5.5. Riparo. Una fibra vegetale che intreccia le case

La pianta di banano nel Bushi è strettamente connessa alla nozione di casa. Non solo il bananeto rappresenta un luogo integrato nello spazio domestico shi, ma la scorza e le foglie delle sue piante costituiscono un materiale fondamentale per la costruzione delle abitazioni tradizionali. In primo luogo, le foglie di banano vengono essiccate e sono spesso utilizzate per la copertura dei tetti delle case, come mi racconta qui di seguito *papa* Zigabe.

Zigabe – Parce qu'il y a même ici, il y a des constructions, des maisons en écorce de banane. Il y a des cases. Les jeunes qui n'étaient pas à mesure de se construire des cases en tôles, construisaient des cases qu'ils couvraient par des écorces de banane.

Angela – Donc le toit?

Z – Oui, on faisait le toit avec les écorces de banane. (...) Vous voyez la maisonnette où la cuisine se fait ici?

A – Oui.

Z – Vous l'avez déjà vue. Ce sont les écorces de banane que j'ai utilisé pour construire cette maisonnette. (...) Celle-ci qui se trouve ici c'est avec de la paille. Mais celle-ci où maman fait la cuisine ce sont des écorces de banane.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

Le foglie essiccate del banano rappresentano un tipo di materiale molto importante soprattutto per la costruzione della casa nativa in paglia e terra, la *bandamusongya*. Come già visto nei capitoli precedenti, questo tipo di architettura è spesso utilizzata nelle abitazioni adibite a cucina

familiare. *Papa Zigabe* mi racconta che le foglie di banano sono la copertura ideale per le cucine, perché i tetti vegetali esposti al calore del fuoco e al fumo si deteriorano molto più lentamente rispetto alla lamiera di bassa qualità impiegata nei villaggi.

Zigabe – Vous voyez que nous faisons des *bandamusonge* ou des petites cases couvertes de paille souvent. Parce qu’avec les tôles actuelles, ça ne supportent pas la fumée. Ça ne supporte pas le feu de la cuisine.

Angela – Les tôles?

Z – Les tôles comme celles-ci [indicando il soffitto]. Quand vous couvrez une cuisine avec des tôles pareilles, ça ne dure pas une année. Avec la fumée, avec le feu ça se détériore très vite, très vite là. C’est pourquoi nous couvrons les cuisines souvent avec les pailles, parce qu’ils supportent souvent la fumée, le feu. Quand vous avez une case comme celle-ci et vous commencez à y cuire, les tôles ne vont pas terminer deux ans. Ah non. Les tôles, c’est très légère, celle que nous utilisons pour construire.

A – Oui. Donc c’est mieux la paille?

Z – C’est mieux la paille. Vous voyez, les tôles que nous utilisons sont très légères et moins chères. Quand nous n’avons pas beaucoup d’argent... Il y a des tôles fortes là, dures! Mais qui coutent très cher, trois fois plus que celle-ci. Alors on trouve que l’acheter pour nous pauvres villageois, ça ne peut pas. Alors nous achetons ces petits, ces légères tôles qui sont à notre niveau.

(Conversazione con *papa Zigabe* del 12 ottobre 2017, Cirunga)

Dall’intreccio degli steli centrali della foglia di banano si ricavano inoltre corde molto resistenti, che nell’architettura nativa locale fungono da elemento di congiunzione tra i materiali che compongono le case, in particolare nelle *basongya*, dove la struttura in legno è fissata attraverso gli spaghi vegetali (cfr. figg. 46 e 47).

Kabohozo – Tu vois, on prend des feuilles de banane, on les met sous le soleil, quand on enlève les feuilles on laisse des tiges qui continuaient des feuilles. Quand ça sera maintenant sec, on peut maintenant les utiliser. Comme c’est sec, pour que ça ne se coupe pas, on doit les mettre dans l’eau, pour que les cordes gardent l’humidité. Quand les cordes gardent l’humidité, ça se peut utiliser.

(Conversazione con *papa Kabohozo* del 6 ottobre 2017, Cirunga)

La rarefazione dei banani sta tuttavia rendendo queste corde sempre più rare e costringe chi si vuole costruire una casa ad acquistare spaghi sintetici in polipropilene. Ciò rappresenta, oltre che una spesa per le famiglie, l’introduzione di un materiale non compostabile nelle architetture locali, laddove prima non era necessario (cfr. fig. 48).



Figura 46. Un bambino mi mostra come si intrecciano le corde in fibra di banano, padroneggiando molto bene la tecnica locale, Cirunga



Figura 47. Esempio di corde in fibra di banano utilizzate per la costruzione di una casa, Cirunga



Figura 48. Una signora sbrogliava una matassa di corde in fibra sintetica durante la costruzione di una bandamusongya a Lurhala

Il fogliame del banano funge inoltre da imballaggio o supporto organico per il cibo (protezione, trasporto, appoggio di alimenti). Impermeabili, flessibili e atossiche, le foglie di banana sono infatti ideali per essere utilizzate in cucina. Esse sono inoltre usate dagli agricoltori locali per imballare le piantine da travasare durante le pratiche di rimboschimento.

Nyaluzige Pierre – En plus, les feuilles de banane servaient à emballer la nourriture, servaient à emballer.

(...)

Matabaro – Oui, oui. Et avec les mêmes feuilles de banane, le Mushi va planter le boisement dans son champ. Il va entrer dans son bananier pour couper les poquets, les sachets, pour planter les arbres on les met dans les sachets. Alors, chez vous les sachets ne sont pas périssables, ça ne peuvent pas pourrir. Pour lui, le Mushi, quand il fait le sachet avec les bananiers, quand il les met sous terre, après deux mois la première chose qui commence à pourrir c'est cette feuille là de bananier, qui constitue au même moment l'engrais pour cet arbre qu'il a planté. Vous voyez l'importance que le Mushi donne au bananier? Chez vous il faut déchirer pour que l'arbre puisse croître et que le sachet en plastique ne puisse pas l'empêcher. Mais pour le Mushi, lui, il fabrique le sachet avec la feuille de bananier. Lui, il connaît que quand il l'enterre, il y aura la fermentation sur terrain qui va faire pourrir ce sachet là-bas du bananier, et une fois pourri, avec la termite, ça va constituer de l'engrais pour cet arbre, pour que l'arbre puisse croître.

(Conversazione con i membri dell'associazione "Abavugulusa", con la mediazione di *papa* Matabaro Namegabe César, del 12 settembre 2017, Mudaka)



Figura 49. Arnia costruita da *papa* Kabohozo utilizzando le foglie di banano, Cirunga

Oltre alla *musongya* e alla *bandamusongya*, durante i miei soggiorni ripetuti nella località di Cirunga mi sono imbattuta, in un altro tipo particolarissimo di casa costruita intrecciando fibre vegetali di banano. Sto parlando delle arnie (*mihombo*) tradizionali per l'apicoltura prodotte da *papa* Kabohozo attraverso un'antica tecnica nativa imparata dal padre (cfr. fig. 49). Durante i pomeriggi trascorsi nel cortile di Kabohozo a filmarlo mentre intrecciava queste splendide case per le api, abbiamo toccato l'argomento della perdita dei banani attorno a Cirunga e delle ripercussioni che il fenomeno sta avendo sul suo lavoro di artigiano.

Kabohozo – [Mostrandomi un materiale vegetale per costruire l'arnia] Ça ce sont des tiges qui viennent sur les bananiers, tiges de feuilles de bananes.

Angela – Ok.

K – Tu vois que la banane a une très grande importance dans notre milieu. Les cordes pour la fabrication des maisons et pour la fabrication des ruches. C'est la raison pour laquelle nous regrettons nos bananeraies qui sont maintenant terminées par le *Wilt* des bananes. Nous regrettons. Et cela cause aussi le chômage dans notre milieu. Le fait de ne pas faire étudier les enfants, puisque on les faisait étudier grâce aux bananeraies. Et maintenant les bananeraies sont déjà terminées.

(...)

Alors, moi qui fabrique des ruches: fabriquer encore des ruches ça sera difficile pour moi, puisqu'il n'y a pas encore de bananeraie, surtout que le matériel que j'utilise provient de bananeraie.

(Conversazione con *papa* Kabohozo del 6 ottobre 2017, Cirunga)

Oggi queste fibre organiche stanno scomparendo assieme alle piante da cui sono estratte, i banani, che per anni hanno partecipato all'ecologia locale attraverso l'interazione con i gesti e le attività umane. Non si tratta soltanto di rimpiazzare un materiale da costruzione che non c'è più. Come scrive Ingold, la produzione si configura come un dialogo tra materiali e artigiani, i quali «non interagiscono, ma corrispondono con essi» (2019:62). Quello del produrre è un processo di interazione tra esseri viventi e materiali, che si relazionano dall'interno di un ecosistema a cui tutti appartengono e che tutti contribuiscono a creare con la loro presenza. In questo brano di intervista, *papa Zigabe* fa emergere un triste paradosso: uno dei fattori di diffusione del *Banana Xanthomonas Wilt* nel territorio del Bushi sarebbe collegato proprio ad alcune pratiche locali di raccolta e commercio di foglie di banano per la copertura delle case native.

Zigabe – Il y avait qui s'occupait de ça comme travaille. Il partait partout, dans toutes les bananeraies chercher les écorces. Et après les avoir cherchées, il les vendait à celui qui construit. Alors celui là qui cherchait les écorces passait par toutes les bananeraies. Alors toutefois qu'il coupe l'écorce, la machette avec laquelle il coupe l'écorce, il coupe sur la banane non affectée, et sur la banane infectée. Alors il faisait propager la maladie dans les bananeraies. C'est après qu'on a su que les machettes des gens qui cherchent les écorces portaient, propageaient les maladies dans les bananeraies. Parce que quelqu'un qui est en train de chercher les écorces pour vendre, il peut un jour passer dans plus de dix bananeraies. Voilà, est il est déjà avec une machette là, une machette contaminée sur tout les bananiers qu'il va toucher, et il les contamine. Alors la maladie a été propagée. C'est ça, c'est une des propagations de la maladie, parce que quand un jeune voulait construire, quand il n'a pas d'argent il devait circuler dans toutes les bananeraies chercher les écorces. Alors, pendant cinq jours ou dix jours il est en train de circuler dans les bananeraies. Il infecte, il infecte, il infecte, il infecte. Sans le savoir, sans le savoir. Ce n'est pas exprès. Il le fait sans le savoir.

(Conversazione con *papa Zigabe* del 12 ottobre 2017, Cirunga)

Da queste brevi testimonianze emerge in modo chiaro come l'abitare umano sia profondamente immerso nelle relazioni con le altre comunità viventi, tanto che l'attuale trasformazione degli equilibri nella popolazione dei banani dovuta alla diffusione del BXW sta modificando le pratiche e le rappresentazioni abitative dei Bashi di collina. A proposito di questa relazione simbiotica tra organismi viventi connessa al senso dell'abitare, spesso oscurata dalla nostra visione antropocentrica, Tim Ingold ha scritto regalandoci delle riflessioni fondamentali. Secondo l'antropologo britannico, infatti, le case dell'uomo partecipano alla rete di interconnessioni tra materia e viventi di cui è fatto il mondo. Anche la casa è un processo, «un sito di crescita e rigenerazione dove i materiali che sporgono dal terreno si mescolano e si fondono ai flussi atmosferici nell'incessante produzione della vita» (2019:135). Le case non sono manufatti, ma interazioni senza fine tra organismi e materiali. I materiali stessi, secondo Ingold, possiedono una propria agency che, posta in relazione alle tecniche, ai gesti, alle abilità delle

comunità animali, permette i processi di creazione, trasformazione, costruzione (Ingold 2000, 2001, 2019). Partendo da questo presupposto, la mia ricerca ha provato a raccontare cosa sta succedendo nel territorio del Bushi dopo l'arrivo di un batterio che sta provocando la morte di una pianta centrale per l'ecosistema locale. Di fronte alla scomparsa dei bananeti, come si stanno trasformando le idee di casa, territorio e cultura tra gli abitanti della comunità nativa? Prima di addentrarci nelle percezioni locali di questa perdita, è necessario approfondire un ulteriore aspetto che rende la pianta di banana così importante per i Bashi.

5.6. Legami. La condivisione del kasiksi come rappresentazione e celebrazione delle alleanze sociali

La birra di banana (*kasiksi*), fabbricata in casa e ottenuta dalla fermentazione dei frutti dopo un particolare processo di spremitura, costituisce il fulcro e il mezzo simbolico di scambio di ogni pratica rituale *shi*, prima tra tutte quella matrimoniale. Il *kasiksi* sancisce più in generale qualsiasi momento di socialità e condivisione.

Ganywamulume Pascal – [Discorso in mashi e swahili]

Nyaluzige Pierre – Il dit que la banane était le mot pour la solidarité africaine. Chaque fois qu'un Mushi avait une fête, ces collaborateurs, donc tous ses voisins, venaient avec de la boisson chez lui en signe d'union. Et dans sa fête, il va utiliser la banane comme nourriture de réception. C'est ça.

(Conversazione con i membri dell'associazione "Abavugulusa", con la mediazione di *papa* Matabaro Namegabe César, del 12 settembre 2017, Mudaka)

La preparazione della birra tradizionale inizia con la raccolta dei caschi di banana da birra (*mujocho*). Per farle maturare, le banane vengono esposte al calore del focolare per cinque o sei giorni in cima al *lurhalo*, oppure sono lasciate in apposite buche scavate nel terreno in cui è acceso un fuoco (cfr. fig. 50). Una volta mature, le banane sbucciate e tagliate sono mescolate assieme alle erbe di savana (*bukere*) nel recipiente tradizionale in legno di ficus a forma di vasca allungata (*mukenzi*). Il processo di spremitura del succo dai frutti è favorito dalle erbe essiccate e impastate a mano con l'aggiunta di acqua. Le erbe, infatti, si mescolano alla polpa dei frutti e formano un setaccio che separa il liquido nella vasca (cfr. fig. 51). Il succo di banana viene così filtrato e lasciato fermentare nel *mukenzi* o in appositi recipienti in zucca assieme ai grani di sorgo tritati grossolanamente, che fungono da lievito naturale. Dopo qualche giorno di fermentazione accanto al fuoco, il succo di banana si trasforma in birra.



Figura 50. Il processo del *kurhalika*, la messa a maturazione delle banane accanto al fuoco in una buca scavata nella terra, Cirunga

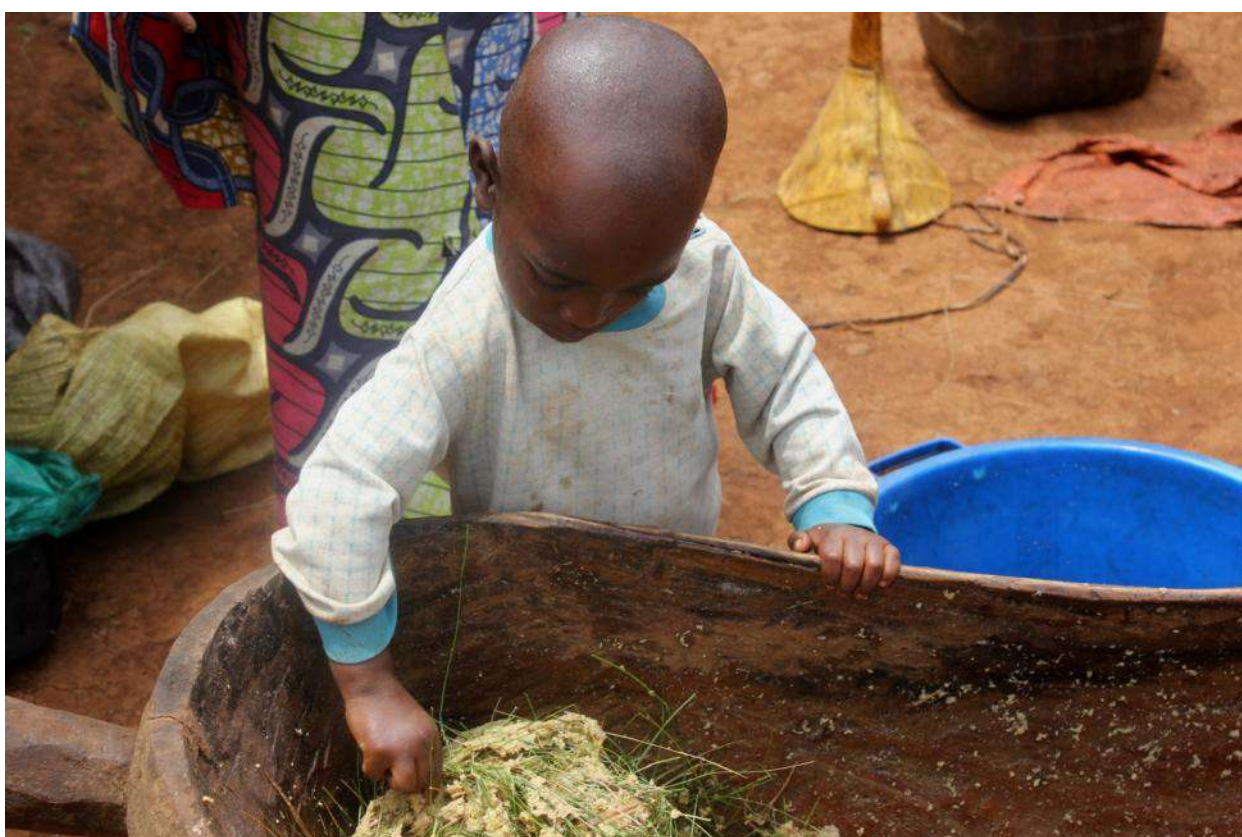


Figura 51. Un bambino assaggia la polpa di banana mista ad erba durante la preparazione del *kasiksi* nel *mukenzi*, Cirunga

Tutte le cerimonie nel Bushi rurale sono accompagnate dal consumo di birra locale. Il *kasiksi* assume un valore sociale e culturale molto importante, risultando un elemento fondamentale dei rituali shi. La condivisione della bevanda avviene nei momenti più disparati e si connette ad un ampio ventaglio di eventi sociali e politici. Può sancire importanti momenti di passaggio legati alla vita, come una nascita, la contrattazione per la dote tra le famiglie di due futuri sposi, il rituale vero e proprio di cessione della dote ai genitori della sposa, un matrimonio (cfr. fig. 52). Anche di fronte alla morte il *kasiksi* assume un ruolo centrale di conforto e condivisione del dolore, e viene consumato durante la veglia prima della sepoltura, durante le pratiche del lutto, nelle cerimonie di eredità.

Ihuma Mugisho Jerome – (...) Donc c'est ça, la nourriture principale coutumièrement c'était le sorgho... et la banane!

Matabaro – La valeur du sorgho et de la banane. C'est-à-dire, quand le Mushi meurt, un Mushi de chez lui, un Mushi qui a chez lui, lorsqu'on l'enterre on ne doit pas manquer le *fufu* de sorgho, lors de son enterrement. Et sur sa tombe on doit mettre quelques graines de sorgho qui doivent pousser là-bas, donner des gros sorghos pour laisser la semence à la génération qu'il vient de laisser. Là, à l'enterrement de ce Mushi, on n'en a pas encore parlé, on a enseveli la banane. Le Mushi meurt aujourd'hui, mercredi: on doit couper les bananes dans son champ, on doit les ensevelir, on doit les brasser samedi, samedi prochain, et on doit hériter le mercredi, comme aujourd'hui. Alors, le samedi quand on brasse les bananes là-bas, après avoir brassé on prend la levure de sorgho. Vous voyez la banane, la relation banane - sorgho? On prend la levure, donc on prend une partie de sorgho brute, qu'on grille, qu'on pile, on trouve une farine concentrée qui donne une levure très concentrée qu'on met sur le jus pour fermenter cette boisson là-bas. On met dans la cuve le lundi, le mercredi on va dans la cuve et c'est déjà de la boisson, le *kasiksi*! Vous voyez, vous comprenez le rôle du sorgho?

Angela – Oui.

M – On a le *kasiksi*. Maintenant demain, mercredi, c'est l'héritage. On prend ce *kasiksi* là, c'est ça ce que les hommes vont boire à l'héritage.

(...)

M – Oui, oui. Aujourd'hui maintenant on a écourté cette cérémonie là d'héritage, même des Bashi qui sont très fort! Tous simplement parce que les gens n'ont plus de la boisson. Parce que toute cette semaine là de deuil chez le Mushi, d'un *Mushamuka*, les hommes sont en train d'amener le *kasiksi* de banane qui a été traité avec la levure de sorgho. Et les hommes sont en train de boire et manger le *fufu* de sorgho, du lait ou de la viande ou des légumes amers. Ils sont en train de manger et rassasier, et quand il est rassasié, la tombe est là, ils dorment autour de la tombe, ils ont la harpe, ils sont en train de jouer à la harpe, ils sont en train de jouer au *sombi* autour de la tombe de cet homme qui est mort chez lui, dans la culture des Bashi. Et quand il est affamé il prend un gobelet de *kasiksi*, il prend le *cifukama* là-bas, dont j'ai parlé, donc le *fufu* de haricots et bananes.

(...)

M – Il prend ça, parce que quand il a pris ça toute la journée il ne sera plus affamé. Ils peuvent danser autour de cette tombe et le jour de la levée de deuil les gens vont danser. Dans la culture des Bashi tout cela n'existe plus. La conséquence est que aujourd'hui un Mushi, tous ces Bashi qui sont ici, à défaut de tout cela, s'ils meurent aujourd'hui, mercredi, on les enterre et vite vite on écourte la cérémonie. On dit: «Revenez vendredi, nous allons faire la levée de deuil». Parce qu'il n'y a plus tout ça.

Qualcuno tra gli interlocutori – Il n'y a plus à manger.

M – Il n'y a plus à manger. Il n'y a plus à manger et à boire.

(Conversazione con i membri dell'associazione "Abavugulusa", con la mediazione di *papa* Matabaro Namegabe César, del 12 settembre 2017, Mudaka)

La birra di banana accompagna inoltre tutti i rituali politici ufficiali del potere tradizionale, dall'incoronazione del nuovo *Mwami*, al riconoscimento ufficiale degli ereditieri dei grandi *bashamuka* (rituale del *kubonwa*), dalla celebrazione di feste agricole legate alla semina e al raccolto, alla morte del *Mwami*. Il consumo di *kasiksi* può essere associato ad alcune attività socio-economiche a partecipazione collettiva, come la nascita di un nuovo insediamento familiare, la costruzione di una casa, la partecipazione a lavori agricoli come il taglio e la vendita della canna da zucchero, la raccolta e la macinazione al mulino della manioca, e così via. Il consumo di alcolici dopo il lavoro cooperativo è una pratica ampiamente diffusa in Africa (McAllister 2004). La bevanda è utilizzata come bene di scambio per la gratificazione di chi ha partecipato al lavoro collettivo.

Come hanno dimostrato gli studi di McAllister (1988; 1989; 1993; 2004) tra gli Xhosa, popolazione bantu attualmente presente in Sudafrica sudorientale, la condivisione della birra in particolari momenti sociali e in specifici contesti costituisce una pratica rituale complessa e articolata, che pone al centro il concetto di reciprocità e di alleanza. Secondo McAllister, infatti, «the values of good neighbourliness (...) and mutual support, and of ties of blood and marriage, are acted out in the distribution and consumption of beer» (McAllister 1989:354-355). Ritengo importanti le ricerche di McAllister perché considerano le pratiche del consumo di birra come eventi sociali peculiari e performativi dal punto di vista culturale, caratterizzati da oratorie connesse alla creazione e alla trasmissione di contenuti politici, sociali e identitari. La condivisione della birra assume l'importanza di un gesto rituale, in cui vengono messe in scena le pratiche sociali di cooperazione tra insediamenti vicini, le suddivisioni territoriali e i legami di parentela, la divisione del lavoro secondo traiettorie di genere e le gerarchie generazionali (McAllister 1988). Come scrive l'antropologo sudafricano:

«Beer drinks (...) provide a 'frame' within which members of society are able to portray, reflect upon and reaffirm their socio-cultural system. So beer drinks are a kind of meta-experience, an experience of experience, a realistic portrayal of reality. They make the principles that operate in everyday life tangible and invest them with value, thereby reinforcing them».

(McAllister 1988:86)

Nella sua analisi di alcuni aspetti della psicologia indigena espressi durante il rituale di circoncisione maschile (*imbalu*) tra i Bagisu dell'Uganda orientale, l'antropologa Suzette Heald (1982) aggiunge delle riflessioni interessanti attorno al valore simbolico conferito alla birra

nell'universo culturale bantu. La birra di miglio locale (*busera*) è l'elemento utilizzato per sancire il rituale nel corso delle sue diverse fasi ed è associata con la presenza degli spiriti degli antenati. La fermentazione della bevanda sacra è assurta a metafora di mutamento sociale e identitario nel corso del rituale iniziatico della circoncisione dei ragazzi gisu. Secondo Heald, inoltre, è possibile scorgere delle profonde analogie tra il processo di fermentazione della birra. Il rituale costituisce un momento di passaggio in cui i giovani gisu sperimentano e fanno propria un'esperienza espressa dal concetto nativo di *lirima*, un'emozione complessa, che ha a che fare con la violenza, con la determinazione, con un'energia travolgente e incontrollabile. Il vissuto originato dall'attribuzione di *lirima* è associato al fenomeno di fermentazione della birra: entrambi i processi trasformativi esprimono una forza creativa, il potere generativo della vita. Anche per la fertilità della donna e la gravidanza, infatti, la comunità gisu utilizza la metafora della fermentazione. In definitiva, secondo Heald il modello della fermentazione della birra di miglio rappresenterebbe una metafora sociale e simbolica associata ai principali aspetti generativi, che investono sia l'identità individuale che quella collettiva della comunità dei Bagisu.

Le riflessioni antropologiche di McAllister e Heald si possono ritrovare espresse in altre forme nelle parole dei miei interlocutori, che descrivono come attorno alla preparazione e alla condivisione del *kasiksi* venga messa in scena la rete dei rapporti intercomunitari e di vicinato.

Matabaro – [Alzando la voce] Le jour qu'on va brasser, tous les enfants du village, tous les enfants du village... [Si rivolge in mashi ai partecipanti per chiedere loro approvazione e gli altri annuiscono] Ils vont venir là où on va brasser, parce que les enfants connaissent. «Où est-ce qu'on va brasser aujourd'hui?», «Chez Ihuma». «Et demain?», «Chez Mushagasha». «Et le lendemain?», «Chez Kahugusi». «Et le surlendemain?», «Chez Nyaluzige». Et les enfants du village connaissent, c'est ça la relation. En votre qualité d'anthropologue, c'est ça la cohésion sociale. Le jour là qu'on va brasser, tous les enfants du village vont là où on va brasser. Ils vont commencer à écorcer les bananes et les mettre dans la cuve. Tout en écorçant, ils mangent, et il n'y a personne qui les reprend. Ils mangent. Et ils sont rassasiés. Et les parents savent que les enfants sont allés manger les bananes là-bas. Ce jour là ils se sont rassasiés chez Kahugusi. Et demain, j'ai dit, on va brasser chez Nyaluzige. Et chaque fois qu'ils ont la banane dans leur organisme, ils ont un taux de glucides suffisant pour développer leur intelligence. Chez eux, tout comme chez leurs voisins. Et cette cohésion sociale là, ça revitalise, ça active la vie sociale, ça active la culture du Mushi. Il n'y a plus de séparation intercommunautaire. Il y a la cohésion intercommunautaire. Alors, celui-ci qui a brassé aujourd'hui, il a déjà mis dans la cuve. Quand il a brassé, c'étaient les enfants et les femmes qui viennent prendre du jus là-bas et viennent mâcher les déchets de banane...

(Conversazione con i membri dell'associazione "Abavugulusa", con la mediazione di *papa* Matabaro Namegabe César, del 12 settembre 2017, Mudaka)

Il momento di condivisione del *kasiksi* è un'occasione per intessere relazioni di amicizia e alleanza. Come mi spiega *papa* Cirimwami, infatti, il momento di produzione della birra locale è connessa ad una pratica consolidata che in mashi è chiamata *kudumba* e significa “andare o

venire a chiedere”. Chi ha fabbricato la birra sa che dovrà dividerne una parte con gli amici e i vicini che si presenteranno a casa sua al momento dell’imbottigliamento nelle *calebasses* tradizionali, nelle taniche o nelle bottiglie di plastica.

Michel Cirimwami – *Kudumba* c’est venir demander. Lorsqu’on a produit le *kasiksi*, le papa se promène pour dire «Je vais chez tel, il a produit la bière, il va me donner». On donnait gratuitement une partie qu’on devait donner aux gens qui sont venues. Le jour que vous produisiez la bière tout le monde sait! «Hier tel a fait son *kasiksi*! Aujourd’hui il va sortir ça du *kahala*, de l’étagère là-bas».

Angela – *Kahala*?

M – Du *lurhalo*. Ils viennent! Ils viennent! Que ce soit matinal, ils sont déjà là.

A – Ah! [Ridiamo] Donc c’est une visite, mais même...

M – Visite, mais orientée vers la demande de, eh, la demande de partage du *kasiksi*. Les hommes venaient et ils se partageaient. Alors, si c’est pour des raisons de mariage, ou de vendre, on va et tout est consommé. On vous donne juste ce qu’on peut donner, ce qui est supposé pour le visiteur. On s’excuse, on dit «Non, non, non, moi j’ai fait ce *kasiksi* ci, c’est pour acheter par exemple des choses, je vais vendre le reste». Et on peut voir même des gens, les mamans qui viennent acheter pour aller revendre. Ils sont déjà là avec leurs bidons et qui vont partir avec. Mais les visiteurs qui sont venus spécialement *kudumba*, qui sont venus pour *kudumba*, on va leur donner un gobelet, deux, trois, ils se partagent, ils font circuler ça, et ainsi de suite, jusqu’à ce qu’on termine. C’est comme ça que la tradition du partage se faisait.

A – Oui, il y a une tradition de partage même avec les repas, avec...

M – Oui, oui. Repas...

(Conversazione con *papa* Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu)

La condivisione della bevanda locale contribuisce a rafforzare i rapporti solidali e, al tempo stesso, fornisce una rappresentazione della rete relazionale che si dipana attorno al nucleo familiare, collegandolo agli altri. Una simile ritualizzazione dei legami di comunità e del ruolo di ciascun individuo all’interno della società shi contribuisce ad esprimere, costruire e trasmettere specifiche forme di umanità.

La diffusione del *Banana Xanthomonas Wilt* e la diminuzione delle piante di banana ha provocato negli ultimi anni un forte tracollo della produzione di *kasiksi*. Molte famiglie hanno infatti perduto i propri bananeti e per preparare la birra tradizionale sono costrette ad acquistare le banane nei mercati locali, come mi ha spiegato Pierre Chanel Zigabe.

Pierre Chanel – Les bananiers ont été ravagés par le *Wilt bactérien*. Aujourd’hui vous pouvez voir que la bananeraie est déjà effacée presque et c’est ça la difficulté qui y est entraînée, qu’il n’y ait plus beaucoup de production de la boisson *kasiksi*.

Angela - Ah, oui.

PC – Mais, jusqu’aujourd’hui il y en a qui partent vers Walungu pour même acheter des bananes à fin de...

(...)

PC – De fabriquer-le.

A – Ah, alors vous les achetez aussi dehors.

PC – Oui, jusqu’ici il y a des bananes qui sont importées de Walungu et de quelque part ailleurs, mais aussi il y a d’autres qui sont produites ici même. Alors, on essaye de combiner pour trouver quelque chose dans ce sens. Même ici à côté il y en a qui fabriquent ça, ça s’achète, donc 500 francs la bouteille de Primus.

(...)

PC – C’est que généralement les vieux, ils s’efforcent de trouver 500 francs, même 200, il y en a pour 200. Alors, ils vont là généralement la soirée, ils se rassemblent, il y a aussi des paroles qui sont dites, c’est comme une petite

c eremonie: on vend, on achète, il y en a même qui achète à credit, d'autres qui achètent au contant, et à se passe comme à. Lorsqu'on a transvasé, en tous cas il y a généralement beaucoup de gens qui se rassemblent là, et vous ne pouvez pas ignorer les gens   la transvasions, c'est en quelque sorte  a.

(Conversazione con Pierre Chanel Zigabe, *papa* Bernard e *papa* Kabohozo del 17 agosto 2017, Cirunga)

Appare quindi evidente come la progressiva rarefazione del *kasiksi*, mezzo simbolico di scambio e condivisione in ogni momento riservato alla socialit , stia provocando una profonda sensazione di fragilit  sociale. La scomparsa di un'importante comunit  vegetale si ripercuote sulle pratiche culturali della societ  shi e sulle modalit  di rappresentazione e creazione dei legami identitari.



Figura 52. Condivisione del *kasiksi* durante i festeggiamenti per il matrimonio della figlia di una donna dell'associazione "Mamans Tuendelee", Karhale

Capitolo 6

TRA CATASTROFE E MUTAMENTO.

Riflessione etnografica su vulnerabilità sociale e potenzialità rigenerativa della comunità nativa di fronte alla diffusione dello *Xanthomonas Wilt* e alla scomparsa dei banani nel Bushi

Abitare il mondo (...) è unirsi ai processi di formazione. Significa far parte di un mondo dinamico di energie, forze e flussi. Tale, ritengo, è il mondo di terra e cielo.

(Ingold 2019:153)

6.1. Dentro l'epidemia. L'arrivo di *Xanthomonas vasicola pv. Musacearum*, un batterio distruttivo

Le banane rappresentano la sesta fonte nutritiva al mondo (Kamira *et al.*, 2016). Secondo dati statistici, la produzione globale media di banane è arrivata a 115 milioni di tonnellate nel 2017-2019, per un valore approssimativo di 40 miliardi di dollari. Tuttavia, la gran parte della coltivazione di banane nel mondo è condotta da piccoli agricoltori a livello informale, per cui non esistono dati precisi sulla produzione mondiale. È stato stimato che solo il 18% della produzione globale venga esportata nel mercato internazionale. Il resto è consumato localmente, soprattutto in grandi paesi produttori come il Brasile, la Cina, l'India e alcuni stati africani (FAO 2019).

Le regioni dell'Africa subsahariana producono circa un terzo delle banane a livello mondiale. La coltivazione delle piante di banana e platano riveste un'importanza centrale in tutta la regione dei Grandi Laghi. In quest'area il consumo di banane pro capite è il più alto al mondo e i frutti costituiscono la principale fonte di reddito per milioni di persone. Le piantagioni di banani sono coltivate da piccoli nuclei domestici di agricoltori per la sussistenza della famiglia. Queste piante possono crescere in ambienti molto diversi e producono frutti tutto l'anno, fornendo una fonte di energia costante, laddove altre colture spesso non sono disponibili. La banana è dunque uno tra i primi alimenti a cui la popolazione ricorre nei momenti di carestia. Il frutto è un alimento importante per la sua composizione chimica, perché presenta un alto contenuto di vitamine e minerali, in particolare potassio. Abbiamo già visto inoltre come gli pseudofusti e le foglie siano comunemente usati come pacciame nelle piantagioni, mangime per il bestiame, materiale da imballaggio, coperture per le case, materiale per la fabbricazione di funi e materassi.

Il bacino del Congo è la più grande regione per produzione e consumo di banane in Africa ed è considerato un luogo di biodiversità per quanto riguarda i tipi di banane e platani coltivati⁴³. In Africa orientale e centrale la banana è solitamente coltivata in associazione con altre colture e la sua importanza è dimostrata dalla grande proporzione di terra che viene riservata localmente a questa coltura (Kamira *et al.* 2016). Tuttavia, negli ultimi anni le aree coltivate a banani e la resa per unità di superficie sono diminuite tra il 20 e il 60%, nonostante la domanda rimanga elevata. I fattori di questo calo dei rendimenti sono diversi, ma sicuramente includono la presenza di parassiti e fitopatologie⁴⁴, la diminuzione della fertilità del suolo, il limitato accesso all'acqua e la scarsa disponibilità di sostanze organiche fertilizzanti (Kamira *et al.* 2013).

Proprio a causa della lunga storia ecologica tra gli agricoltori congolese e le piante di banano, malattie e parassiti si sono evoluti assieme alle colture, aggiungendo complessità alla relazione tra le comunità di viventi. Alcune patologie hanno assunto negli ultimi decenni un'importanza centrale nella vita di molte società, perché i patogeni sono all'origine di epidemie vegetali imprevedibili e di gravità elevata. L'emergenza provocata da una malattia che colpisce le piante è il prodotto di un complesso insieme di fattori, la cui comprensione richiederebbe approfondite ricerche multidisciplinari. Molte di queste epidemie sono in grado di provocare una profonda destabilizzazione del contesto socio-economico di riferimento, intaccando il tessuto sociale e culturale della collettività (Vurro *et al.* 2009).

Tra le numerose malattie che minacciano le piantagioni di banani, una tra le più rischiose e devastanti è il *Banana Xanthomonas Wilt* (BXW). Il batterio *Xanthomonas vasicola* pv. *Musacearum* (precedentemente noto come *Xanthomonas campestris* pv. *Musacearum*) provoca un rapido avvizzimento del banano, facendo marcire la pianta dall'interno (cfr. fig. 53). Si tratta di una patologia molto distruttiva, che colpisce tutte le varietà di banano, si manifesta in forma molto grave e provoca rapidamente la morte delle piante infette.

L'attuale area di diffusione del BXW comprende l'Africa orientale e la regione nord-orientale della RD Congo. Il batterio è stato individuato per la prima volta in Etiopia nel 1968 su *Ensete* sp. (Yirgou, Bradbury 1968), sebbene alcune segnalazioni di probabili sintomi della malattia risalgano agli anni Trenta del Novecento. Nel 2001 la patologia è stata osservata in Uganda (Tushemereirwe *et al.* 2004). La prima conferma dell'individuazione del BXW in RD Congo

⁴³ Alcuni dei tipi coltivati in RD Congo sono le Banane platano (Musa AAB), le banane da cucinare (Musa AAB, Musa ABB), le banane dell'altopiano dell'Africa Orientale (Musa AAA-EA) e le banane da dessert (Musa AAA, Musa AA). Cfr. Kamira *et al.* 2013, 2016.

⁴⁴ Tra queste, le più diffuse e dannose sono una malattia batterica denominata *Banana Xanthomonas Wilt* (BXW), una patologia virale detta *Banana bunchy top virus* (BBTV) e il *Fusarium Wilt*, una malattia causata dal fungo *Fusarium oxysporum* f. sp. *cubense* (Kamira *et al.* 2013, 2016; Karangwa *et al.* 2016, 2018).

risale al 2004, nel Nord Kivu, quando l'epicentro dell'infezione in Masisi risultava già devastato dal batterio. Secondo gli agricoltori locali, l'arrivo della malattia si potrebbe far risalire al 2001 (Ndungo *et al.* 2006). La batteriosi si sarebbe poi velocemente diffusa negli anni successivi anche in Sud Kivu, Rwanda, Tanzania, Kenya e Burundi⁴⁵.

La rapida propagazione della malattia è determinata principalmente dalla piantumazione di polloni infetti e dai movimenti di materiali vegetali contaminati, trasportati attraverso strumenti agricoli, animali e insetti⁴⁶. L'infezione può inoltre essere trasmessa a livello radicale, se il terreno è stato infettato da residui vegetali contaminati, o attraverso acqua e pioggia contenenti il batterio (Vurro *et al.* 2009).



Figura 53. Mercè Zigabe mi mostra un fusto di banano affetto da BXW, Cirunga

Attualmente non si conoscono rimedi che permettano di curare la patologia, in quanto non sono ancora stati trovati agenti chimici e biologici, o cultivar resistenti alla malattia⁴⁷. Esistono ad oggi soltanto strategie di controllo, come lo sradicamento completo dei fusti malati, la distruzione delle piante infette con il fuoco e l'isolamento dei terreni contaminati. Il patogeno, infatti, rimane nel terreno senza bisogno della pianta ospite per almeno sei mesi, obbligando

⁴⁵ Cfr. <https://www.promusa.org/Xanthomonas+wilt>.

⁴⁶ Alcuni studi hanno dimostrato infatti che i vettori principali di trasmissione della malattia sono gli insetti che entrano a contatto con le infiorescenze maschili delle piante malate (Tinjaara *et al.*, 2006).

⁴⁷ Alcune ricerche di ingegneria genetica sono in corso per sviluppare varietà di banano transgeniche in grado di contrastare il batterio che causa il BXW (Tripathi *et al.* 2008).

all'abbandono temporaneo dei campi infestati. Altre pratiche da seguire necessariamente per contenere la malattia sono la disinfezione degli strumenti agricoli utilizzati e la rimozione preventiva delle infiorescenze maschili per impedire agli insetti vettori di propagare il batterio. Queste indicazioni, che andrebbero applicate rigidamente su tutto il territorio colpito, si sono tuttavia rivelate spesso inefficaci perché risultano troppo dispendiose in termini di tempo e lavoro per i piccoli agricoltori. In un contesto in cui le coltivazioni di banani sono di tipo familiare e intensivo, inserite all'interno di un sistema agricolo di sussistenza e di un territorio sovrappopolato, i metodi di contenimento non sono infatti semplici da attuare. Le misure per la gestione del BXW comprendono una combinazione di approcci agronomici, buone pratiche agricole e conoscenze fitopatologiche che implicano l'isolamento, l'eradicazione, la resistenza della pianta che ospita il batterio, la protezione. Il controllo del BXW e di malattie batteriche simili è strettamente legato alla prevenzione della diffusione della malattia (contenimento), dalla riduzione dell'impatto della malattia nelle coltivazioni colpite (gestione) e dalla riabilitazione delle aree infettate. In simili circostanze, l'intervento congiunto di istituzioni politiche, organizzazioni internazionali e associazioni locali è dunque di fondamentale importanza per attivare comunicazioni efficaci, campagne di sensibilizzazione capillari e accesso ad assistenza tecnica e supporto economico. Nel contesto della regione dei Grandi Laghi, le esperienze e i risultati nel contenimento del BXW nei diversi paesi sono stati molto diversi. In stati a forte leadership politica come Uganda e Tanzania il controllo della malattia ha superato il 90%. Anche in Rwanda, un altro paese in cui la presenza statale è capillare, i risultati sono stati buoni. Al contrario, nell'est della RD Congo la malattia è quasi quadruplicata a causa dell'instabilità politica e dell'assenza delle istituzioni statali (Blomme *et al.* 2014; Tripathi *et al.* 2009). Nel brano che segue *papa* Zigabe mette in luce le principali cause di diffusione del BXW nel territorio di Cirunga:

Angela – Oui. Et pourquoi alors, oui, je me demande, c'est parce que les informations ne sont pas arrivées à tout le monde ou c'est parce que les gens n'ont pas accepté les conseils, c'est pourquoi selon vous?

Zigabe – Oui, selon moi il y en a qui n'ont pas accepté les conseils, et il y en a qui s'inquiètent pas de suivre les techniques, les conseils donnés. Il y en a qui font tout comme d'habitude, comme de routine. Ils ne savent pas qu'il faut changer, qu'il faut faire ceci pour que la maladie ne se répande pas. Mais il y a aussi de ceux là qui n'ont pas eu de chance d'être informés par rapport aux techniques qui peuvent aider à ce que la maladie disparaisse. Il y en a qui n'ont pas suivi les instructions, mais tout comme il y en a qui n'en ont pas eu.

A – Mais alors quand la maladie est comparue on a travaillé sur ça avec les paysans? Qu'est-ce qu'on a fait ici au niveau de Cirunga?

Z – Au niveau de Cirunga, la maladie, quand elle est arrivée, on a rien fait. On a rien fait. Parce qu'il n'y a pas de produits qui puissent la combattre. Il n'y a pas de produits qui combattent la maladie. Alors, quand on a commencé la recherche on a trouvé qu'il fallait faire certaines pratiques pour que la maladie ne puisse pas continuer. Mais la maladie a quand même continué jusqu'à terminer tous les bananiers. Tout a été terminé! La maladie a épuisé tout, a tout envahi. Alors, c'est après qu'on est en train d'apprendre à nous qui sommes des partisans de

développement. Nous avons appris à faire ce que nous disaient les agronomes et chez nous vous trouvez que des bananiers sont encore là. Mais celui qui ne s'est pas inquiété de faire ce que nous a été recommandé, alors, toute la bananeraie est partie.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

La soluzione più efficace per contenere il BXW in territorio congolese rimane la sensibilizzazione degli agricoltori sui meccanismi di diffusione dei patogeni e la possibilità di accesso a materiali vegetali sani. Tuttavia le condizioni politiche della regione del Kivu, sprovvista di infrastrutture e apparati politici funzionanti, hanno finito per contribuire alla propagazione del batterio. Inoltre, a causa della fragilità politica e amministrativa congolese (corruzione, vuoto di potere, mancanza di risorse e strumenti statistici), è molto difficile riuscire a quantificare il fenomeno e a contestualizzarlo con dati numerici. Ciò che è certo, tuttavia, è che, nonostante la devastazione dei bananeti, le famiglie che abitano il territorio attorno al lago Kivu e al fiume Ruzizi ricavano gran parte del loro reddito domestico dalla vendita delle banane. A Nyangezi, per esempio, il 52% degli introiti agricoli familiari è legato alla pianta del banano (Comité Anti-Bwaki 2016:18-19).

6.2. Una calamità silenziosa. Analizzare il fenomeno del BXW in Congo con gli strumenti dell'antropologia del rischio e dei disastri

Angela – Par rapport à cette maladie des bananeraies. Ici à Cirunga la situation est comment?

Zigabe – C'est catastrophique.

A – C'est catastrophique?

Z – Oui. Donc, le *Wilt Bactérien*, c'est comme ça qu'on appelle la maladie – *Wilt Bactérien* – a déjà décimé tout. Tout, tout. Il n'y a pas quelque part où vous pouvez encore trouver de la bananeraie. Toutes les bananeraies sont épuisées.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

Il BXW sta colpendo una popolazione vegetale che fino a pochi anni fa si trovava al centro del sistema economico e simbolico del Bushi rurale. Con tutta probabilità un osservatore inesperto faticherebbe ad accorgersi del fenomeno e a comprendere la sua entità. La scomparsa dei bananeti non è un evento d'effetto, perché non provoca morti umane, né sembra apparentemente compromettere la regolare quotidianità. In campo agronomico, anzi, qualcuno potrebbe sostenere gli effetti positivi della fine di una monocoltura che permeava l'intero territorio shi, occupando grandi porzioni di terra coltivabile, impedendo l'alternanza delle varietà

agricole e la conversione a colture più redditizie, spingendo la popolazione ad un rapporto di dipendenza. Solo approfondendo le concezioni ecologiche native ci si accorge di come la repentina sparizione dei banani ponga la comunità shi in una condizione di vulnerabilità sociale. Si tratta di un disastro silenzioso, che colpisce indirettamente la comunità umana attraverso il suo legame con i banani coltivati.

Dal punto di vista antropologico un disastro è una specifica interazione tra sfera ambientale, dimensione umana e contesto tecnologico. Gli effetti dannosi di un disastro sono strettamente collegati alle condizioni di vulnerabilità della società su cui impatta il fenomeno. Questa vulnerabilità sociale dipende a sua volta dalle concezioni del rischio elaborate rispetto ad eventi pericolosi. Di fronte a una misura oggettiva del rischio di incorrere in una circostanza disastrosa, gli attori sociali elaborano percezioni variabili secondo il contesto in cui sono immersi. Il rischio si presenta dunque come una categoria complessa, per cui è necessario tenere conto non solo degli indicatori matematici, ma anche delle percezioni sociali influenzate da sistemi culturali di riferimento. L'analisi dei disastri in prospettiva etno-antropologica permette di mettere in luce la centralità degli aspetti sociali e le variabilità transculturali che si condensano attorno ad un evento percepito come catastrofico (Ligi 2009, 2012; Oliver-Smith 1996, 1999, 2021).

Anthony Oliver-Smith (1996:305), autorevole antropologo specializzato in *disaster studies*, definisce il disastro:

a process/event involving a combination of a potentially destructive agent(s) from the natural and/or technological environment and a population in a socially and technologically produced condition of environmental vulnerability. The combination of these elements produces damage or loss to the major social organizational elements and physical facilities of a community to the degree that the essential functions of the society are interrupted or destroyed, which results in individual and group stress and social disorganization of varying severity.

La prospettiva di ricerca sul disastro che qui ci interessa si configura dunque come un'«antropologia delle concezioni locali di rischio» (Ligi 2009:6) che sposta il focus dall'evento catastrofico al sistema sociale colpito. Lo studio dei disastri non è altro che «the analysis of the social creation of vulnerability» (Oliver-Smith 1996:314). La vulnerabilità sociale, a sua volta, è il fattore variabile che determina l'entità di un disastro e gli effetti sulla comunità umana. Il concetto di vulnerabilità va inteso in una prospettiva dinamista come un insieme di elementi storicamente determinati. In altre parole, il disastro è analizzato come «un fenomeno sociale che si manifesta con una vistosa disarticolazione della struttura sociale e del sistema nativo di significati che sorregge e rende comprensibile il flusso di azioni» (Ligi 2009:17).

Nella valutazione delle fragilità sociali il contributo dell'antropologia dello spazio e del paesaggio è imprescindibile. Secondo l'approccio ecologico-relazionale, cui ho già ampiamente accennato, il paesaggio è infatti una rete di relazioni tra esseri viventi e territorio abitato, che si modifica continuamente in un processo di mutuo scambio tra organismi e materia e che viene plasmato dalle percezioni sensoriali, dagli intrecci emozionali, dai sistemi simbolici e dai processi cognitivi, oltre che dai gesti concreti dei suoi abitanti. Secondo Oliver-Smith (1996:308):

«Recent research emphasizes importance of place in the construction of individual and community identities, in the encoding and contextualization of time and history, and in the politics of interpersonal, community, and intercultural relations (...). Such place attachments mean that the loss or removal of a community from its "ground" by disaster may be profoundly traumatic».

Di fronte ad un disastro socio-ambientale, il nesso uomo-luogo risulta temporaneamente reciso. Chi guarda non si riconosce più nel paesaggio osservato, chi abita si sente spaesato, chi cammina perde i suoi punti di riferimento nello spazio che prima lo orientavano. Questo senso del perdersi (La Cecla 2020) si fa ancora più doloroso e totalizzante quando una trasformazione violenta investe ciò che si considera come casa. Come abbiamo visto, il bananeto nella cultura abitativa shi costituiva un involucro vegetale che circondava e proteggeva le abitazioni. La famiglia intratteneva un rapporto simbiotico con il suo bananeto domestico, che rappresentava una parte integrante dello spazio abitato, se non uno dei luoghi familiari più importanti per la conduzione e la gestione della vita quotidiana. Nel giro di pochi anni, questo rapporto simbiotico tra la comunità umana e quella vegetale dei banani è stato messo in crisi dal tracollo dei bananeti a causa del BXW. La prima sensazione espressa dai nativi è dunque quella della perdita di un paesaggio familiare entro cui muoversi.

Paulin – [Discorso in swahili]

Heureuse – Que les bananiers donnaient vraiment une bonne statistique du village.

[H chiede qualcosa per approfondire e P risponde]

H – Que les villages n'ont plus des bons visages. Ça a perdu l'allure, ou bien le visage.

Angela – Qu'est-ce que ça veut dire bon visage? Beauté?

H – Bon, tu vois, le bananier il faisait comme une forêt dans les villages, les maisons étaient protégées, on pouvait se cacher en cas de guerre. Mais pour le moment tout est déjà nu. Alors lui, il dit que le village a perdu son visage, sa face.

P – Sa face.

(Conversazione con *papa* Paulin, con la mediazione di Heureuse Degembya, del 7 settembre 2017, Lurhala)

La scomparsa traumatica di importanti punti di riferimento spaziali può provocare ciò che Ernesto De Martino (1952) ha chiamato «angoscia territoriale», ossia un senso di smarrimento, la perdita del senso di appartenenza tra un luogo e i suoi abitanti, un processo di alienazione ed estraniamento che si insinua tra comunità e paesaggio vissuto. Per usare le suggestive parole di *papa* Paulin, i villaggi hanno perduto il loro bel volto e tutto sembra nudo.

Nel momento in cui mi trovavo in Congo nel 2017, la diffusione del batterio che sta provocando la scomparsa dei bananeti era un fatto recente e ancora in via di espansione. In molti casi la percezione del fenomeno si limitava alla contingenza degli eventi e a sentimenti di rimpianto e preoccupazione, ma già cominciavano a delinarsi nuove strategie e rappresentazioni individuali da parte degli agricoltori, nuovi orientamenti nei discorsi della politica locale, nuove modalità di intervento degli agronomi indigeni. Sarebbe in questo senso interessante proseguire la ricerca per approfondire i cambiamenti sociali a lungo termine connessi con la progressiva diminuzione delle piante di banana. Nell'analisi dei disastri, infatti, si privilegia troppo spesso un approccio emergenziale che enfatizza le reazioni comportamentali e le misure organizzative immediate, trascurando invece lo studio delle implicazioni sul lungo periodo. L'antropologia culturale, grazie al suo metodo qualitativo, all'approccio etnografico e al focus sulle concezioni locali, sembra essere la disciplina più sensibile e adatta per occuparsi di mutamenti sociali di tipo diacronico (Oliver-Smith 1996).

Un evento percepito come disastro da una società produce specifiche concettualizzazioni dell'idea di distruzione, determina vissuti di rottura irreversibile dell'equilibrio, genera percezioni di perdita del quotidiano e del familiare. Allo stesso tempo, tuttavia, il contesto emergenziale attiva risorse sociali inedite di fronte al mutamento, innesca trasformazioni e pratiche resilienti, integra l'evento disastroso nella memoria collettiva. Come afferma Oliver-Smith (1996:312):

«Disasters can also be important factors in social and cultural change. In the sense that a disaster damages or destroys a society's ability to provide, however differentially, for the needs of its members, new adjustments or arrangements may have to be formulated for it to continue functioning. Therefore, disaster research inevitably addresses the issue, or at least the potential, of change».

Il disastro, in questo senso, è un laboratorio da cui emergono le capacità di adattamento al mutamento socio-ambientale e la sostenibilità di un sistema sociale (Oliver-Smith 1996, 1999). L'idea di vuoto, utilizzata spesso come metafora impropria per quanto riguarda i fenomeni sociali, viene progressivamente smentita dai processi di ricomposizione culturale, dalla

molteplicità delle narrazioni e delle pratiche, dall'integrazione nel tessuto simbolico nativo di nuovi simboli e significati connessi al disastro.

6.3. Assenze. Riflessione sulla percezione di vuoto sociale tra immaginari della fine, crisi ecologica, spaesamento e rigenerazione

Molti dei miei interlocutori ponevano al centro delle loro narrazioni l'idea di catastrofe per esprimere un profondo senso di perdita di fronte alla malattia dei banani. L'esperienza del disastro era descritta usando parole come vuoto, assenza, scomparsa, dolore, frattura, fine. Mi sono interrogata molte volte sul peso della parola mancanza, che emergeva spesso e in molte forme dai dialoghi con i contadini Bashi. Nel mio diario di campo ho annotato in modo ricorrente il concetto di assenza e fine: assenza di terra da coltivare, assenza delle piante di banano (frequente ad esempio era l'espressione «les bananes sont terminées», le banane sono finite). L'idea di assenza è strettamente legata alla figura del vuoto spaziale: gli spazi dei bananeti sono vuoti, le pance sono vuote. Chi si trova a vivere un disastro ambientale come quello provocato in Congo dal BXW esprime la crisi di senso attraverso le figure del vuoto e della mancanza: non si tratta soltanto di una mancanza fisica, quanto anche di una voragine interiore provocata dal crollo dei riferimenti culturali quotidiani.

In questi paesaggi emotivi che hanno a che fare con la perdita si può a mio avviso riconoscere il tema della «crisi della presenza», un concetto centrale nel lavoro etnografico di Ernesto De Martino (1977, 2007, 2013). La crisi demartiniana è un venir meno del senso dell'esserci-nel-mondo, una crisi che riguarda l'esserci nello spazio e nel tempo che si lega profondamente alla nozione di località, ossia alle relazioni ecologiche e alle risposte umane di fronte ai mutamenti socio-ambientali. Il processo di località è assicurato dalla condivisione di una mappa mentale che, seppur in continuo movimento e trasformazione, conserva o aggiunge degli elementi comuni, in cui ognuno può riconoscere punti di riferimento familiari. Quando questi nodi di senso vengono meno, il legame di appartenenza uomo-paesaggio che rende possibile la località entra in crisi. Il processo di scambio simbolico tra i luoghi e gli abitanti si spezza, si interrompe, e la comunità non ritrova più i suoi significati culturali riflessi nel paesaggio abitato (La Cecla 2020).

La crisi della presenza è profondamente connessa all'idea della fine del mondo. *La fine del mondo* è anche il titolo di una straordinaria raccolta di appunti e riflessioni in cui De Martino

analizza il tema delle apocalissi culturali attraverso un approccio multidisciplinare e una preziosa profondità di pensiero. La scomparsa traumatica di importanti relazioni sociali e ambientali provoca una «disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile: una catastrofe, che narra con meticolosa e talora ossessiva accuratezza il disfarsi del configurato, l'estraniarsi del domestico, lo spaesarsi dell'appaesato, il perder di senso del significante, l'inoperabilità dell'operabile» (De Martino 1977:470). Nel capolavoro demartiniano si legge la storia di un giovane contadino affetto da ciò che l'autore chiama delirio da fine del mondo. La malattia si è manifestata dopo che il padre ha tagliato una grossa quercia dal giardino domestico. La perdita di un importante punto di riferimento nel paesaggio quotidiano scatena una crisi isterica nel ragazzo, che non riesce più a riconoscere il suo mondo, e dunque nemmeno a riconoscere se stesso nel mondo. Il paesaggio, lungi dall'essere un supporto fisico, è profondamente intrecciato all'identità del giovane, che si riflette nella forma del suo orizzonte abitato ed entra in crisi di fronte ad un cambiamento rilevante. In questo passaggio molto bello l'antropologo napoletano cerca di sviluppare in modo intimo e colloquiale la connessione tra mutamenti socioambientali, crisi della presenza e senso di spaesamento culturale:

«Alla domanda che cosa pensa con la parola «crollo» risponde: «Quando gli uomini non sono al loro posto giusto». Ma non soltanto gli uomini non sono al loro posto giusto, ma anche gli alberi, le case – in generale tutte le cose. Ha avuto luogo un cambiamento (...). Gli uomini non hanno più le loro cose con sé, e ora le cercano. «Essi parlano sempre soltanto di me, vogliono riavere le loro cose e la loro patria. Il bel mondo non si può ricomporlo in modo giusto». Il mondo di prima non c'è più, il bel mondo. (Ora com'è?) Mutato. (Che cosa è mutato?) Le case, le strade. Il globo terrestre è rimpiccolito, i monti non ci sono più. Essi più non sanno dove passano i confini. Il mondo è più piatto. Gli uomini non sono più a loro agio, sono spaesati. Anche io non sono più al posto giusto (Quale è il posto giusto?) «Dove si è a casa» (...). (Quando andranno meglio le cose del mondo?) Quando essi riavranno le cose, quando saranno di nuovo a casa loro (avranno il loro ambiente domestico nel luogo giusto). Quando tutto tornerà in ordine. Scivolarsene a casa propria, in alto, nell'aria. (Come riusciranno a fare questo gli uomini laggiù?) Quando sarà di nuovo a casa».

(De Martino 1977:197)

Pur essendo un esempio antropologico molto citato, ho scelto questa storia perché riguarda proprio il legame tra mondo umano e vegetale. «Questa esistenza centrata nella casa e nella patria si riflette in modo intuitivo negli alberi e negli arbusti», scrive De Martino (1977:200). La scomparsa della quercia provoca nel contadino bernese un senso di spaesamento e di perdita del paesaggio che ci riporta alle percezioni degli agricoltori e allevatori Bashi di fronte al lutto per i propri bananeti.

Gli approcci antropologici più recenti considerano i disastri come parti costitutive della relazione uomo-ambiente. Sebbene una prospettiva sistemica e processuale consenta di integrare il concetto di disastro nei processi di adattamento e trasformazione dei sistemi socio-culturali, il rischio di disastri ambientali è tuttavia aumentato considerevolmente di fronte al cambiamento climatico. Oggi la reciprocità del rapporto uomo-ambiente risulta compromessa e sbilanciata dall'intensificarsi di azioni umane che minano la capacità di resilienza e rigenerazione dell'ambiente, oltre che la possibilità di adattamento delle società (Oliver-Smith 1999, 2021). Mai come in questi anni, con il rafforzarsi dei nuovi movimenti ambientalisti di fronte agli effetti preoccupanti del cambiamento climatico, e ancora di più dopo lo scoppio dell'emergenza sanitaria globale per COVID-19 causata dalla diffusione del nuovo coronavirus Sars-CoV-2, si è parlato di apocalisse dell'umano. Di fronte all'emersione della questione ambientale si è cominciato ad accettare l'idea rimossa per molto tempo di crisi ecologica e sociale. Il modello di produzione e consumo capitalista sembra manifestare le sue fragilità. L'immaginario culturale, profondamente legato al modello in crisi, fatica a mettere in campo strumenti critici e risorse rigenerative del pensiero perché, come scriveva Mark Fisher (2018:26), «è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo»⁴⁸. Anche la produzione accademica sta rivolgendo l'attenzione al tema della “fine del mondo” e al nuovo concetto di Antropocene (Danowski, Viveiros de Castro 2017; Lai 2020). Le rilevazioni scientifiche sui mutamenti in corso nel regime termodinamico del pianeta sembrano infatti suggerire come l'intera umanità stia procedendo gradualmente verso un unico, grande disastro di respiro globale. Più che di un'apocalisse improvvisa, si tratta di un processo di degradazione che comprende in sé fenomeni diversificati e multisituati come carestie, alluvioni e inondazioni, pandemie umane, animali e vegetali. Non è certo questa l'occasione appropriata per approfondire le escatologie contemporanee connesse all'attuale crisi ecologica, tanto più se consideriamo che esiste una varietà etnografica vastissima di elaborazioni sulla fine del mondo, di cui quelle occidentali, moltiplicatesi di recente, non sono che una piccola espressione⁴⁹. Eppure, non riesco a non pensare che le percezioni dei nativi del Bushi sulla fine dell'umanità di fronte alla perdita di una preziosa comunità vegetale – i banani – possano far parte di un più ampio immaginario globale alle prese con le conseguenze, sempre più tangibili, del problema ambientale. Molti dei miei

⁴⁸ Come specificato da Fisher, questa frase è di volta in volta stata attribuita a Fredric Jameson o a Slavoj Žižek.

⁴⁹ D'altra parte, secondo Haraway (2019) il concetto di Antropocene è limitato, perché implica la lettura della crisi globale con le stesse lenti delle cause che l'hanno prodotta. Questa categoria mette ancora una volta l'*anthropos* al centro, precludendosi di valutare nuovi e diversi scenari possibili, in cui l'uomo non sia più considerato come il manager delle risorse del pianeta, ma come una specie irrilevante, in netta minoranza, che potrà sopravvivere solo se entrerà in rapporti di collaborazione con le altre specie.

interlocutori tra agronomi, docenti universitari e portavoce di cooperative contadine hanno più volte sottolineato come l'aumento delle patologie vegetali sia connesso con l'innalzamento delle temperature del pianeta e come l'Africa sia il continente più colpito dalla portata del fenomeno del cambiamento climatico. Mi sembra quindi importante, per non tralasciare le macroprospettive, considerare il mutamento socioambientale di cui parla questa ricerca come un tassello localizzato di una più grande rete di fenomeni e pensieri interconnessi che hanno a che fare con la percezione di una crisi ecologica imminente.

Eppure, come ci ricordava già De Martino, la fine di un mondo non coincide con la fine del mondo. Ogni catastrofe porta con sé rigenerazione, l'apertura di nuovi scenari. Molti antropologi e filosofi stanno procedendo da più parti verso il tentativo di creare nuovi strumenti concettuali per un'ecologia relazionale e una visione sistemica e interrelata della vita sul pianeta (Morizot 2020; Kohn 2021; Ingold 2000, 2001, 2019; Haraway 2019). Così come Danowski e Viveiros de Castro (2017) parlano di forme di resistenza alle crisi e della possibilità di credere nel mondo anche di fronte a fenomeni disastrosi, così gli agricoltori e allevatori del Bushi sono alla ricerca di nuove risorse, nuove forme organizzative e simboliche. Se è vero che la presenza demartiniana è costantemente minacciata dal rischio di perdersi, accade però che attraverso un faticoso processo rituale di catarsi essa riesca a riscattarsi e a ristabilire una nuova dimensione di senso. Così accade alle comunità di fronte ad un trauma sociale: assieme allo spaesamento avviene una graduale ricomposizione del proprio universo culturale, il mondo è ricreato proprio attraverso il superamento del rischio di perderlo.

6.4. «Sans la banane il n'y a plus de culture»⁵⁰. Ipotesi di lutto culturale di fronte alla morte di una comunità vegetale

La catastrofe locale generata dalla scomparsa delle piante di banano investe in modo profondo la comunità dei Bashi che abitano le colline attorno a Bukavu, e in particolare il senso di appartenenza culturale delle generazioni meno giovani. La morte dei banani è infatti vissuta spesso come un ulteriore e grave fattore di frammentazione della cultura nativa shi. Il vissuto di perdita culturale è messo in luce in modo efficace da *papa* Matabaro nella nostra prima conversazione.

⁵⁰ Parole di *papa* Matabaro Namegabe César, prefetto dell'Istituto Bangu (Bagira, Bukavu) e dottorando di Sociologia all'*Institut Supérieur de Développement Rural* di Bukavu. La conversazione avuta con lui è riportata di seguito in forma più estesa.

Matabaro – (...) Lorsque la banane n'est plus dans l'environnement du Mushi, vous voyez qu'est-ce qu'il perd à cause du *Wilt bactérien*? Il perd beaucoup de choses! Il n'aura plus de miel, les enfants vont tomber en malnutrition protéino-calorique, les hommes ne vont plus avoir la bière, ils auront soif, les gens vont être affamés parce qu'ils n'auront plus la banane à manger, les maisons ne seront plus construites parce que il n'y aura plus des cordes pour construire les maisons, vous voyez? Les animaux ne vont plus avoir la nourriture, parce que le bananier n'est plus là. Mais aussi, les médicaments, ces racines là, et la fertilité des champs, ça va disparaître. Les gens vont mourir. Vous qui faites l'anthropologie, la culture du Mushi, sans la banane il n'y a plus de culture! Tout disparaît. Lors de l'héritage, chaque Mushi doit prendre une calebasse de bière, de *kasiksi*, là, même chez son voisin. Lors du mariage, il doit amener du *kasiksi* à son voisin. Lorsqu'une femme a mis au monde, il doit amener du *kasiksi* à son voisin. Lorsqu'un enfant obtenait un diplôme, on doit boire le *kasiksi*. Tout ça, ça n'existe pas. Où est alors la culture?

(Conversazione con *papa* Matabaro Namegabe César del 12 settembre 2017, Bagira)

Questo tipo di percezioni, espresse da molti dei miei interlocutori, mi sembrano richiamare l'idea di «lutto culturale», intesa come un'esperienza della perdita che produce un forte spaesamento simbolico. L'espressione è utilizzata da Roberto Beneduce in *“Politiche ed etnografie della morte in Africa subsahariana”* (2004:96), un articolo in cui riflette su come ideologie, pratiche e rappresentazioni della morte a livello locale si connettano alle «politiche della morte», ossia tutti quei rapporti asimmetrici e quei dispositivi di conflitto che hanno a che fare con eventi storici traumatici dal respiro globale. Nel corso della sua disamina, l'antropologo considera tre tipologie di etnografie della morte. Quelle che qui ci interessano sono le «etnografie della morte di terzo tipo», che considerano la morte come esperienza collettiva, vissuta in un contesto di insicurezza, arbitrarietà e conflitto totalizzante, come ad esempio quello prodotto dalla violenza dell'evento coloniale o dall'instabilità post-coloniale (Beneduce 2004:96)⁵¹. Richiamandoci alla visione ecologica sistemica e all'idea di una stretta interconnessione tra le diverse specie viventi, si potrebbe azzardare che la morte repentina di migliaia di banani rappresenti localmente una perdita analizzabile attraverso le suggestioni delle etnografie della morte. Il lutto si fa tanto più grave e profondo se consideriamo la centralità della pianta di banana nell'ecologia e nella simbologia locale e il suo forte legame con l'idea nativa di umanità, di cui ho parlato nel capitolo precedente. È possibile trattare un'epidemia vegetale con gli strumenti dell'antropologia della morte? Quanto è arrischiato considerare la perdita dei banani come un evento collettivo simile a quello di una morte umana? Consapevole del fatto che questa prospettiva presenta forti limiti, mi sembra interessante come spunto provocatorio per mettere in luce la dimensione simbolica, storica e affettiva nel rapporto tra umani e vegetali.

Attraverso l'analisi dell'etnografia della morte, inoltre, la scomparsa dei bananeti domestici può essere letta come la tappa più recente di un percorso di progressivo scollamento tra

⁵¹ Con etnografia di «primo tipo» Beneduce intende una ricerca che considera lo studio della morte dal punto di vista delle rappresentazioni antropologiche locali e del rapporto tra vivi, defunti e antenati. Un'etnografia della morte del «secondo tipo», invece, incorpora il contesto globale, la storia e le dinamiche coloniali all'analisi dei rituali funerari (Beneduce 2004; Favole, Ligi 2004).

l'universo culturale dei Bashi e il territorio che essi abitano, causato da una situazione di violenza endemica. Lo stato di guerra che si protrae ormai da decenni in tutta la regione del Kivu ha rappresentato un nuovo strappo per la collettività locale, in un processo conflittuale che si protrae fin dall'epoca coloniale. I conflitti armati hanno sradicato migliaia di persone dalle proprie case e famiglie, hanno reciso legami e provocato traumi nelle memorie personali e comunitarie. L'avvizzimento e il taglio dei banani malati sembra aggiungere una crepa nella memoria locale, indebolire la relazione di reciprocità tra la comunità e il suo territorio, offuscare l'eredità degli antenati impressa sul terreno. L'idea ricorrente di povertà nei discorsi dei miei interlocutori sembra riferirsi, più che a una condizione di mancanza meramente materiale, ad un più ampio processo di rottura culturale, intesa come graduale perdita di riferimenti simbolici tradizionali.

Secondo il ricercatore T. Paul Cox (2011), questo profondo processo di spaesamento collettivo può essere analizzato sia in termini di continuità, se guardiamo ai fattori storici di lungo periodo come il colonialismo e la capitalizzazione della terra, che di discontinuità, se analizziamo le narrazioni degli agricoltori locali e ci concentriamo sull'evento traumatico delle recenti guerre congolese. Da un lato, infatti, il fenomeno della limitazione dell'accesso alla terra per gli abitanti del Sud Kivu, unito ad una pressione demografica crescente e all'impoverimento del suolo causato dallo sfruttamento agricolo intensivo, ha radici profonde che risalgono alle politiche fondiarie coloniali e post-coloniali del regime mobutista⁵². Dall'altro lato, tuttavia, le guerre che dal 1996 interessano l'area del Kivu costituiscono un irreversibile fattore di destabilizzazione. Il conflitto è percepito dagli agricoltori locali come un punto di rottura che ha contribuito a indebolire il sistema agricolo tradizionale e con esso anche l'organizzazione socio-culturale nativa. Basti pensare che durante le guerre ripetute le mucche divennero il primo bottino di guerra nei saccheggi compiuti da parte delle milizie armate ai danni della popolazione. Considerata l'importanza centrale delle vacche come capitale sociale ed economico per le famiglie locali, la loro considerevole diminuzione ha comportato danni profondi nella gestione della sussistenza domestica. La perdita del bestiame ha inoltre compromesso ulteriormente la

⁵² Basti pensare, ad esempio, che durante il colonialismo belga il Bushi fu trasformato in colonia da piantagioni estensive di colture destinate all'esportazione come china (per la produzione di chinino), crisantemi (per la preparazione di polvere insetticida), caffè e tè. La speculazione agricola iniziò nel Kivu tra gli anni '20 e '30, quando quasi 20.000 ettari di terra di prima qualità furono convertiti in piantagioni europee. Dopo l'indipendenza, in piena crisi economica dello stato mobutista, vi fu una rinnovata corsa delle élite urbane per assicurarsi la ricchezza in terra e bestiame. Negli anni '80 le grandi proprietà fondiarie occupavano più della metà della terra disponibile nei territori attorno a Bukavu, alimentando la manodopera a basso costo e l'affitto delle terre meno fertili agli agricoltori locali (Cox 2011). Cfr. inoltre cap. 4, par. 4.5. *"La questione fondiaria. Pratiche contrattuali e concezioni culturali della terra in conflitto"*, nella sezione *DIRADARE LA NEBBIA*, in Appendice.

redditività della terra, in quanto molti nuclei familiari si trovano sprovvisti di concime sufficiente per fertilizzare le proprie coltivazioni intensive.

Come scrive Cox (2011:233), «for farmers, who hold a broad view of soil fertility, the casualties of war were not only people and cattle but also the land itself, which has enduring scars». Ritengo quindi di poter affermare che tutte le narrazioni locali attorno ad una terra povera e stanca costituiscano non solo una realtà agronomica, ma riguardino un'esperienza collettiva strettamente connessa al disastro della guerra, al recente vissuto della perdita dei bananeti e ad una più generale percezione di crisi socio-economica e simbolica. La scomparsa delle piantagioni di banana può essere vista come una nuova cicatrice che inesorabilmente sta solcando la terra del Bushi.

Angela – Et les gens, qu'est-ce qu'elles disent du *Wilt Bactérien*? On pense que ce sont lesquelles les causes?

Zigabe – Ah bon! Il y en a qui ne savent pas, parce que même les chercheurs n'ont pas encore dit c'est venu comment. On ne sait jamais. Il y en a qui se donne, qui se vantent les idées, il y en a qui disent que c'est la pollution de l'environnement qui a fait que cette maladie vienne, parce que ça n'a pas existé depuis que la bananeraie se trouve sur cette terre. Alors on dit que c'est une affaire des *bazungu*. Des *bazungu*, que les exploitations, les industries, donc la pollution de l'atmosphère, c'est ça qui fait que la maladie soit dans des bananes.

A – Mhm, on dit comme ça.

Z – Il y en a, il y en a qui disent ça. Ils inventent, ils ne savent pas. Il y en a qui disent que c'est peut-être les guerres, les guerres en répétition, souvent des fusils, des bombes, des lacrymogènes et consorts, c'est ça peut-être qui cause que les maladies, non seulement pour les bananes, mais aussi pour les hommes et les autres plantes.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

Allo stesso tempo, tuttavia, questa scomparsa sta generando trasformazioni inedite nella cura del suolo, nell'utilizzo delle colture, nella gestione dell'organizzazione domestica e nell'elaborazione di nuovi discorsi culturali. Sarà interessante esplorare in futuro quali elaborazioni simboliche e pratiche collettive si intrecceranno all'attuale percezione di assenza. Ecco perché, ricollegandoci anche al capitolo precedente, di fronte alla scomparsa dei bananeti mi sembra calzante parlare di lutto culturale, ma non di vuoto o impoverimento (Remotti 2011, 2013). Innanzitutto perché la narrazione dell'assenza è di per sé una nuova presenza, che intreccia ad un evento traumatico antichi e nuovi significati, rinegoziando con il presente nuove rappresentazioni culturali, inediti universi di senso. Queste considerazioni sono profondamente legate alla considerazione antropologica della morte come fenomeno ambivalente che oscilla tra la distruzione e la costruzione di significati di fronte all'esistenza, tra sgretolamento e ricomposizione delle categorie culturali (Favole, Ligi 2004). «L'ambivalenza della morte consiste soprattutto in questa oscillazione tra la crisi del senso e l'impulso alla sua ricerca e al suo rafforzamento» (Favole, Ligi 2004:5). I racconti sulla perdita dei banani, infatti, rinnovano la

rete di discorsi che plasmano incessantemente ciò che chiamiamo cultura. Dalle storie emergono fatti, pratiche, memorie e aspetti simbolici che, interpretati alla luce della morte di una comunità vegetale, sono esaltati o rimossi, integrati, trasformati o abbandonati. Se esiste la percezione di vuoto, non può esistere invece il vuoto culturale in sé, perché la cultura è proprio quel processo umano di generazione e rigenerazione del senso di fronte ai fatti del mondo.

6.5. *Gli uomini avranno sete*⁵³. *Insicurezza alimentare e fame sociale nel Bushi di oggi*

Nei paragrafi precedenti abbiamo visto come la scomparsa dei bananeti nel Bushi sia un fenomeno che può essere analizzato secondo i parametri dell'antropologia dei disastri, mettendo in dialogo i concetti di vulnerabilità sociale e trauma culturale. Per comprendere la portata del rischio connesso alla mancanza di banani, al tempo stesso economico-alimentare e socio-culturale, è stato necessario immergersi nel contesto ecologico shi attraverso l'indagine etnografica. Solo con l'analisi dei dati qualitativi è stato possibile valutare la profonda portata del fenomeno. Dalla ricerca emerge come lo stretto legame tra comunità umana e comunità vegetale renda la scomparsa dei bananeti un elemento di grande vulnerabilità sociale. Il disastro in corso non riguarda solo una profonda trasformazione del paesaggio, ma anche uno shock dal punto di vista culturale, che ha prodotto una frattura nell'esperienza degli abitanti locali e che richiederà un articolato processo di riformulazione simbolica. Il fenomeno e le narrazioni dell'epidemia che colpisce i banani chiamano in causa anche un altro concetto molto complesso, quello della sicurezza (o insicurezza) alimentare, su cui è necessario riflettere.

L'insicurezza alimentare è un indicatore che condiziona fortemente la storia e la rappresentazione dell'Africa, unico continente in cui esso continua ad aumentare. L'Africa subsahariana è la sola regione del globo in cui l'insicurezza alimentare è cronica e il rischio carestia è endemico, mentre la malnutrizione risulta in crescita costante. La FAO ha stimato che tra luglio e dicembre 2020 in Congo circa 21,8 milioni di persone si trovavano in situazione di insicurezza alimentare acuta. A livello nazionale si tratta del numero di persone più alto al mondo ed è stato calcolato che nel 2021 il dato tende a salire a 27,3 milioni di persone (FAO, WFP 2020; IPC 2021; FAO 2021).

L'indicatore è tuttavia complesso e stratificato, e pur non avendo qui molto spazio ritengo che come tutti i parametri analitici vada almeno brevemente problematizzato. Le carestie sono state a

⁵³ Espressione ispirata da una frase di *papa* Matabaro durante la nostra conversazione del 12 settembre 2017: «Les hommes ne vont plus avoir la bière, ils auront soif» (cfr. brano di intervista riportato nel paragrafo precedente).

lungo considerate come improvvise mancanze di cibo dovute a cause esterne, imprevedibili e risolvibili con soluzioni tecniche mirate ad aumentare la disponibilità alimentare. Solo negli ultimi decenni alcuni ricercatori (spesso provenienti dalle scienze sociali) hanno criticato questo approccio, mettendo in luce la produzione politica e sociale dell'insicurezza alimentare, considerandola come un processo socio-economico radicato nel lungo periodo e generato da cause strutturali. L'insicurezza alimentare non è sempre connessa a un'insufficiente produzione alimentare, quanto piuttosto con precise disuguaglianze sociali, economiche e politiche, oltre che con situazioni di violenza e conflitto, che negano ad alcune persone l'accesso e il diritto di procurarsi il nutrimento (Baro, Deubel 2006; Peveri 2016; Shipton 1990). Rispetto al mio caso di studio, le analisi dei dispositivi politici e tecnologici disponibili per arginare il disastro provocato dal BXW è molto utile per comprendere la variabilità del concetto di vulnerabilità e insicurezza alimentare di fronte alla scomparsa dei bananeti. Come già accennato nel primo paragrafo di questo capitolo, infatti, nei paesi a maggiore stabilità politica come Uganda e Rwanda la portata del disastro risulta sensibilmente ridotta rispetto a quanto sta accadendo in contesto congolese, in un territorio in cui da decenni l'apparato statale è al tracollo e le dinamiche socio-economiche sono condizionate da corruzione endemica, insicurezza politica, economia di guerra e prelievo indiscriminato di risorse naturali. A questo proposito, è importante sottolineare anche che i criteri di valutazione della sicurezza alimentare sono troppo spesso condizionati da precise ideologie dello sviluppo ancora orientate da logiche evoluzioniste e malthusiane, da strategie di mercato e d'intervento intrise di relazioni asimmetriche, da narrazioni scientifiche che trascurano i saperi locali e le percezioni ecologiche native (de Sardan 1995; Peveri 2016). Secondo Peveri (2016:2-3), infatti:

«Mismatches exist between the international biomedical-oriented strategy of specifying nutritional recommendations, and the way local populations themselves deal with food, hunger, and health in their everyday lives. Collecting native views on food, or local notions of healthy eating, may indeed reveal the contradictions between the metric-based/calculative view of hunger entrenched in national and international dietary guidelines, and the way individuals conceive of their own food system, dietary needs, and (agri)cultural change».

In questo senso, la disciplina antropologica è un importante strumento per valorizzare i saperi indigeni e scardinare rappresentazioni lontane dai bisogni locali. Proprio grazie ai metodi qualitativi e partecipativi dell'antropologia culturale è possibile colmare le lacune delle narrazioni biomediche occidentali attorno al benessere alimentare, mettendo in luce la

dimensione socio-politica delle crisi alimentari e connettendo la riflessione sul nutrimento ai concetti di vulnerabilità e autodeterminazione (Baro, Deubel 2006).

Per quanto riguarda l'epidemia di BXW in Sud Kivu, da quando le banane hanno iniziato a scomparire una grossa fetta di popolazione si è trovata in condizioni di privazione materiale e scarsità alimentare. I bananeti, infatti, assicuravano la possibilità di raccoglierne quotidianamente i frutti, come mi ha raccontato *papa* Zigabe.

Zigabe – (...) Alors, la bananeraie avait l'avantage de produire chaque jour! Dans la bananeraie vous y entrez et il y a toujours des régimes de bananes, de différentes générations. Il y a des adultes, de mures, de celles qui naissaient, c'était tout, tout, tout! Donc chaque jour vous ne pouviez pas manquer quelque chose dans la bananeraie.

Angela – Ah, vraiment? Chaque jour on pouvait récolter un régime?

Z – Chaque jour. Oui! On ne pouvait pas manquer des régimes qui sont déjà en maturité, d'autres qui suivent. Donc on pouvait pas mourir de faim quand on a une bananeraie. Non. On peut pas manquer quoi manger quand on a sa bananeraie. Si non vous allez couper un régime et vous l'utilisez dans la maison. Ou vous le vendez, ou vous le consommez. Alors, quand la bananeraie a été épuisée, c'est devenu pour les ménages, pour les paysans c'est un problème.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)

I frutti del banana garantiscono una sicurezza economica e psicologica alle famiglie che ora è venuta a mancare.

Shakulwe Konda – Maintenant que la bananeraie est attaquée aujourd'hui, c'est désastre pour le pays, on ne sait plus qu'est-ce qu'il faut faire. Je sais plus. Parce que même les nourrissons, là, les enfants à l'âge... avant un an, avant deux ans, on les nourrit à base de la banane, de bouillie de la banane, c'est ça qu'on donne aux enfants. Maintenant qu'on n'en a plus, que ça va devenir, et le bébé et les adultes, on a plus à manger, on ne sait plus boire non plus. C'est une calamité!

(Conversazione con *papa* Shakulwe Konda del 1 settembre 2017, Bukavu)

D'altra parte, questo senso di precarietà non è esprimibile soltanto attraverso le narrazioni che mi venivano offerte quando sollecitavo i miei interlocutori con le domande. Anche i gesti e i silenzi parlavano di questa perdita. Ho avuto spesso l'impressione che gli abitanti locali faticassero a verbalizzarla. Trattandosi di un fenomeno relativamente recente, talvolta mi sembrava che le parole non arrivassero a narrare, e tantomeno a spiegare, una simile trasformazione. Mi è inoltre capitato spesso di essere fermata per strada nei villaggi da donne, uomini e bambini che si portavano le mani alla bocca o alla pancia, facendo il gesto di nutrirsi con il vuoto, comunicandomi con disperazione, e spesso anche con rabbia, di non avere di che mangiare. Quei gesti esprimevano, in una parola, la fame. Mi sono spesso interrogata, senza peraltro trovare una risposta univoca e definitiva, sulla rivendicazione della fame da parte di molti contadini locali. Pur senza mettere in dubbio i problemi dell'infertilità della terra, dei

cambiamenti climatici, delle malattie delle piante e della rarefazione degli appezzamenti coltivabili, mi chiedevo quale fosse il significato più profondo di questa sorta di “performance attorno alla fame”⁵⁴. La fame rivendicata quasi come azione di protesta nei miei confronti è a mio avviso profondamente connessa alla progressiva scomparsa di un alimento centrale per i Bashi, non solo dal punto di vista nutritivo o economico, ma anche sociale e simbolico⁵⁵.

In questo senso, ritengo fondamentali le considerazioni di Valentina Peveri nell’articolo “*Ghosts of hunger: an anthropological view of agricultural intensification in Southwestern Ethiopia*” (2016)⁵⁶. Peveri introduce un’importante distinzione tra *nutritional hunger*, che misura la sicurezza alimentare secondo parametri meramente nutrizionali, e *social hunger*, un concetto vicino all’idea di sovranità alimentare, che pensa l’accesso al cibo come un processo sociale e culturale e che auspica la possibilità di ciascuno di scegliere i mezzi e le modalità per nutrirsi, nel rispetto delle rappresentazioni identitarie – individuali e collettive – locali. Come sostiene Peveri (2016:26), infatti, l’indagine etnografica dimostra che le percezioni e gli atteggiamenti nei confronti del cibo, e anche della fame, sono molto più che un’espressione di deprivazione nutrizionale. La fame sopraggiunge non tanto per l’assenza di cibo in generale, quanto di certi tipi di cibo, ossia quelli che sono profondamente integrati nel tessuto quotidiano di una comunità e sono riconosciuti come alimenti familiari.

«Foodstuffs, in other words, become food only in so far as they are the result of reciprocity and exchange, and relate to reproduction and life-transmission. Processes of circulating, distributing, preparing and consuming food constitute an indirect socialization of the transmission of life».

(De Boeck 1994:267)

⁵⁴ Utilizzo il termine performance nell’accezione antropologica vicina a quella di Turner 1987.

⁵⁵ La riflessione su ciò che ho chiamato qui “performance della fame” andrebbe ampliata anche considerando il carico di significati che la presenza di un bianco porta con sé in una società post-coloniale. Ogni *muzungu*, come sono chiamate le persone bianche in swahili, oltre a suscitare l’idea di un modo di fare goffo e ignorante (circa il modo di comportarsi, la lingua, la vita locale), rappresenta una condizione di ricchezza e di privilegio economico-politico. I rapporti tra la popolazione nativa e i cosiddetti *bazungu* in RD Congo sono complicati, oltre che da una peculiare traiettoria storica, anche dalla vertiginosa espansione che il settore della cooperazione allo sviluppo ha conosciuto negli ultimi decenni. La concentrazione di enti europei e statunitensi è molto elevata nella regione del Kivu e non sempre la progettazione delle azioni sul territorio ha rispettato le logiche e le effettive esigenze delle comunità locali. Per questo è molto diffusa (spesso a ragione) l’idea che i bianchi presenti sul territorio, attraverso una miriade di progetti internazionali dei più disparati, generino redditi che non contribuiscono al miglioramento delle condizioni locali, bensì all’arricchimento di attori esterni.

⁵⁶ La ricerca di Valentina Peveri è, per certi aspetti, vicina alla mia. Gli agricoltori di Hadiya, in Etiopia sudoccidentale, sono storicamente specializzati nella coltivazione dell’ensete (*Ensete ventricosum*), anche detto falso banano o banano selvatico, una pianta che richiede complesse conoscenze locali e che per le sue caratteristiche risulta ad alta resilienza dal punto di vista agro-ecologico. Come il banano nel Bushi, l’ensete è profondamente integrato nel tessuto socio-culturale ed economico hadiya. Nel 2013 gran parte delle coltivazioni di ensete sono state decimate proprio dallo *Xanthomonas Wilt*, la stessa patologia batterica che, propagandosi dall’Etiopia, sta travolgendo e distruggendo la popolazione di banani nell’est della RD Congo. Nella seconda parte dell’articolo, l’antropologa italiana si focalizza sui programmi politici agro-ambientali messi in campo per far fronte all’epidemia e sulle conseguenze negative che questi hanno avuto sull’ecologia locale. Secondo le direttive delle istituzioni internazionali e l’incoraggiamento del governo nazionale, infatti, le coltivazioni di ensete sono state rimpiazzate dal mais. Il passaggio al mais ha aumentato la vulnerabilità degli agricoltori a causa della promozione dei fertilizzanti industriali e dell’imposizione dei semi ibridi, che vanno acquistati ad ogni nuova semina e richiedono di essere trattati con prodotti chimici.

Si tratta di cibi dai gusti che richiamano ricordi, dai profumi che sanno di casa, di consistenze e sapori che contribuiscono a veicolare un senso di appartenenza al luogo che si abita.

«Drawing on the definition of social hunger that I have discussed above, ‘real food’ should be intended here as food that people “consider personally dignifying, culturally acceptable, and socially fit to build a sense of collective and individual belonging.” Enset, for them, not only was a delicious food, but contained all of the following: atmosphere, aroma, taste, the memory of their forefathers, the garden, the family, and home. (...) From a local point of view, important foods – that is foods that actually nourish – are ones that provide energy and satisfy taste, but also nurture a sense of social coherence and belonging. (...) A good food makes you grow physiologically and emotionally».

(Peveri 2016:22-24)

La perdita dei bananeti, dunque, non fa che aggravare negli abitanti del Bushi la percezione di un’insicurezza alimentare intesa come mancanza di accesso e di scelta alle risorse alimentari che non solo nutrono, ma anche alimentano un senso di coerenza sociale e sono integrate nel sistema nativo locale.

6.6. Nuova linfa? Significati sociali attorno alle piante indigene o allojene e avvio di pratiche agricole inedite

I processi di abbandono di certe colture e l’introduzione di altre rientrano non solo nell’ambito agronomico, agricolo ed economico, ma hanno a che fare anche con il panorama socio-culturale e le pratiche rituali di un dato contesto. Alcune transizioni agricole spesso richiedono molto tempo proprio perché necessitano di essere integrate nell’orizzonte simbolico locale. Spesso, inoltre, colture e alimenti possono diventare vettori ideologici di adesione o resistenza a stili di vita e immaginari storicamente determinati⁵⁷. Come scrive Allovio (2002:81),

⁵⁷ Il documentario *Kinnaur Himalaya* di Emanuele Confortin (2020) rappresenta un interessante esempio antropologico del nesso profondo tra pratiche agronomiche, concezioni della domesticità e universo simbolico-culturale di una comunità umana. A partire dagli anni Ottanta, l’introduzione della coltivazione di mele nel distretto dell’Himalaya indiano ha completamente trasformato il tessuto sociale locale. La redditizia monocoltura ha sostituito molte attività agro-pastorali praticate da secoli nel territorio. Anche l’abbandono delle architetture tradizionali in favore delle costruzioni in cemento è legato alla produzione locale delle mele, che rende possibile l’acquisto di nuovi materiali edili e l’imitazione di modelli architettonici occidentali. Si tratta di un caso etnografico molto diverso da quello dei bananeti congolesi, integrati nell’universo simbolico locale da secoli. Al tempo stesso, la comparazione amplia la prospettiva di riflessione, mettendo in luce come l’introduzione repentina di una coltura

per parlare di pratiche agricole in ambito antropologico è necessario «cercare nel fitto delle piantagioni e verificare in che modo i rituali possano imbarcare pagine di storia dell'agricoltura e di storia ambientale». A questo proposito, mi sembra interessante fare una breve comparazione tra il lavoro di Jamie Monson (1995) sull'introduzione del cotone nella valle del Kilombero (in Tanzania centro-meridionale) dal 1932 e la recente introduzione della coltura del riso nelle *marais* del Bushi su consiglio degli agronomi locali e delle ONG internazionali che si occupano di sicurezza alimentare. Nel contesto socio-economico del Tanganica coloniale la resistenza dei contadini nel produrre cotone assunse il valore di opposizione alla politica della colonia. In realtà, essi non rifiutarono unilateralmente il cotone come raccolto supplementare. Monson, piuttosto, sostiene che i contadini di Kilombero scelsero tra cotone e riso sulla base di variabili sociali, culturali ed ecologiche interconnesse. Gli amministratori coloniali non compresero, ad esempio, che la coltivazione del cotone entrava in conflitto con una serie di attività agricole e rituali in stagione secca che facevano del riso un prodotto socialmente e culturalmente simbolico. Il riso non era semplicemente un *food crop*, una coltura di sussistenza, ma era profondamente integrato nel sistema economico e simbolico locale. La vendita delle eccedenze serviva a pagare le tasse e ad alimentare gli scambi locali. La birra di riso prodotta dai nativi rivestiva un valore centrale in tutte le pratiche rituali.

Quanto al contesto congolese, le piantagioni di banani sembrano rivestire per gli agricoltori shi la stessa importanza culturale che aveva il riso per i contadini tanzaniani. La banana, come il riso, non è soltanto un prodotto alimentare, ma anche un elemento simbolico, soprattutto se consideriamo la centralità della birra locale *kasiksi* nelle principali cerimonie di scambio e alleanza. Di contro, la recente introduzione della risicoltura nel Bushi sta generando differenti processi di accettazione e rifiuto tra i contadini locali. La coltura del riso è connessa all'avvio dello sfruttamento agricolo delle aree paludose nelle valli collinari e ad alcuni interventi idrici per la canalizzazione dell'acqua portati avanti da alcune ONG locali e internazionali. Le politiche di incoraggiamento alla risicoltura sostengono l'alta produttività del riso e il suo maggior valore di mercato, che permette di ricavare dalla vendita un guadagno elevato rispetto ad altre colture localmente più apprezzate. Gli agronomi incoraggiano inoltre la coltivazione del riso di fronte alle patologie vegetali che ormai stanno colpendo molte piante considerate tradizionali, come la manioca, decimata dal virus del mosaico, e il banano, colpito dallo *Xanthomonas Wilt*. L'agronomo del CAB Karume Vincent mi ha spiegato come la cerimonia

destinata alla vendita può portare reddito ma provocare trasformazioni sociali talvolta traumatiche e irreversibili nel tessuto comunitario.

locale del *Mubande* di Walungu⁵⁸ abbia rappresentato un'occasione per la sensibilizzazione dei coltivatori locali. In accordo con il *Mwami*, gli agronomi hanno veicolato il messaggio di abbandonare le colture usuali e poco redditizie colpite dalle patologie vegetali a favore di altre colture, sia native e tradizionali (come il taro e il sorgo rosso), sia allogene e di recente introduzione (come il riso).

Angela – Et il est ici au Sud Kivu depuis quand, le riz? Il est arrivé...

Karume – La consommation c'est depuis longtemps, c'est depuis l'époque coloniale quand même. Mais la culture cultivée comme telle, au Sud Kivu, parce qu'il était cultivé vers Bunyakiri, et au Maniema vers Kindu, il y a longtemps quand-même depuis que le riz est cultivé. Mais au Bushi ici c'est très récent.

A – C'est très récent.

K – Oui, oui, au Bushi ici c'est très récent! Il n'y a même pas 10 ans.

(...)

A – Et qu'est-ce qu'on doit sensibiliser pour le *Mubande*?

K – On va dire à nos partenaires de s'impliquer, d'aller là-bas, d'aller, d'amener ce qu'ils peuvent amener, c'est qu'on nous a dit au bureau. Parce que il y a le message aussi que le *Mwami* va passer, qui est lié par rapport à ce que nous faisons sur la culture du riz, par exemple: il va insister pour ça, il va insister pour que les gens changent de mentalité par rapport aux maladies du bananiers, du maïs et du manioc.

A – Changent de mentalité dans quel sens?

K – C'est à dire d'adopter des cultures, d'autres cultures traditionnelles, dont on avait déjà tendance à abandonner.

A – Par exemple?

K – Par exemple la colocase. Il faut que les gens cultivent encore la colocase, il faut que les gens cultivent le sorgho. Il faut que les gens cultivent le riz dans les marais. Il faut remplacer le manioc et les bananiers qui sont malades. Il faut que les gens plantent les arbres pour les changements climatiques.

(Conversazione con *papa* Karume Vincent del 20 agosto 2017, Bukavu)

Esistono tuttavia alcuni fattori che producono resistenza nei confronti dell'introduzione della coltura del riso nel Bushi. Il riso è conosciuto come alimento d'importazione fin dall'età coloniale, ma proprio per questo è associato alla cucina europea, ad uno stile alimentare proprio dei "bianchi" da cui spesso i miei interlocutori si sentono lontani. Gli agricoltori che scelgono di coltivare il riso sono generalmente affiliati a cooperative che ricevono consulenze agronomiche e si ritengono disposti a trasformare alcune tradizioni agricole per integrarle con alcune tecniche (come l'associazione di colture o l'agroforesteria) o varietà (ortaggi e riso) prima sconosciute.

⁵⁸ Il *Mubande* è una cerimonia locale e collettiva di fertilità e benedizione dei semi. Durante il *Mubande* il *Mwami* inaugura la stagione delle piogge a venire, benedicendo i semi, gli animali e gli uomini, rinnovando il proprio potere sulla terra coltivata dalla popolazione (cfr. Sigwalt 1975 per le connessioni rituali tra regni interlacustri e un breve accenno al *Mubande* alle pp. 141 e 146). Ognuno porta con sé i semi delle piante che vorrebbe veder crescere rigogliose nei propri campi. I tuberi di manioca e i grappoli rossastri del sorgo sono dovunque: nei cesti tenuti sulle teste, nelle pieghe delle gonne, stretti nei pugni di chi coltiva. Ognuno chiede che le piante crescano verdi, che gli animali vivano sani e numerosi, che la terra sia feconda. Il *Mubande* nella *Chefferie* di Ngweshe non si festeggiava dal 2008: le guerre e l'instabilità politica lo hanno impedito per molto tempo. La sorpresa nel 2017 è stata grande per tutti quando si è saputo che la cerimonia ci sarebbe stata. Alcuni tra i più anziani conservavano ricordi dell'ultima volta come se questa appartenesse a un passato glorioso ma lontanissimo, ormai perduto. La cerimonia del 2017 ha rappresentato per il *Mwami* Ndatabaya Ngweshe weza III Pierre un'occasione per riaffermare la propria autorità tradizionale sul territorio e renderla compatibile con l'adesione al cristianesimo della quasi totalità della popolazione, presentandosi dopo un lungo esilio in Belgio come il garante della tradizione shi e al tempo stesso come un modernizzatore progressista.

Spesso, inoltre, la diffidenza nei confronti del riso è connessa all'attaccamento socio-culturale ai cereali considerati tradizionali dai Bashi: il sorgo rosso è la pianta indigena che più rappresenta la cultura shi assieme al banano, seguita dalla manioca, di introduzione più recente ma oggi molto diffusa nei campi domestici. Con sorgo e manioca, assieme al mais da pochi anni, si prepara il *fufu*, *buntu* in mashi, grande protagonista dell'alimentazione dei Bashi: un impasto di acqua e farina molto simile alla polenta⁵⁹ (cfr. fig. 48). *Obuntu* è il nutrimento principale dei Bashi (e in generale di tutta la regione dei Grandi Laghi), non solo in senso materico, ma anche simbolico: questo denso e sostanzioso impasto di farina, in particolare se a base di sorgo, è un vero e proprio elemento identitario per la comunità shi, che riguardo al suo consumo ha elaborato regole, proverbi e rappresentazioni simboliche. Come mi ha redarguito una sera *papa* Karume Vincent mentre bivaccavamo insieme a Kaniola: «le *fufu*, ce n'est pas une blague!», il *fufu* non è uno scherzo, intendendo dire che attorno all'impasto ruota una rete antica e complessa di significati culturali⁶⁰.



Figura 54. Maman Léonie mentre prepara il *fufu* nella sua cucina, Cirunga

⁵⁹ Esso si ottiene facendo bollire l'acqua sul fuoco e mescolando la farina (aggiunta prima o dopo l'ebollizione a seconda del cereale di cui è composta) con un grande mestolo in legno, il *malaxeur*, l'utensile più importante della cucina shi, attorno a cui ruota una lunga serie di divieti e tabù per regolarne l'utilizzo.

⁶⁰ La sua centralità nella cucina shi è testimoniata dalla grande varietà lessicale per designare differenti tipologie di *buntu*, in base al genere di farina e alla sua preparazione: *buntu* è l'impasto classico, a base di farina di sorgo (*luhemba*), o di manioca, oppure ottenuto dalla mescolanza delle due farine; *buligaliga* è chiamato l'impasto ottenuto dalla farina di banane; la pasta di fagioli cotti e schiacciati è detta *chiniga* o *cihembe*. Ancora, con la farina di eleusine si prepara il *bulo*, consumato soprattutto dai Bashi che abitano vicino alla foresta; *kapapa* è l'impasto ottenuto dalla mescolanza di farina di manioca e banana; *hituntume* o *cifukama* è il *buntu* fatto di fagioli mescolati con farina di banana (Colle 1971:11).

Spesso, dunque, i contadini delle aree rurali coltivano il riso soprattutto per la vendita, riservando al consumo domestico i cereali più apprezzati, come si può intuire dal mio dialogo con Chishugi Pascal Kalekusi, un contadino che ho incontrato nelle *marais* di Nyangezi.

Angela – (...) Et donc, alors, vous cultivez le riz ici? *Muchele*.

Cishugi Pascal – Oui.

(...)

C – On m'a demandé quel est l'impacte que vous êtes en train de voire. Par rapport à la culture du riz... Moi j'ai dit: "J'ai fait étudier les enfants par rapport à ça", et tout ça.

A – Oui. Et c'est combien de temps que vous cultivez le riz ici?

C – Bon, il y a peut-être... moi j'ai deux ans maintenant. (...) Mais les autres ont déjà cinq ans, six ans.

(...)

A – Mhm. Et alors vous avez substitué tous avec le riz, ou...?

C – Oui, le riz et les cultures maraîchères...

A – Ah.

C – Ont une grande vraiment impacte, une grande rentabilité par rapport aux cultures de, de sorgho, de maïs et des haricots.

A – Mhm.

C – Parce-que dans les cultures des haricots, tu ne peux pas gagner cent dollars. Mais dans le riz, un carré peut vous donner au moins de 100 dollar à 150 dollars.

A – C'est plus rentable alors.

C – Oui, c'est ça, c'est mieux par rapport à...

A – Oui. Et vous le mangez aussi à la maison?

C – [Poco convinto] Oui... On mange, maïs... pas... moi, de ma part non.

A – Qu'est-ce que vous mangez alors?

C – Si, je mange du riz quand on a préparé de ça.

A – Ok...

C – Mais je ne peux pas le consommer comme ça.

A – Seul...

C – Oui, c'est ça.

A – Et alors qu'est-ce qu'on mange à la maison?

C – À la maison on mange du *fufu*...

A – Mhm.

C – Et après on mange des bananes.

A – Des bananes.

C – Oui.

A – Et le *fufu* ici vous le préparez avec le manioc...?

C – Avec le manioc, mélangé avec la farine de maïs.

A – Ah, de maïs. Et aussi avec le sorgho ou pas?

C – Oui, avec le sorgho normalement.

A – Ah, aussi.

C – On le fait souvent, on estime ça beaucoup par rapport au maïs.

(Conversazione con Chishugi Pascal Kalekusi del 9 agosto 2017, Nyantende)

Nonostante il riso sia consumato più nelle aree urbane che in quelle rurali, esso potrebbe rappresentare una valida alternativa alla monocoltura del banano (cfr. fig. 55). Molti agricoltori shi se ne sono resi conto e hanno cominciato a praticare la risicoltura, permettendo anche l'avvio di una lenta integrazione culturale di questo cereale nell'universo simbolico e alimentare shi. *Papa Karume*, pur ammettendo di non amare il gusto del riso, mi ha confermato la sua progressiva diffusione:

Angela – Et les gens, ici, elles commencent à aimer le riz alors?

Karume Vincent – Oui, oui, oui, oui. Le riz c'est aussi une culture qui n'était pas ici, c'est venu avec les blancs. Le riz était cultivé dans les zones forestières comme au Maniema, en Urega... Les blancs, quand ils sont venus avec tous les moyens de transport, ils ont commencé et puis les gens quand ils se promenaient là-bas en voyage ils ont commencé à amener. Et le riz, les gens ont commencé à manger aussi. Et les gens qui habitaient la ville, parce que au niveau de la ville le régime alimentaire est un peu différent du régime alimentaire au niveau des villages, quand vous quittez le village pour la ville vous trouvez que les gens qui sont en ville ils mangent un peu de riz parce qu'ils sont venus de différents coins, alors les gens ont commencé à amener aussi le riz au village et les gens ont senti que c'est une bonne nourriture, et maintenant l'habitude commence à venir. Avec l'introduction même de la culture ici les gens commencent à aimer. Au village quand vous faites la fête et que il n'y a pas de riz les gens disent que vous n'avez pas fait une bonne fête!

A – Ah, donc c'est déjà partie de...

K – Oui! Au village quand vous faites la fête et que les gens n'on pas vu le riz, ils disent «Ça n'était pas une fête!»

(Conversazione con *papa* Karume Vincent del 20 agosto 2017, Bukavu)



Figura 55. Ad una festa prematrimoniale un gruppo di donne condivide il *fufu* (in primo piano) e il riso (sullo sfondo), Karhale

Di fronte alla scomparsa di un'importante comunità vegetale dall'orizzonte ecologico nativo, c'è quindi da chiedersi quali nuovi significati si stiano generando all'interno della collettività umana, quali trasformazioni agricole siano in atto, quali le strategie narrative per dare o togliere significato a queste piante millenarie, quali i processi di rielaborazione e i nuovi elementi

introdotti nella rete eco-culturale⁶¹. Mentre mi trovavo in Congo per svolgere il campo etnografico da cui è nata questa ricerca, il fenomeno della scomparsa dei banani era piuttosto recente e ancora in corso. Per questo motivo ho sentito che non ci fossero le premesse per focalizzare la mia analisi sulle pratiche rigenerative sorte dal disastro scaturito dalla diffusione del BXW. Nondimeno, ho cercato di dedicare un breve spazio di riflessione a queste possibilità ancora in nuce.

6.7. Piccola storia del bananeto della famiglia Zigabe. Narrazioni personali, appartenenze generazionali e sguardi al futuro di fronte alle trasformazioni ecologiche

Ricordo un pomeriggio trascorso con le donne della famiglia nel campo domestico accanto al recinto con le case. Chine sulla terra, abbiamo tolto le erbacce che crescevano tra le piantine di amaranto, chiacchierando e ridendo. In quel campo, fino a pochi anni fa, c'era il bananeto che *papa* Zigabe aveva piantato con le sue mani. Oggi non rimangono che singole piante di banano piantate in fila al confine del campo.

È stato mentre aspettavamo di condividere la cena dell'ultima sera insieme, in un momento di tranquillità in cui ci siamo trovati soli, che *papa* Zigabe ha condiviso con me parte della storia del suo bananeto, che oggi non c'è più. È stato un dialogo molto intenso, in cui ho sentito che solo l'ultimo giorno il mio *papa* congolese aveva scelto di rispondere a tutte le mie domande senza eluderne nessuna, e mi concedeva di ascoltare le vicende della famiglia e della casa, anche quelle più dolorose, come le memorie dei due saccheggi subiti. Ho vissuto quel momento quasi come fosse una prova di fiducia che finalmente avevo superato. Solo in quel momento ho riconosciuto il limite gentile che egli aveva posto nella nostra relazione, come a farmi capire con gradualità che per comprendere non basta chiedere e collezionare risposte, e che non tutto può essere raccontato. Ci sono cose che si possono solo sentire attraverso la condivisione dell'esperienza. Spesso, le fonti che non parlano (Ligi 2002, 2011) sono le più sorprendenti.

⁶¹ Una riflessione simile è condotta in Italia dal *collettivo epidemia*, gruppo multidisciplinare di ricercatori focalizzato sulle relazioni ecologiche tra l'umano e il non umano (piante, animali, microrganismi, tecnologie). Tra le altre cose, il collettivo si è occupato dell'epidemia diffusasi tra gli olivi di Puglia e provocata dal batterio *Xylella fastidiosa*. All'VIII Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), durante il panel intitolato "*Apocalissi e rigenerazioni culturali. Nutrire l'immaginario del cambiamento nella crisi globale*", sono intervenuti due membri del collettivo, Pietro Autorino e Michele Bandiera. Essi hanno messo in luce come il disastro salentino abbia avviato un'aspra critica al modello monoculturale e la ridefinizione delle buone pratiche agricole. Come sottolineato dai due ricercatori, nel termine emergenza c'è anche qualcosa che emerge, una possibilità di rigenerazione. Nel caso della Puglia, ciò si sta realizzando attraverso pratiche sperimentali trasformatrici che agiscono sulle rovine del disastro, come ad esempio l'alleanza con microrganismi del sottosuolo che nutrono i terreni e l'adozione dell'agroriforestazione. Il tema del convegno della SIAA, svoltosi in streaming dal 2 al 6 dicembre 2020, era "*Fare (in) tempo. Cosa dicono gli antropologi sulle società dell'incertezza*".

Queste tracce silenziose si sono, ad esempio, rivelate necessarie per leggere il paesaggio, immaginare un bananeto rigoglioso dove oggi rimane qualche banana avvizzita in uno spazio lasciato incolto, valutare la trasformazione territoriale in atto. Ad ogni modo quella sera, e secondo me non a caso *papa* Zigabe aveva scelto l'ultima, mi sono resa conto di quanto fosse stato prezioso per me quel piccolo avvicinamento lento, percepibile solo da noi, e di come la qualità nella relazione richieda tempo per farsi.

Parlare della perdita di un bananeto è un fatto intimo e anche un po' doloroso. All'arrivo del *Xanthomonas Wilt* a Cirunga non è stato fatto quasi nulla per arginare la malattia, e i tentativi delle associazioni di sensibilizzare gli agricoltori sono probabilmente sembrati troppo inconsueti per i contadini, soprattutto i più anziani. D'altronde, una malattia del genere non si era mai vista e nessuna concezione locale (Geertz 1988) a riguardo era stata elaborata e tramandata dagli antenati. Probabilmente in molti casi gli agricoltori si sono resi conto dell'effettiva esistenza e pericolosità della malattia quando ormai era troppo tardi e i bananeti erano stati già contaminati. Anche il bananeto di *papa* Zigabe si è contagiato velocemente, tanto che di fronte a questo batterio sconosciuto ha reagito sradicando tutti i banani, senza aspettare di vedere se qualcuno fosse salvo, come gli avevano consigliato gli agronomi del CAB. Riporto qui un breve estratto del racconto del figlio minore, Pierre Chanel.

Pierre Chanel – Le papa, lui, il n'a pas attendu que toute la bananeraie soit atteinte. Il a commencé par raser tous les bananiers qui y étaient.

Angela – Ah, vraiment?

PC – Oui.

PB – Il n'a pas voulu...

PC – Il n'a pas voulu voir comment...

PB – Oui, oui.

PC – Ça lui est déplu, il a résolu faire autres choses, c'est là qu'il a commencé par les légumes...

A – Oui!

PC – Aujourd'hui c'est de cannes à sucre.

(Conversazione con Pierre Chanel Zigabe, *papa* Bernard e *papa* Kabohozo del 17 agosto 2017, Cirunga)

Le emozioni non sono trascrivibili, ma trovo che nelle parole di *papa* Zigabe, nell'orgoglio con cui mi ha raccontato di essere riuscito a ripiantare nel suo campo delle varietà di banani sani, traspaia un certo rimpianto e una sorta di volontà di riscatto di fronte al devastante *Wilt Bactérien*.

Zigabe – (...) Il y a des anciennes que j'ai maîtrisées et qui sont encore là. Ces que vous trouvez le long de la clôture, ce sont des anciennes souches que j'ai maîtrisé, dont j'ai maîtrisé la maladie. Les lignes là dans le champ, je les ai plantées après tout, j'ai cherché les bananiers qui ne sont pas affectés et je les ai plantés.

Angela – Donc vous les avez enlevés du bananier et vous les avez utilisés pour les limites des champs?

Z – C'est ça. Alors vous voyez que tous les bananiers qui sont dans mon champ, aucun est malade! Aucun est malade.

(...)

A – Oui. Et pourquoi vous avez décidé de ne plus avoir les bananiers, la bananeraie, je disais?

Z – Non. Donc, pourquoi je n'ai plus aimé planter toute une bananeraie alors?

A – Oui. Parce que vous avez dit que où il y a les *lenga* maintenant il y avait toute une bananeraie.

Z – Oui, ça faisait une bananeraie où il n'y avait pas d'autres semences. Ça ne faisait que la bananeraie. Mais maintenant que nous avons... Nous avons trouvé que avec la bananeraie, oui, ça va. Ça va, ça a un rendement. Et nous qui savons comment utiliser les champs, comment rentabiliser les champs, on ne peut pas vouloir encore toute une bananeraie là où il n'y aura pas d'autres semences. Non. Je trouve que le bananier planté en ligne, à l'intérieur on met d'autres semences et c'est mieux, c'est beaucoup mieux. Parce que la bananeraie peut donner des bananes, mais quand vous plantez des *lenga lenga*, après un mois vous récoltez, vous plantez des haricots et après trois mois vous récoltez, et un peu de bananiers qui se trouvent dans le champ donnent des bananes aussi. C'est mieux. Nous avons fait l'expérience par rapport aux visiteurs d'échange. Ailleurs les bananeraies ne sont pas condensées. Par exemple au Rwanda on trouve que c'est planté par ligne, il y a des intervalles où on fait d'autres cultures. C'est plus moderne. C'est ça. C'est ça.

(Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga)



Figura 56. Fila di banani sani nel campo domestico della famiglia Zigabe

D'altra parte, la conversazione con *papa* Zigabe mette in luce anche il suo desiderio di guardare oltre la perdita dei banani, di investire in nuove varietà come l'amaranto e i fagioli, di mettere in pratica nuovi modelli agricoli, come la combinazione tra le colture e il mantenimento di pochi banani piantati in riga attorno agli spazi coltivati (cfr. fig. 56).

Un giorno che mi trovavo al villaggio ho trascorso del tempo su e giù per le colline di Cirunga a far pascolare le capre insieme a Merci, un altro figlio di *papa* Zigabe residente a Bukavu. Di

ritorno dal pascolo, io e Merci abbiamo camminato lungo i sentieri di Cirunga che costeggiano case e bananeti, là dove ne sono rimasti. Quel pomeriggio ci siamo imbattuti nel piccolo bananeto di una vicina di casa, dove l'abbiamo trovata mentre accendeva un fuoco in una buca scavata nella terra, per mettere a maturare i caschi di banane raccolti. Quella è stata l'occasione in cui Merci mi ha confidato la sua personale visione attorno all'epidemia di banani che ha colpito il Bushi.

Angela – Et cette maladie moi j'étais trop étonnée avec ça, c'est combien d'années qu'elle est arrivée?

Merci – Ça fait effectivement deux ans. Deux ou trois ans.

A – C'est pas beaucoup!

M – Non, ce n'est pas beaucoup.

A – Et avant alors c'était pleins de bananiers ici?

M – Oui! Avant c'était trop de... il y avait trop de bananiers! Oh, trop de bananiers encore! Je peux vous montrer un bananier qui est attaqué par cette maladie.

A – Mais on n'a pas pu limiter la maladie?

M – Il n'y a pas de moyens pour limiter la maladie! Et surtout que on va laisser disparaître les bananiers et introduire la variation des semences.

A – Ok, donc tu dis, ce n'est pas mal de faire ça?

M – Ce n'est pas mal de faire ça.

A – Ce n'est pas triste sans les bananeraies dans les villages?

M – Vous savez, les bananeraies, c'est une production qui était vaincue. Elle l'est déjà. Ça servait à scolariser les enfants. Vous savez pourquoi on dit ça? Si tu as produit plus de quatre, cinq comme ça, tu as autant de francs, 5000 francs, 15000 francs, ça va te servir pour faire scolariser les enfants.

A – Oui, voilà, c'est ça que je dis. Ce n'est pas une catastrophe pour le village?

M – C'était un accident. C'est une maladie qui a de plus en plus aggravé la pauvreté et la famine. Vous voyez, toutes ces parcelles ici étaient pleines de bananiers.

A – Et maintenant c'est vide.

M – C'est vide comme ça.

A – Et écoute, quand il y avait beaucoup de bananiers, à l'intérieur, dans les parties entre un bananier et l'autre, on semait aussi d'autres choses ou c'était que de bananiers?

M – Ce qu'on faisait pour quelques uns. Il y a des gens qui voudraient faire ce que tu parles, donc semer d'autres semences, confondre des bananiers avec d'autres semences. Il y a des gens qui voudraient faire des activités pareilles. Alors, comme les bananeraies étaient vraiment trop, il y a des gens qui coupaient certaines, ils les coupent pour avoir une place où ils peuvent soit mettre manioc, patates douces...

(Conversazione con Merci Zigabe del 2 ottobre 2017, Cirunga)

Secondo Merci, la scomparsa dei banani può rappresentare un'opportunità per aumentare la variazione delle colture e trasformare la dipendenza delle famiglie locali dal bananeto in nuovi modelli agricoli. La sua visione è quella di un giovane uomo shi come ce ne sono tanti, meno legati alle tradizioni rispetto alle generazioni che li hanno preceduti, orientati verso uno stile di vita urbano e delle aspirazioni professionali diverse da quelle dei padri. Il suo lucido pragmatismo tutt'altro che nostalgico mi ha permesso di arricchire il panorama delle percezioni attorno al BXW e di rendermi conto che le nuove generazioni affrontano la scomparsa dei bananeti con un minor coinvolgimento emotivo e una volontà di proiezione verso il futuro. Per questi e molti altri motivi, simili trasformazioni del territorio non fanno paura.

Angela – Donc il y avait des moyens pour...

Merci – Pour éradiquer ça? Les moyens n'étaient pas si efficaces. Il y avait les moyens, mais c'était fatigant. Donc, on exigeait, si on coupait, comme je viens de couper ce bananier avec cette machette, il ne faut plus que je l'utilise pour un autre bananier. Si non je le contamine.

(...)

M – Bon, désinfecter à chaque instant, tu es dans la bananeraie... C'est fatigant. C'est pour ça que je dis que les moyens n'étaient pas efficaces.

A – Oui.

M – C'était fatigant. Alors on a laissé. Les bananeraies commencent à finir comme ça, commencent à disparaître comme ça. Bon, on s'en fou, on va marcher avec ce qui reste.

(Conversazione con Merci Zigabe del 2 ottobre 2017, Cirunga)

Ancora una volta, faccio appello alla letteratura per accennare alla questione generazionale come fattore che aggiunge complessità alle rappresentazioni ecologiche locali. Nel romanzo *Congo Inc. Il testamento di Bismarck*, lo straordinario scrittore In Koli Jean Bofane (2015) racconta, con ironia e senso del grottesco volutamente dissacranti, le contraddizioni della vita quotidiana in Congo. Il protagonista è un giovane pigmeo ekonda, Isookanga, creato apposta come una macchietta letteraria per ridicolizzare le costruzioni culturali affibbate dall'esterno ai giovani congolese, spesso rappresentati come se vivessero intrappolati nella dicotomia villaggio-metropoli, tradizione-modernità. L'autore, con tono graffiante e un linguaggio esplicito, smonta senza sosta l'approccio esotizzante e quella retorica tipicamente occidentale che vorrebbe l'indigeno come difensore della foresta incontaminata e come abitante di un ambiente naturale armonioso e primordiale. Allo stesso tempo, attraverso l'exasperazione della fiducia dell'ingenuo Isookanga nei confronti del capitalismo e della globalizzazione, lo scrittore smaschera una specifica retorica dello sviluppo, allogena e neocoloniale, molto diffusa in Sud Kivu. Si tratta di un'esaltazione falsata e anacronistica del progresso modernista, che molte istituzioni occidentali contribuiscono ad importare, e che molti abitanti locali finiscono per introiettare.

«Di compensazioni, al villaggio, Isookanga ne trovava poche, ma da due o tre mesi ne esisteva una consistente: il ripetitore che la società China Network aveva installato nei paraggi. L'elicottero che aveva piantato il pilone aveva fatto un baccano del diavolo, ma il giovane ekonda non si era lamentato. Giusto un po' le scimmie, ma lui era felicissimo che quegli alberi che si credevano padroni di tutto e tutti si facessero scompigliare la chioma da qualcuno più forte di loro».

(Bofane 2015:13)

Ciò che Bofane lascia tra le righe, d'altra parte, è una legittima aspirazione locale allo sviluppo tecnologico, industriale e infrastrutturale. L'autore, invece, procede per esagerazioni e

spietato cinismo. In lunghe pagine descrive il gioco degli interessi degli attori internazionali coinvolti nell'accaparramento delle risorse economiche congolese come un videogame, a cui Isookanga gioca nel buio della sua capanna per sfuggire alle incombenze tradizionali a cui vorrebbe obbligarlo lo zio. Quando il giovane ekonda riesce finalmente a lasciare il suo villaggio d'origine e approda in capitale, Bofane (2015:123-124) ce lo descrive così mentre si presenta alla città:

«Mi piace la gente come te, determinata, calma, intelligente. Ma cosa sei venuto a fare a Kin?».

«A mondializzare, vecchio».

«Mondializzare?»

«Sì, vecchio. Stare nel mainstream, usare l'alta tecnologia, comunicare con il mondo: stare sul pezzo, insomma».

«E la foresta?».

«Roba superata, vecchio. C'ero dentro fino a poco tempo fa, ma a che velocità me ne sono andato! Bisogna smetterla con questo romanticismo retrogrado che vorrebbe farci credere che la foresta si deve espandere. Se lo immagina? Dove metteremmo le autostrade, gli ipermercati, i parcheggi, i centri di produzione... in cima agli alberi? Bisogna essere realisti e vivere nel proprio tempo»».

Uno dei passaggi cruciali del romanzo arriva quando lo zio del ragazzo, che dà voce all'oratoria dei capi tradizionali, mette in guardia Isookanga rispetto ai suoi propositi mondialisti senza scrupoli e lo informa della morte di Nkoi Mobali. Il grande leopardo, che per molti gruppi indigeni congolese è un animale totemico considerato sacro, simbolo del potere politico tradizionale, è stato ucciso a causa dei mutamenti ambientali prodotti dall'installazione dell'antenna delle telecomunicazioni. È un momento molto intenso, in cui si confrontano due diverse visioni del mondo. L'autore le rende volutamente stereotipate per sottolineare quanto, solo in apparenza opposte, le due visioni siano in realtà coesistenti e profondamente intrecciate, come suggerisce l'ironica chiusa del dialogo:

«Sto succedendo qualcosa all'ecosistema, Isookanga. Dei parametri stanno cambiando in maniera radicale. Se non è garantita la sopravvivenza di una forza della natura come Nkoi Mobali, gli ekonda hanno i giorni contati, figlio mio».

«Ma zio, non possiamo continuare a vivere alla periferia del mondo, dobbiamo cominciare a integrarci con il globo, altrimenti non tarderemo a sparire completamente dagli schermi radar».

«Nkoi Mobali faceva parte del globo, era uno dei suoi anelli essenziali. La sua morte rappresenta un grave squilibrio. Non ci si fa beffe della natura, altrimenti lei si vendica.

(...)

«Isoo, aprimi un'altra di quelle bibite zuccherate».

“Un'altra Fanta? Ma certo, zio”».

(Bofane 2015:193-194)

Per tornare alla mia ricerca nel Bushi, la conversazione con Merci mi ha ricordato quanto di fronte ad un evento socio-ambientale importante si generino narrazioni e rappresentazioni non sempre omogenee. Sebbene l'accostamento con il romanzo di Bofane non voglia essere una similitudine tra le opinioni dei due giovani congolesi, ritengo che i due contributi siano importanti per un motivo che li accomuna. Il punto di vista differente di Merci, proprio come lo stile narrativo di Bofane, appare infatti liberato dalla nostalgia per un passato considerato più ricco e più vicino ai valori nativi solo da chi l'ha vissuto. Per le nuove generazioni di donne e uomini shi l'elaborazione della perdita dei bananeti porterà innovazioni nelle pratiche ed elaborazioni creative nella produzione dei significati culturali. Il sistema simbolico locale continuerà ad assemblare, interpretare e generare significati e simboli (Geertz 1988), in un processo di costante trasformazione di fronte ai fatti del mondo e agli intrecci tra viventi che popolano il pianeta.

Conclusione

Reti. Appunti per una società vegetale

«Ciò che abitiamo, è l'intimo intreccio degli altri abitanti»

(Morizot 2020:194)

Come è emerso nei capitoli precedenti, l'orizzonte concettuale della mia ricerca considera i gruppi umani e vegetali come comunità immerse in una rete di relazioni reciproche, tanto da rendere inscindibili le loro dinamiche. A sostegno di questa visione, l'incontro tra il fisico e filosofo Fritjof Capra e il neurobiologo del mondo vegetale Stefano Mancuso è stato prezioso per la mia analisi. In un piccolo volume intitolato *Discorso sulle erbe. Dalla botanica di Leonardo alle reti vegetali*, i due scienziati dialogano attorno ad una nuova prospettiva scientifica che indaga l'universo come una fitta rete di relazioni e concepisce il pianeta come un sistema vivente. Per introdurre questa nuova concezione sistemica della vita, formatasi negli ultimi trent'anni, Fritjof Capra prende le mosse dalle intuizioni scientifiche di Leonardo Da Vinci. Nonostante la fama di Leonardo come pittore e inventore, egli fu anche il primo botanico teorico nella storia della scienza occidentale. A inizio Cinquecento, infatti, la botanica non era ancora una scienza autonoma che studiava le piante di per sé stesse, quanto piuttosto una materia accessoria alle arti medicamentose. Leonardo, attraverso un attento lavoro di osservazione empirica e sistematica dei fenomeni naturali, anticipò di un secolo la nascita del metodo scientifico. Leonardo, ad esempio, intuì la relazione tra forma e funzionamento delle piante, tra le strutture vegetali e il loro funzionamento, prima ancora che l'anatomia delle piante e la fisiologia delle piante si delineassero come branche della botanica. L'occhio dell'artista-scienziato metteva in connessione le forme della natura procedendo per analogie. Così, per esempio, aveva scorto la relazione tra la fisiologia del flusso della linfa e la morfologia delle ramificazioni vegetali basandosi sugli studi dello scorrimento dell'acqua nei bacini fluviali, o in anatomia sulle ramificazioni di arterie e vene, di trachea e bronchi. Di fronte alla molteplicità delle forme della natura, Leonardo ne scorgeva i processi in comune, i punti di contatto, le forme ricorrenti. Oggi, è possibile collocare la concezione organica della vita di Leonardo nel nuovo panorama della teoria sistemica. Come spiega il suo teorico:

Oggi l'universo non è più visto come una specie di macchina fatta di componenti elementari, perché abbiamo scoperto che il mondo materiale è in sostanza una rete inseparabile di relazioni, e quindi che il pianeta, nel suo

complesso, è un sistema vivente che si autoregola. (...) La chiamo una “visione sistemica della vita”, perché richiede un nuovo modo sistemico di pensare: ossia pensare in termini di relazioni, di schemi e di contesto. Una delle scoperte più importanti di questa diversa concezione scientifica della vita è quindi il riconoscimento che la rete e lo schema di organizzazione principale della vita, gli ecosistemi, sono interpretati come reti alimentari, cioè reti di organismi. (...) La rete è uno schema che è comune a tutta la vita: ovunque vediamo la vita, vediamo reti viventi. In effetti, al cuore del cambiamento di paradigma dalla visione meccanicistica della vita alla visione sistemica, troviamo proprio questo cambiamento fondamentale di metafora, dalla visione del mondo come macchina a una visione come rete.

(Capra, in Capra, Mancuso 2019:14-16).

Questa visione implica il superamento della divisione cartesiana tra mente e materia. Sulle orme di Gregory Bateson, la teoria sistemica accoglie una concezione della conoscenza come processo vitale cui contribuiscono tutti gli organismi viventi nelle loro molteplici interazioni.

Sulla scia di Capra, Stefano Mancuso ci propone di ribaltare il nostro universo di senso abituale, «l'uso di noi stessi, della struttura umana, come paradigma o metafora principale di comprensione, di “misura del mondo”» (Mancuso, in Capra, Mancuso 2019:35-36), in favore delle società vegetali. Ci propone, cioè, di decostruire l'idea dell'eccezionalità dell'uomo rispetto al sistema organico in cui egli si trova immerso, di abbandonare il modello antropocentrico con cui tendiamo a considerare il mondo. La teoria sistemica si basa su due principi fondamentali: la considerazione della vita come un processo cognitivo condiviso e interrelato tra specie viventi e la nozione che la vita è una rete. Come scrive Mancuso (in Capra, Mancuso 2019:46), «qualunque processo relativo alla vita, che coinvolga una cellula, un essere vivente, una società, o un intero pianeta, va visto in termini di rete, e in una rete l'aspetto più importante sono le connessioni». Le piante assumono un ruolo centrale in questo nuovo orizzonte di senso. La rete vegetale, infatti, costituisce una presenza imprescindibile per la vita del pianeta, e l'esistenza dei sistemi sociali umani è ad essa strettamente intrecciata:

«Proprio come accade nel bosco, in cui ogni albero è legato a tutti gli altri da una rete sotterranea di radici che li unisce formando un super-organismo, così le piante costituiscono la nervatura, la mappa (o pianta) sulla base del quale è costruito il mondo in cui viviamo. Non vedere questa pianta, o ancora peggio ignorarla, credendo di esserci ormai posti al di sopra della natura, è uno dei pericoli più gravi per la sopravvivenza della nostra specie».

(Mancuso 2020:13)

La visione ecologico-relazionale elaborata da Tim Ingold (2000, 2001, 2019) procede nella direzione della teoria sistemica, arricchendola del contributo della disciplina antropologica. In

una delle sue opere più recenti, Ingold ci accompagna in un percorso sensoriale e percettivo di esplorazione del paesaggio in un modo inedito, ben espresso dalla constatazione dello storico Simon Schama secondo cui un panorama «è formato da stratificazioni della memoria almeno quanto da sedimentazioni di rocce. (...) È la nostra percezione a creare la differenza tra materia bruta e paesaggio» (2019:144). Abbracciando l'idea che sia la nostra percezione a modellare il mondo attorno a noi, seguiamo Ingold e i suoi studenti girovagare tra le colline e i boschi della Scozia settentrionale, nel tentativo di provare a sentire il paesaggio attraversato dall'interno, di fare esperienza con la materia che compone il panorama assieme a noi, sentire che le cose che vediamo sono con noi. Facendo l'esempio di un bosco, Ingold si chiede che cosa possa significare percepirlo dall'interno, vederlo nel suo essere matassa di fibre intrecciate, «immergersi in questo perenne aggrovigliarsi della vita» (2019:151). Riporto qui un passaggio cruciale della sua esperienza sistemica:

«Questi fili sono talmente aggrovigliati che è quasi impossibile stabilire con certezza dove un certo albero finisca e dove inizi il resto del mondo. La corteccia fa parte dell'albero? Se ne fa parte, che dire degli insetti che vi scavano le loro tane, o dei licheni che pendono da essa? E se gli insetti sono anch'essi parte dell'albero, allora perché non includere anche l'uccello che vi costruisce il suo nido? O perché non anche il vento, che fa oscillare i rami e frusciare le foglie in modi così caratteristici? Quando i semi e le foglie cadono sul terreno, non danno forse prosecuzione al processo vitale dell'albero da cui sono caduti? Anche il terreno, allora, non può essere una mera superficie sulla quale gli alberi stanno in piedi come un esercito di soldati in corteo. Camminare per boschi è ritrovare i propri piedi, a ogni passo, in un pantano di arbusti e fogliame, ramoscelli caduti e humus, terra e pietre. (...) Lungi dal separare una terra che sta sotto e un cielo che sta sopra, il terreno è una zona dove terra e cielo si mescolano nell'incessante generazione della vita».

(Ingold 2019:151-152)

A questa suggestione fa eco la riflessione Baptiste Morizot quando si interroga su come generare un nuovo orizzonte comune per la creazione di un mondo diverso assieme agli altri esseri viventi con cui siamo in relazione. Per farlo, suggerisce di adottare la pratica che lui chiama dell'inforestarsi, ossia «una doppia cattura restituita dal pronomiale: andiamo nella foresta tanto quanto essa si trasferisce in noi» (Morizot 2020:18). Sempre seguendo le parole del filosofo francese:

«Seguire le tracce, in questo nuovo senso, significa anche indagare l'arte di abitare degli altri esseri viventi, la società dei vegetali, la microfauna cosmopolita che crea la vita dei suoli, le relazioni che hanno tra loro e con noi: i

loro conflitti e le alleanze con gli usi umani dei territori. Focalizzare l'attenzione non sugli esseri, ma sulle relazioni».

(Morizot 2020:13)

Nella mia ricerca focalizzata sul valore della perdita di una comunità vegetale come quella dei banani nel Bushi contemporaneo, ho dunque cercato anch'io di seguire le tracce di queste visioni, che di fronte ad un'emergenza climatica sempre più allarmante invitano ad elaborare nuovi immaginari basati sulla relazione e la coabitazione tra forme viventi, diverse ma interrelate. Forse ciò che è importante non è tanto individuare un'analogia tra i ceppi di banano e le famiglie umane, quanto riconoscere, in questa somiglianza, una parentela tra piante e umani. L'idea di parentela è intesa qui nel senso di «connessioni inventive» e non addomesticate, ossia non soggette alle costrizioni biogenetiche o genealogiche e basate sulla cooperazione tra esseri umani ed esseri altro-dagli-umani, che secondo Haraway possono generare nuove possibilità per la multispecie (2019:15).

Piante, animali, microrganismi come batteri e funghi, esseri umani: tutti gli organismi sono imbricati in pratiche di reciprocità invisibili. Come si auspica Morizot, la nuova dimensione da abbracciare è:

«quella di riappropriarsi di un posto sensibile nel mondo vivente; di leggere, dare e scambiare dei segni; di comprendere e scendere a patti con la ricchezza creativa del vivente nelle sue relazioni con l'essere umano. Infine, di mettere insieme una cosmologia un po' più gradevole della nostra, una sensazione forse un po' liberatoria – quella di vivere vivendo, ricchi delle proprie eredità interiori, intrecciati ad altri esseri viventi».

(Morizot 2020:199)

Far emergere, anche attraverso la ricerca etnografica, l'importanza delle relazioni tra comunità umane, animali e vegetali può a mio avviso contribuire a fornire nuovi strumenti concettuali, generare nuove rappresentazioni e pratiche che riconoscano il valore della coabitazione tra l'uomo e le altre specie viventi. Il senso ultimo dell'abitare dovrebbe essere, a mio avviso, proprio un'esperienza condivisa tesa a «fare dell'ambiente un focolare» (Morizot 2020:187). Le antropologie che invitano ad andare oltre l'umano (Kohn 2021) e ad immergersi nell'humus multispecie (Haraway 2019) rappresentano un nuovo orizzonte di ricerca ancora tutto da esplorare.

Appendice

DIRADARE LA NEBBIA.

Breve percorso sulla territorialità indigena tra lenti storiografiche, semantica della violenza e aderenza alla storia locale

Questa sezione nasce prima di tutto da un'esigenza personale. Nel corso della ricerca, infatti, mi sono resa conto della scarsità di fonti storiografiche autoctone e dei limiti della riflessione storica attorno all'area del Bushi.

I capitoli che seguono rappresentano il vero inizio del mio processo di scrittura, ossia tutto ciò che è venuto prima del corpo della tesi. La necessità principale era quella di fare chiarezza, o diradare la nebbia, come ha scritto David Newbury, grande storico della zona interlacustre.

Rwandan traditions sometimes refer to the islands in Lake Kivu as "the land beyond the mists." Indeed, morning mists are common in this area, and when they arrive they affect our vision of the landforms in interesting ways. Through the mists we see those lands only dimly and in altered configurations: there is mystery in the mists, and intrigue in their changing artistry. But the phrase is not only a meteorological description of the lake at dawn: it is also a metaphor. It refers not just to a transitory moment but also to an understanding of culture and of history. For the past, too, is "a land beyond the mists," and the metaphor perfectly captures our vision of history in this area.

(Newbury 2009:posizioni Kindle 106-107)

Per avviare la fase della scrittura, ho avuto bisogno di ricostruire la narrazione storica del territorio in cui mi ero immersa, liberandolo da molti condizionamenti teorici di matrice coloniale, di cui molti studi e fonti reperibili su quest'area sono ancora profondamente intrise.

1. IL BUSHI COME SPAZIO FLUIDO.

Esercizi di mappatura tra impronte paesaggistiche, immaginari storici e appartenenze culturali

«We will explore the nature of frontiers, not boundaries; of personal experiences, not state histories; of multiple agency, not defining centers of historical legitimacy; and of local initiatives, not only central policies».

(Newbury 2009: posizioni Kindle 126-127)

1.1. Frontiere immaginate. Il Bushi come regione culturale

Il Bushi è una regione situata nel Sud Kivu, provincia che si snoda da nord a sud lungo il confine orientale della Repubblica Democratica del Congo con gli stati di Rwanda e Burundi (cfr. mappa 1). La maggioranza delle persone che lo abitano si autodefiniscono Bashi e pensano a se stesse come parte di una collettività socio-culturale, caratterizzata da una lingua nativa, il mashi, da una storia, da un orizzonte simbolico e da un patrimonio politico comune. Il Bushi non si distingue come entità amministrativa, ma costituisce uno spazio geografico e culturale riconosciuto dai suoi abitanti. Proprio per il fatto di essere sprovvisto di confini politici, il Bushi è un territorio la cui delimitazione si può solo immaginare e le cui frontiere appaiono mobili e relazionali. Delle linee che idealmente possiamo tracciare per definirlo, alcune seguono le forme del paesaggio in cui si immerge e degli elementi naturali che, attraversando la sua estensione, lo modellano. Altri segni nello spazio sono disegnati dalle aree di contatto e scambio tra i Bashi e le comunità vicine, facendo emergere la dimensione comunicativa e pulsante di ciò che del Bushi proviamo a delimitare.

Il Bushi ricopre un territorio montuoso e collinare che abbraccia gli altipiani fertili sulle rive sud-occidentali del lago Kivu e circonda la caotica città di Bukavu, capoluogo di provincia e polo culturale e commerciale, che attrae ogni giorno lungo le sue strade sterrate e trafficate i prodotti della terra delle aree rurali circostanti. Estendendosi dal lago in direzione sud-ovest, la regione incontra a occidente la foresta pluviale e comprende nel suo territorio una tra le montagne vulcaniche più alte della catena dei Mitumba, il monte Biega (2790 m). Esso, assieme al monte Kahuzi (3300 m), dà il nome al Parco Nazionale di Kahuzi-Biega, rifugio dei gorilla di montagna. Procedendo verso sud-est, le colline si addolciscono per scendere nell'ampia Plaine

de la Ruzizi, che segna la fine del territorio shi. La regione si estende su una superficie di circa 4600 km², sviluppandosi tra l'Equatore e il Tropico del Capricorno, più precisamente tra i 2° e 2°80' di latitudine sud e tra i 28°20' e 29° di longitudine est. Essa è limitata a est dal fiume Ruzizi e dal lago Kivu, che segnano il confine con il Rwanda, a ovest dalla catena dei monti Mitumba e dal Bulega, a nord dal fiume Nyabarongo e da Buhavu e Bunyakari, a sud dal fiume Lumvivi e dalla comunità dei Bifuliru (Bishikwabo 1980:90). La sua posizione montana lungo il versante ovest del *Rift* albertino gli conferisce un clima mite e secco. La regione è caratterizzata, come per tutte le zone di savana, da un regime pluviometrico di tipo subequatoriale, in cui le precipitazioni si distribuiscono generalmente in un mese semi-umido (settembre), 8 mesi umidi (da ottobre a maggio) e in tre mesi secchi (giugno, luglio e agosto). La situazione climatica dà luogo all'alternanza di due stagioni: la stagione delle piogge, da metà settembre ai primi di giugno, e la stagione secca, che dura da giugno a inizio settembre. Nel corso della stagione secca si osservano tuttavia due mesi semi-secchi (giugno e luglio), mentre nella seconda metà di agosto possono verificarsi alcune forti precipitazioni. La pioggia regolare rende la flora rigogliosa quasi tutto l'anno. Il verde acceso della vegetazione contrasta con il colore rossastro della terra del Bushi, generalmente argillosa e fertile. Nei mesi più aridi, la terra battuta delle strade solleva una polvere rossa che ricopre qualsiasi cosa, mentre durante la stagione umida il terreno diventa simile ad un mare di fango. I cambiamenti climatici e il riscaldamento globale, tuttavia, stanno progressivamente dilatando la stagione secca, provocando ricorrenti periodi di siccità, inondazioni e diminuzione dei rendimenti agricoli. Inoltre la pressione demografica, che rende il Bushi una delle aree più densamente popolate del paese, ha causato negli ultimi decenni importanti fenomeni di disboscamento, con conseguente regressione delle aree forestali ed erosione del suolo⁶².

Fin da un primo sguardo, il territorio si caratterizza come un crocevia geografico, politico e sociale dalla storia complessa. È impossibile dare una definizione dello spazio del Bushi senza considerare la sua immersione in una fitta rete di relazioni socio-culturali con le popolazioni che abitano le regioni vicine. I Bashi, infatti, sono in stretto contatto con i Balega a sud-ovest (territorio di Shabunda) e con i Fuliru a sud, oltre il corso del fiume Luvimvi. Sempre a sud del Bushi, tra i territori di Mwenga, Uvira e Fizi, si trovano i Banyindu, Babembe e Bavira. A nord-

⁶² È interessante notare come, alla fine degli anni '30, il padre missionario Pierre Colle scrivesse che la regione del Bushi era già quasi interamente disboscata, ad eccezione della zona a ovest, dove tuttora si trova l'area di foresta che è diventata *Parco Nazionale Kahuzi-Biega*. Sempre seguendo Colle, già all'epoca la foresta era considerata fonte per il prelievo di legna da ardere e da costruzione (bambù di foresta, giunchi, piante di papiro e altre erbe per fabbricare le case tradizionali). Sembra inoltre che, a causa del ritiro della zona forestale, all'arrivo dei primi missionari europei gli animali selvatici fossero quasi inesistenti, ad eccezione di qualche iena, leopardo o scimmia, mentre i gorilla erano rari (Colle 1971).

ovest, al di là delle montagne, vivono i Tembo. A nord, oltrepassato il fiume Nyabarongo, vivono gli Havu, che occupano anche le isole abitate del lago Kivu, di cui la principale è Idjwi. Sparsi in tutto il territorio del Bushi, in particolare tra Idjwi, Kabare, Kalehe, Mwenga, vi sono i Batwa, anche detti Pigmei. La popolazione Shi si trova inoltre in relazione storica e culturale con alcune comunità che abitano il Nord Kivu, come i Banande (Beni, Lubero) e i Bahunde (Masisi, Rutsuru)⁶³. Le linee di separazione tra i territori e le comunità che qui vengono abbozzate sono da considerarsi anche aree di contatto, attraverso cui le persone si muovono quotidianamente, elaborando processi identitari fluidi e in continua trasformazione.

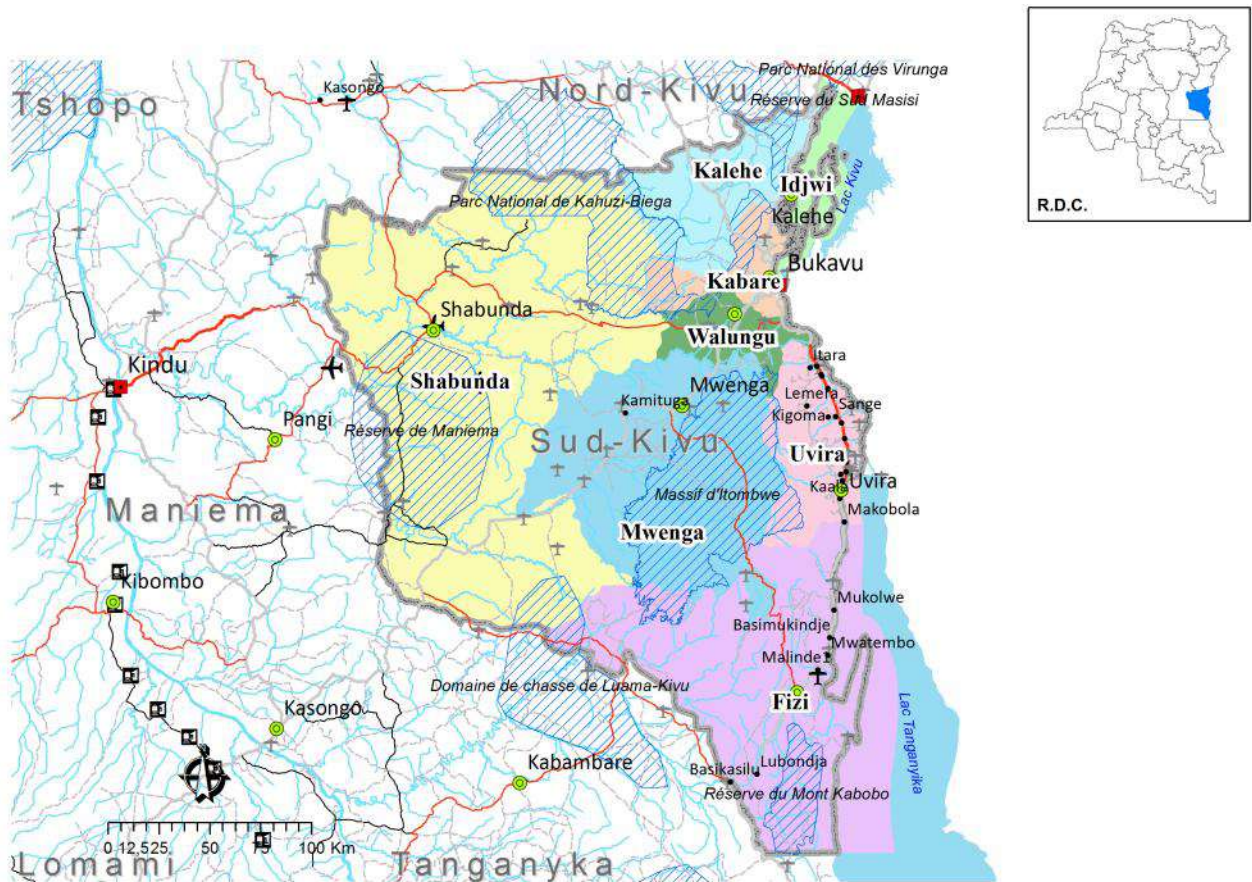
Il Bushi, ad ogni modo, consiste in uno spazio socio-culturale e politico che, seppur sprovvisto di carattere amministrativo, difende il riconoscimento della propria esistenza come entità autonoma e specifica all'interno della provincia del Sud Kivu. L'unità identitaria della comunità shi non coincide con una singola entità politica, ma si articola in una pluralità di *chefferies* più o meno centralizzate e travalica i confini delle suddivisioni territoriali previste dallo stato congolese⁶⁴. Lo spazio del Bushi è, infatti, trasversale ai confini amministrativi dei *territoires* del Sud Kivu⁶⁵ e comprende: le *chefferie* di Ngweshe e Kaziba nel *territoire* di Walungu; le *chefferies* di Kabare e Ninja nel *territoire* di Kabare; le *chefferie* di Luhwindja e Burhinyi nel *territoire* di Mwenga. Una piccola minoranza di Bashi si trova inoltre nella punta

⁶³ Per la panoramica sulla distribuzione territoriale dei differenti gruppi, ho fatto riferimento al portale on line *Bibliothèque Virtuelle de la République Démocratique du Congo*, http://www.congovirtuel.com/ethnies_rdc.php, consultato il 23/04/2020. L'organizzazione decentrata della Repubblica Democratica del Congo, in bilico tra statalismo e federalismo, ricalca in parte l'impostazione amministrativa di età coloniale, caratterizzata dall'inclinazione a territorializzare i gruppi etnici del vasto territorio congolese. Una simile «architettura etnoregionale» (Bruneau 2009:2) è da considerarsi come il risultato di uno specifico processo storico-politico, che non esaurisce la complessità dei contatti tra le comunità, ma ne condiziona le relazioni, spesso spiegate attraverso la linea dell'etnicità.

⁶⁴ La Repubblica Democratica del Congo è uno stato nazionale decentralizzato che presenta una suddivisione amministrativa complessa e stratificata. Numerose riforme amministrative si sono susseguite dall'età coloniale fino ad oggi, animando un dibattito molto acceso all'interno dello stato congolese, che comprende un territorio molto vasto e diversificato. L'ultima riforma amministrativa risale al 2008 ed è inaugurata dalla cosiddetta "Constitution de la Troisième République", promulgata nel 2006 dal Presidente della Repubblica Joseph Kabila. Secondo la riforma, lo Stato è suddiviso in 26 Province (tra cui Kinshasa). Le Province sono suddivise in *Villes* (città) e *Territoires* (territori). Esistono tuttavia ulteriori suddivisioni territoriali. Le *Villes* comprendono i *Communes* (comuni), a loro volta suddivisi in *Quartiers* (quartieri). Ogni *Territoire* è costituito di *Secteurs* (settori), *Chefferies* (circostrizioni territoriali poste sotto l'autorità di un capo tradizionale) e *Groupements* (raggruppamenti). I *Groupements* sono costituiti da *Villages* (villaggi). Senza volermi addentrare nella fitta rete amministrativa congolese, ritengo utile sottolineare che *Territoire*, *Groupement* e *Village* sono *Entités territoriales déconcentrées* (ETd), entità territoriali sprovviste di personalità giuridica, mentre *Ville*, *Commune*, *Secteur* e *Chefferie* sono *Entités territoriales décentralisées* (ETD), dotate di personalità giuridica e della libertà di amministrare autonomamente le proprie risorse umane, economiche, finanziarie e tecniche. Lo *Chef de Secteur* è un dipendente pubblico a nomina statale, mentre lo *Chef de Chefferie* è un'autorità tradizionale, «désigné par la coutume, et reconnu et investi par les pouvoirs publics» (Yetilo 2010:9). L'applicazione di tale suddivisione risulta molto complessa nella realtà, con i *Secteurs* e le *Chefferies* che spesso entrano in conflitto tra loro dal punto di vista amministrativo e la cui autorità si sovrappone nella gestione dei diversi *Groupements*, in una tensione continua tra accentramento statale e autonomie locali (Bruneau 2009; Cabinet du Président de la République, 2006; Yetilo 2010).

⁶⁵ La provincia del Sud Kivu è divisa in 8 zone rurali, i Territori (Fizi, Idjwi, Kabare, Kalehe, Mwenga, Shabunda, Uvira, Walungu), più 3 comuni (Bagira, Ibanda, Kadutu), compresi nella città di Bukavu. I Territori rurali sono suddivisi in 15 *Communes rurales* e 18 *Chefferies*. Queste, a loro volta, sono ripartite in 185 raggruppamenti territoriali (*groupements*). Essi, al loro interno, sono costituiti da *villages*, che si aggirano intorno ai 2114 insediamenti. Questa complessa rete amministrativa a impronta federale si sovrappone al sistema politico tradizionale dei *bami*.

meridionale del *territoire* di Kalehe, tra i *groupement* di Kalonge e Kalima (situati nella *chefferie* di Buhavu, che non fa parte del Bushi).



Mapa 1. La provincia del Sud Kivu. Fonte: CAID⁶⁶

1.2. Il Bushi come spazio storico. Il superamento del paradigma della regalità

È possibile affermare che il bacino identitario shi tragga in parte la propria forza dall'eredità degli antichi regni tradizionali dell'Africa interlacustre. Il Bushi, infatti, faceva parte della rete di *chiefdoms*, rette sulla regalità sacra dei *bami*, che costellavano l'area dei Grandi Laghi africani. I suoi confini sono stati storicamente oggetto di dibattito. Come nota Bishikwabo (1980:89), storico congolese, la prima storiografia sulla regione, redatta in età coloniale o attingente a fonti di tale periodo, ha identificato per lungo tempo il Bushi con le due entità monarchiche più accentrate, Kabare e Ngweshe⁶⁷. Le altre cinque *chefferie* storiche, Luhwindja, Burhinyi, Ninja,

⁶⁶ https://www.caid.cd/graphics/province/21_Sud-Kivu.png

⁶⁷ Cfr. Burume 1993; Colle 1971; Cuypers 1970; Masson 1960; Moeller 1936.

Kaziba e Kalonge, erano considerate come entità vicine, apparentate alle prime due, ma non facenti parte del Bushi in senso stretto. I confini dell'area per decenni sono stati dunque idealmente rimaneggiati, secondo la specifica visione di missionari e ricercatori. Ciò ha prodotto nella documentazione una certa confusione geografica. Il primo che è sembrato accorgersene, esprimendo la sua perplessità di fronte a una simile oscillazione di confini, senza peraltro offrire una soluzione, è stato Bernard Lugan (1977:187), storico e africanista francese.

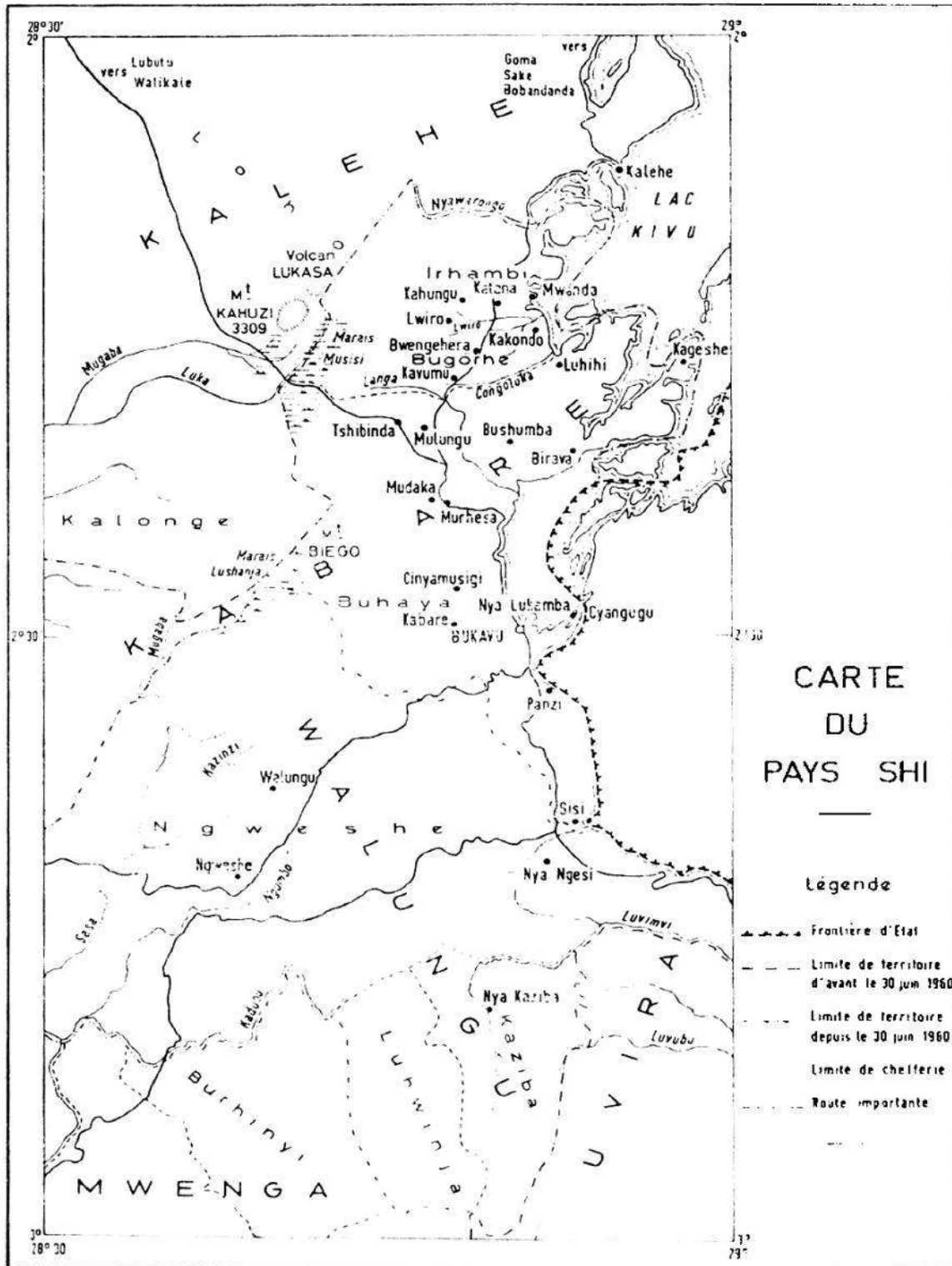
«L'étendue géographique du Bushi est sujette à controverses. D'après la tradition populaire du Rwanda, le Bushi comprend toute la région occidentale du Kivu ainsi que l'île Idjwi. Pour Moeller, le Bushi occupe le Sud-Ouest du lac Kivu; pour Heck il comprend tout le territoire situé à l'Ouest du lac et depuis le Nord jusqu'au Sud. Pour F. Devroey, et R. Vanderlinden, *Le Lac Kivu*, 1939 (...), le Bushi est limité par le fleuve Rusizi jusqu'au 3°20' de latitude sud. Plus au Nord, comprenant les îles et jusqu'à Bobandana s'étend le Buhavu et à partir de la baie de Sake, le Buhunde».

Tale ambiguità potrebbe essersi generata dalla preferenza degli osservatori dell'epoca per la strutturazione politico-sociale piuttosto che per i fattori culturali che definiscono la regione⁶⁸. Il Bushi fu quindi fatto coincidere con le due unità politiche più somiglianti alla centralizzata monarchia rwandese. Per molto tempo furono trascurati gli elementi culturali che costituivano da secoli i fondamenti dell'unità del Bushi, ossia la lingua mashi in comune, il sistema economico-sociale, la pluralità delle istituzioni socio-politiche e un sistema simbolico-religioso condiviso. Bishikwabo offrì la possibilità di coniugare una definizione politico-regale del Bushi all'emersione di un punto di vista autoctono, più incentrato sulla dimensione culturale, attraverso l'espressione «un peuple, plusieurs royaumes» (Bishikwabo 1980:90)⁶⁹. Condivido la necessità di far prevalere un'accezione del Bushi di impronta culturale su quella politica: la comunità shi è data dall'unanimità dei suoi abitanti nel pensarsi come un'unità culturale. Ciò si percepisce ancora di più oggi, in una fase di progressivo indebolimento dell'immaginario della regalità sacra, su cui hanno influito le profonde trasformazioni intervenute nel territorio a partire dal periodo coloniale, la conversione massiccia della popolazione alla religione cristiana, il conflitto tra sistema fondiario tradizionale e statale. Questi sono solo alcuni dei fattori che attualmente spingono per uno scollamento tra il bacino rituale e simbolico del potere tradizionale e l'orizzonte quotidiano di pensiero e azione degli abitanti del Bushi. Lo spazio shi, dunque, non

⁶⁸ Della predilezione della prima storiografia per la storia politico-militare del Bushi e dei condizionamenti coloniali di questa scelta parlerò più approfonditamente nel secondo e nel terzo capitolo.

⁶⁹ L'espressione è mutuata da un articolo di Jean-Pierre Chrétien sul reame Buha, "*Le Buha à la fin du XIXe siècle: un peuple, six royaumes*", comparso nel 1975 nella rivista «*Études d'histoire africaine*», vol.7.

coincide con un'entità politica. Ne comprende diverse al suo interno, ma non corrisponde alla somma della pluralità di *chefferies*, perché include anche gli spazi liminali e periferici rispetto ai centri di potere (cfr. mappa 2).



Mappa 2. Carta del Bushi. Fonte: Cuypers 1970:12

1.3. «Middle ground»⁷⁰. Luogo di contatto tra est e ovest

La regione del Bushi occupa una posizione particolare, al crocevia di due ampi spazi geopolitici e culturali: da un lato l’Africa centrale e francofona, proiettata sull’Atlantico, di cui fa parte l’immenso stato congolese e la sua capitale Kinshasa; dall’altro lato l’Africa orientale, area di swahili e inglese, affacciata sull’Oceano Indiano e il mondo arabo (cfr. Musila 2009). Collocandosi in questa intersezione di spazi reciprocamente opposti e comunicanti, il Bushi può essere considerato come una doppia zona di frontiera. Esso, infatti, coincide con il confine politico orientale dello stato congolese, segnando la linea di separazione con Rwanda e Burundi. Tuttavia, la regione sembra affacciarsi culturalmente e politicamente verso est, partecipando in periodo pre-coloniale al sistema degli antichi regni dei *bami* (cfr. Willame 1997). Il Kivu condivise inoltre con i vicini orientali un processo di colonizzazione che contribuì a creare specifici fenomeni di irrigidimento etnico, coinvolgendo la regione in sanguinosi conflitti. La porosità dell’attuale confine orientale dello stato congolese è spiegata anche dal relativo isolamento del Bushi nei collegamenti con il resto del Congo, che verso ovest sono interrotti dalla vasta distesa della foresta equatoriale.

Al tempo stesso, però, il Bushi è anche area frontaliera occidentale della regione dei Grandi Laghi. Pur facendo parte della rete delle società cosiddette interlacustri, ne segna il confine con le società di foresta verso occidente, entrando inevitabilmente in contatto con ciò che dovrebbe delimitare. Le relazioni tra i Bashi e le società di foresta che occupano i territori a ovest potrebbero sembrare marginali perché poco esplorate dalla storiografia, quando invece gli scambi commerciali e culturali sono sempre stati prolifici. D’altronde, anche considerando l’appartenenza del Bushi all’area dei Grandi Laghi, questa risulta fluida e marginale, soprattutto quando viene messo in luce il suo sistema di *chefferies* multiple e molto meno centralizzate rispetto al potere monarchico sviluppatosi in Rwanda.

David Newbury, tra i massimi storici della regione, capovolge la visione incentrata sui confini, mettendo in luce come questa posizione di separazione occupata dal *Rift* del lago Kivu abbia storicamente svolto il ruolo di passaggio, collegamento tra diverse aree culturali, soprattutto attraverso gli scambi commerciali tra le società lacustri e quelle di foresta (Newbury 1980; 1982; 2009). Si tratta di uno sguardo raro sulla regione, tra i pochi capaci di esprimerne l’alto tasso di mobilità socio-culturale.

⁷⁰ Newbury 2009.

«Historically, as still today, the islands in Lake Kivu and the lakeside communities on both sides of the lake saw much interaction with both forest cultures and highland states, and those interactions took place at many levels – political, economic, social, military, religious, and cultural. Indeed, before the nineteenth century the peoples of the Rift Valley formed an intensely interactive community of their own, and right through colonial rule the Rift's kaleidoscopic history vastly complicated the efforts by both African and European authorities to define precise political boundaries, where before there existed only ambiguous cultural frontiers».

(Newbury 2009: posizioni Kindle 119-120)

In questo senso, lo storico statunitense applica all'area attorno al lago Kivu, incluso il Bushi, il concetto di «middle ground – a meeting place of many cultures, dynamic in themselves and fluid in their interaction» (Newbury 2009: posizioni Kindle 119-120). Adottando un approccio storico sensibile al mutamento sociale, lo studioso abbandona il focus sui centri di potere e fa luce su una regione che, proprio per la sua posizione marginale, diventa territorio di incontri e contatti.

1.4. Un cuore urbano sulle rive del lago Kivu. La città di Bukavu

Situata all'estremità sud-occidentale del lago Kivu, con le sue cinque suggestive penisole che si allungano sull'acqua, Bukavu è capoluogo e unica città della provincia del Sud Kivu. Accanto alla sua funzione politico-amministrativa, essa funge da centro commerciale e artigianale, da porto lacustre, oltre che da fulcro culturale, religioso e intellettuale dell'intera regione del Bushi (nonostante Goma, capoluogo del Nord Kivu, stia acquisendo centralità economica rispetto a Bukavu). Esistono due vie principali per raggiungere la città: via acqua, con il battello che attraversa il lago Kivu da Goma a Bukavu; via terra, dal Rwanda, attraverso una strada che nel suo ultimo tratto costeggia le rive sud-occidentali del lago e giunge a *Ruzizi 1*, il passaggio di frontiera congo-rwandese che attraverso un ponte sul fiume omonimo conduce direttamente nella pancia della città. In entrambi i casi, la presenza lacustre domina lo sguardo di chi si trova a raggiungere la regione.

Il lago Kivu, incastonato tra le montagne nella *Rift Valley* occidentale, è uno dei Grandi Laghi africani. È spazio di frontiera, varco tra Congo e Rwanda, cerniera tra le province di Nord e Sud Kivu. Le acque del lago scorrono a sud verso il lago Tanganika, per poi defluire dalle pendici occidentali dei monti Mitumba e scendere verso ovest, andando a ingrossare il bacino del fiume Congo e sfociare nell'Atlantico. A est del lago Kivu le montagne formano lo spartiacque Congo-

Nilo (Newbury 2009). Sullo specchio lacustre, a nord, si affaccia il vulcano Nyiragongo, il cui cratere ospita un grande pozzo di lava liquida. Gli enormi giacimenti di gas in fondo al lago sono connessi con la presenza vulcanica e lo rendono un ecosistema fragile, prezioso e pericoloso per l'eventualità di un'eruzione rarissima, detta limnica. I gruppi di Bashi insediati vicino al lago praticano la pesca tradizionale e le relazioni intrattenute dalla popolazione con lo specchio lacustre sono peculiari. Ad ogni modo, il sistema culturale shi ruota attorno alla terra e al lavoro agricolo, mentre la sua declinazione acquatica appare marginale. Da una riva all'altra dello specchio lacustre si guardano due città: Goma e Bukavu. Capoluoghi di provincia e calamite di umanità, le città fagocitano e smistano persone, merci, materie prime e minerali preziosi dalle aree rurali, in un movimento costante e inesorabile. Crocevia multiculturali, Goma e Bukavu brulicano di gesti, mercati e vite sulla strada, pur mantenendo rilevanti diversità storiche e urbane.

L'occupazione di Bukavu da parte dei Belgi risale al 1900 e mirava ad arginare l'espansione tedesca dal Rwanda. Già fulcro commerciale in epoca precoloniale, il suo nome deriva da «Bu'nkafu», che in *mashi* significa "terra, paese di vacche" (il principale animale allevato nel Bushi)⁷¹. La vecchia struttura coloniale della città, che si sviluppa vicino al lago, contrasta con la successiva espansione urbana incontrollata. La popolazione di Bukavu oggi è attestata a circa 1,079,000 abitanti⁷², ma è stimata attorno a 2,5 - 3 milioni a causa del vertiginoso *sprawl* urbano. Costituendo una delle zone più densamente popolate del Congo, la sua area urbana si inerpica sull'altopiano circostante e si estende ben oltre il centro città, in una fitta rete di strade sterrate e abitazioni in lamiera e legno. Il drastico spopolamento delle zone rurali circostanti ha avuto come conseguenza un rapido inurbamento in aree periferiche abusive e sovraffollate. La pressione demografica e la mancanza di servizi in città, inoltre, hanno generato un rilevante fenomeno di disboscamento attorno alla città di Bukavu (la legna degli alberi viene utilizzata per riscaldarsi e per cucinare), che risulta circondata da un territorio eroso e deforestato. Questa massiccia migrazione verso il centro urbano si spiega, da un lato, con l'importanza della città come polo di attrazione socio-economica per la popolazione circostante, che vi si insedia con la speranza di acquisire un tenore di vita più elevato. Dall'altro lato, il sovraffollamento di Bukavu è connesso alle turbolenze politiche che attraversarono la regione dal genocidio rwandese del 1994 e dalla successiva invasione del Rwanda. La città, soprattutto nel corso degli anni '90, accolse migliaia di rifugiati rwandesi. A causa delle frequenti incursioni nelle aree rurali delle

⁷¹ Durante la dominazione coloniale, Bukavu fu ribattezzata Costermansville in onore del primo Vice-Governatore Generale belga della città, Paul Costermans.

⁷² <https://populationstat.com/democratic-republic-of-the-congo/bukavu>, consultato il 08/07/2020.

numerose milizie che controllano il territorio, inoltre, molti congolesi si sono trasferiti nell'area urbana. La regione del Kivu, infatti, è storicamente l'epicentro di numerosi conflitti armati che vedono contrapporsi una miriade di milizie locali. Tali gruppi tendono spesso alla frammentazione e all'autoreferenzialità, anche perché essi rappresentano una tra le più efficaci opportunità di ascesa sociale nel Kivu, soprattutto per le nuove generazioni (Jourdan 2010). Una delle maggiori fonti di reddito per le milizie, oltre al controllo sul traffico delle risorse naturali, è costituita dal saccheggio degli insediamenti rurali. Le zone a forte presenza armata sono puntellate da villaggi agricoli che, a causa dei frequenti *pillage*, vengono abbandonati dalla popolazione che si riversa in città per cercare una vita più sicura.

Bukavu è una città multiculturale in cui si parla, in ordine di rilevanza, swahili, francese, mashi, lingala e kirega. Qui abitano, oltre ai Bashi e agli altri gruppi indigeni (Lega e Havu), numerose comunità straniere, come gruppi cinesi e pakistani (investitori finanziari, mediatori commerciali, lavoratori in aziende di edilizia, telefonia o reti informatiche) e gruppi europei, dipendenti delle centinaia di organizzazioni di cooperazione internazionale che operano nella provincia. La presenza straniera è portatrice di profondo mutamento socio-economico (basti pensare, ad esempio, al vertiginoso aumento dei prezzi e alle *enclave* di bianchi, sorta di città di lusso nella città). La città è anche un vivissimo centro culturale e universitario che ospita diverse realtà accademiche⁷³, frequentate da un numero sempre crescente di giovani congolesi provenienti dalle aree rurali. Essa è amministrativamente suddivisa nei tre *commune* di Ibanda, Kadutu e Bagira. La vita urbana si svolge prevalentemente all'esterno, lungo le strade cittadine, costellate di mercati⁷⁴ e attraversate da una moltitudine di piccoli venditori ambulanti che settimanalmente si recano in città per il piccolo commercio. La strada è il luogo in cui si gioca la gran parte delle sfide quotidiane della popolazione urbanizzata e degli abitanti delle campagne circostanti, impegnati in un costante sforzo per il mantenimento della propria cerchia familiare, in una situazione di povertà diffusa e mancanza di servizi pubblici. Le strade urbane rappresentano un vitale spazio di socializzazione, contrattazione economica ed espressione di *agency* politica⁷⁵.

⁷³ Tra le università più importanti di Bukavu ci sono l'*Université Officielle de Bukavu* (UOB), l'*Université Catholique de Bukavu* (UCB), l'*Institut Supérieur de Développement Rural* (ISDR) e l'*Institut Supérieur Pédagogique* (ISP).

⁷⁴ Il mercato di Kadutu è il più grande in città, seguito dal mercato coperto di Nyawera.

⁷⁵ La centralità delle vie urbane come luogo di partecipazione e protesta politica in RD Congo sono analizzate nell'articolo "*Boulevard of Broken Dreams: The "Street" and Politics in DR Congo*" (International Crisis Group 2016). Questo aspetto è legato al fenomeno di rapida e intensa urbanizzazione della popolazione congolese che, se intersecato con l'alto tasso di povertà, rende la città il teatro di proteste collettive, violenza quotidiana e lotta individuale per la sopravvivenza. «The street is an easily sparked powder keg. Violence is omnipresent in the rapidly-growing cities, often exacerbated rather than restrained by a still-militarised style of policing, and the presence of the army and politicised intelligence service. The mostly pauperised urban population lives a precarious existence characterised by daily struggle. Families have little to no reserves, must make hard

Il movimento della popolazione dalle aree rurali ai centri urbani costituisce uno tra i fenomeni più rilevanti per le società africane, almeno a partire dal periodo delle indipendenze. Dall'età coloniale il Congo fu interessato da un intenso fenomeno di urbanizzazione, che vide il trasferimento massivo di migliaia di lavoratori (locali e immigrati) verso le città. La crescita urbana è continuata anche dopo la recessione economica alla fine degli anni '50, ed è stata alimentata dall'esodo rurale e da un progressivo aumento delle persone nate in città (International Crisis Group 2016:4). Tuttavia, la rappresentazione dicotomica della relazione tra campagna e città come due poli distinti risulta fuorviante. La dimensione rurale non è separata da quella urbana, con un movimento di persone che ogni giorno si spostano verso la città per vendere i prodotti della terra o frequentare le università della città. Dalla città arrivano invece grossi camion, che si aprono la strada tra le strette vie delle colline per trasportare merci, minerali e pietra da costruzione da prelevare nelle campagne. Gli abitanti del Bushi si muovono continuamente tra Bukavu e le colline circostanti, intessendo relazioni sociali ed economiche che contribuiscono ad intrecciare lo spazio urbano e quello rurale in un sistema integrato.

choices, for example what child to send to school, and depend on mostly informal solidarity networks to make ends meet» (International Crisis Group, 2016:4).

2. LENTI ANNEBBIATE.

La prima storiografia, il dibattito sulle origini, le invenzioni coloniali

«To peer through those mists of past historiography - and to reconfigure our understanding - historical work must be empirically based, locally informed, and broadly inclusive; as Geertz phrases it, "the shapes of knowledge are always ineluctably local"».

(Newbury 2009: posizioni Kindle 189-190)

2.1. Orientarsi nel passato del Bushi. Tra distorsioni storiografiche e integrazione del processo di ricerca

Non è semplice orientarsi nella ricerca storiografica dell'area del Bushi, in particolare per due ragioni: da un lato l'assenza di fonti scritte fino al XIX secolo, dall'altro lato la presenza di fonti scritte profondamente compromesse con le politiche coloniali a partire dal XIX secolo. La ricerca storica nel Kivu prese avvio in epoca coloniale e si confrontò fin dall'inizio con i modi di trasmissione del sapere delle popolazioni bantu, che prima dell'impatto con le società europee erano di tipo orale. Le prime fonti storiche redatte in forma scritta risalgono dunque all'Ottocento e non furono compilate da autoctoni, bensì da missionari ed etnografi europei. Per quanto riguarda le prime ricerche di stampo storico ed etnografico sulla regione, esse furono essenzialmente due: *Les Grandes lignes des migrations des Bantous de la province orientale du Congo belge* di Alfred Moeller (1936)⁷⁶ e *Essai de monographie des Bashi* di Pierre Colle (1971)⁷⁷. Gran parte degli studi successivi (cfr. Burume 1993; Cuypers 1966, 1970; Masson

⁷⁶ Alfred A. J. Moeller de Laddersous nacque a Lovanium nel 1889. Laureatosi in Giurisprudenza nel 1911, cominciò ad interessarsi al Congo, divenuto nel 1908 colonia belga. Nel 1913 si imbarcò per l'Africa e fu inserito nell'amministrazione coloniale come funzionario distrettuale, prima in Kasai, poi a Sankuru, infine a Stanleyville, l'attuale Kisangani. Qui egli investì tutte le sue energie nella sua carriera coloniale, fino ad essere nominato nel 1926 vice-governatore generale (all'epoca il Congo comprendeva quattro vice-governi generali) e governatore della Provincia Orientale, di cui Stanleyville era il capoluogo. Una volta tornato in Belgio, Moeller divenne membro del Consiglio coloniale, il più importante organo consultivo in materia di politica coloniale, e professore all'Università coloniale di Anversa, dove si formarono la maggior parte dei futuri amministratori territoriali.

⁷⁷ Pierre Colle, nato a Lille nel 1872 e deceduto a Katana nel 1961, fu un missionario dalla spiccata sensibilità etnografica, appartenente all'ordine dei Padri Bianchi. Arrivato a Baudoinville nel 1899, si dedicò alla missione evangelica presso i Baluba fino al 1908. Nel 1913 pubblicò in Belgio la sua prima monografia di impronta etnografica, *Monographie des Baluba*, sotto l'egida del *Bureau International d'Ethnographie* di Bruxelles. Nello stesso anno fu inviato nel Kivu, dove fondò le poste di Kabare e la missione di Bukavu, e dove rimase fino alla sua morte, dedicandosi all'insegnamento. Nel 1937 decise di rendere pubblici i suoi appunti etnografici sui Bashi, raccolti nel volume intitolato *Essai de monographie des Bashi*, in modo da supportare i missionari neo-arrivati e fornire informazioni sulla dimensione socio-culturale della comunità shi. La monografia di Colle sul Bushi costituisce un'opera etnografica di primaria importanza, soprattutto per la ricchezza dei particolari con cui egli descrive molti aspetti della vita dei suoi interlocutori. Tuttavia, a differenza di ciò che spesso accade, il suo resoconto non può

1966) si basarono sulla dimensione storica di queste due analisi, che sebbene siano preziose per la mole di dati etnografici raccolti, presentano limiti rilevanti di impostazione metodologica e ideologica, soprattutto per quanto riguarda la matrice positivista e una discutibile teoria delle origini etniche. Ci troviamo dunque inizialmente di fronte ad un bacino di fonti scritte profondamente ristretto, omogeneo e condizionato da strategie politiche funzionali all'espansione coloniale. La carenza di documenti storici ha fatto sì che questi diventassero oggetto di un'azione essenzializzante da parte delle ricerche successive, senza che queste prime fonti venissero problematizzate per lungo tempo, secondo un processo di ontologizzazione storica (Newbury 1978). Una simile storiografia ha attuato un processo di omogeneizzazione culturale ed essenzializzazione storica della realtà analizzata, che non ha lasciato spazio al mutamento sociale e alla pluralità di interpretazioni di una storia comune fino agli anni Sessanta del XX secolo.

In questo capitolo analizzerò brevemente tre grandi traiettorie di deformazione storica sviluppatesi dalle teorizzazioni della storiografia coloniale nella regione interlacustre: l'ossessione per le origini etniche dei suoi abitanti; l'invenzione del mito hamita; la predilezione per lo studio delle strutture monarchiche, basata sul modello rwandese. Queste interpretazioni sono strettamente connesse alle "categorie inventate" di origine, etnia, regno.

Ripercorrere le invenzioni storiche di matrice coloniale attorno al Bushi potrebbe sembrare un'operazione anacronistica o ridondante⁷⁸, tanto più se consideriamo che nozioni cristallizzanti come quelle di «etnia» siano state ampiamente superate dall'antropologia culturale a partire dagli anni Sessanta (cfr. in particolare Barth 1960⁷⁹). Come sostiene Frederik Cooper in "*Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History*", inoltre, rievocare la storia coloniale senza riprodurre rappresentazioni oppositive e dualistiche non è semplice:

essere generalizzato a tutta l'area culturale shi, che è al suo interno composita e costituita da almeno sette unità politiche differenziate per dimensioni ed ecologia. La sua ricerca è focalizzata sull'area settentrionale del Bushi.

⁷⁸ Risulterà subito chiaro come tali limiti storiografici siano i prodotti di uno specifico momento storico-politico, capaci di parlarci molto di più delle rappresentazioni elaborate attorno ad un luogo o ad una comunità, che non del luogo o della comunità stessa. Ciò accade in tutte le comunità umane: l'interpretazione del passato non esiste in quanto tale, ma è sempre posta in relazione con il presente. Per usare le parole di un grande storico francese come Marc Bloch (1952:21), «le passé ne fut employé si activement à expliquer le présent que dans le dessein de mieux le justifier ou le condamner». La memoria è sempre il frutto di un processo individuale o collettivo di significazione e manipolazione. In questo senso, la storia di un luogo non è mai unica, ma esistono infinite storie che lo raccontano. Alcune rappresentazioni, soprattutto quando si tratta di contesti coloniali, arrivano dall'esterno e possono forzare o modificare le rappresentazioni indigene, sovrapporsi o intrecciarsi ad esse. Allo stesso tempo, tuttavia, quelle rappresentazioni vengono a loro volta integrate nelle narrazioni indigene, entrando a far parte del repertorio culturale con cui una comunità si definisce. Non si tratta di un processo di assimilazione passiva, ma di un'integrazione attiva, attraverso cui quella stessa rappresentazione viene rimodulata e trasformata a seconda del contesto.

⁷⁹ *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* di Fredrik Barth (1969) costituisce un'opera fondamentale nel processo di ripensamento del concetto classico di etnia, di cui fino ad allora le discipline sociali avevano ampiamente abusato. Barth dimostrò attraverso le sue ricerche come i gruppi etnici non costituiscono unità culturali omogenee e fisse, ma piuttosto gruppi identitari mobili, dai confini permeabili e porosi. La differenza culturale si costruisce dall'incontro con le altre comunità umane. La definizione del proprio gruppo avviene sempre in modo relazionale, attraverso il contatto con altri gruppi, e non sulla base di una presunta purezza etnica originaria.

The risk is that in exploring the colonial binarism one reproduces it, either by new variations of the dichotomy (modern versus traditional) or by inversion (the destructive imperialist versus the sustaining community of the victims). The difficulty is to confront the power behind European expansion without assuming it was all-determining and to probe the clash of different forms of social organization without treating them as self-contained and autonomous. The binaries of colonizer/colonized, Western/non-Western, and domination/resistance begin as useful devices for opening up questions of power but end up constraining the search for precise ways in which power is deployed and the ways in which power is engaged, contested, deflected, and appropriated.

(Cooper 1994:1517)

Ho tuttavia ritenuto utile analizzare brevemente le distorsioni di stampo positivista. Questo in primo luogo perché tali rappresentazioni hanno contribuito a un profondo processo di etnicizzazione nella regione interlacustre. Esse condizionano tuttora la situazione geo-politica e le relazioni tra comunità, impregnando i modi di percepirsi dei suoi abitanti, entrando a far parte delle narrazioni indigene attraverso un processo di integrazione attiva (cfr. Cooper 1994). In secondo luogo, il corpus storiografico di matrice coloniale è ad oggi il più conosciuto e padroneggiato a livello locale⁸⁰. Ciò mi ha dato modo di riflettere sullo scollamento tra i percorsi della ricerca accademica e il contesto a cui si riferisce, soprattutto se si tratta di società ad alto conflitto politico come quelle interlacustri (Vidal, in Bernault 2004). In terzo luogo, credo personalmente che la difficoltà di circolazione di una storiografia africanista “non etnicizzante” vada di pari passo con un’idea europea ancora diffusa dell’Africa come di un “continente ad alto tasso di etnicità” (cfr. Bernardi 1998).

2.2. Homeland. L’ossessione delle origini

Nella versione della tradizione orale shi sulle origini mitiche dell’occupazione del Sud Kivu rielaborata da Paul Masson⁸¹, seguiamo l’anziana Namuhoye⁸², piegata sotto la sua veste in pelle

⁸⁰ Anche i due recenti volumi sulla lingua mashi di Constantin Bashi Murhi-Orhakube (2005, 2012) pubblicati dalle *Éditions L’Harmattan*, ad esempio, si rifanno ancora all’impianto analitico di Cuypers per la descrizione del contesto storico e culturale del Bushi. Jean-Baptiste Cuypers è autore del capitolo “*Les Bantous interlacustres du Kivu*”, contenuto in *Introduction a l’ethnographie du Congo*, di Jan Vansina (1966), e del libro *L’alimentation chez les Shi*, che raccoglie le sue ricerche di cultura materiale a Irhambi, nel Bushi settentrionale. Secondo David Newbury (1978), il suo lavoro fu tra i più importanti negli anni ‘60 e ‘70, perché rappresenta un’utile introduzione alla storia e alla sociologia del Kivu orientale, con un focus particolare sulle pratiche attorno al cibo e alla cucina shi, molto ben documentate dal punto di vista etnografico. La sezione storica sul popolamento del Bushi, tuttavia, appare sensibilmente condizionata dalla prima storiografia coloniale e fa proprie le teorie etniche sulle origini e il mito hamita mutuata da Moeller (e in parte da Colle).

⁸¹ *Trois siècles chez les Bashi* di Paul Masson, pubblicato per la prima volta nel 1962, rappresentò fino alla metà degli anni Settanta la principale raccolta di storia orale sul Bushi. Il libro consiste in un repertorio di documenti missionari cattolici raccolti

di capra dalla vecchiaia e dal lungo viaggio a piedi, mentre mostra al suo popolo le verdi colline del Bushi all'orizzonte.

«Lorsque la vieille Namuhoye arriva au-dessus de la dernière colline avant la Shesha, elle se tourna vers la foule qui la suivait.

Ils étaient mille et mille, avec leurs vaches aux cornes démesurées. Hommes vêtus d'écorces battues, femmes pliées sous les charges, petits bergers nus poussant leurs lents troupeaux vers les terres nouvelles. Dans des nasses d'herbes calfeutrées de bouse, des jeunes filles aux reins couverts de petites tresses blanches portaient les graines.

Ils étaient mille et mille, (...) tous serviteurs et clients des familles des sept fils que Namuhoye avait eus d'un enfant trouvé, dont Nalwindi avait fait son chasseur favori. Vieille et courbée dans sa peau de chèvre, elle leur montrait l'horizon de son grand *muhorho*. Dans les plis clairs de sa peau parcheminée, deux petits yeux brillaient d'une lueur prophétique.

– Baluzi, peuple de mes sept fils, leur dit-elle, par-delà de la rivière, voici devant vous les collines fertiles du Bushi! Les habitants y sont peureux et opprimés par des chefs injustes et maladroits. Regardez ces champs où vous sèmerez le sorgho, et les ombrages qui abriteront vos troupeaux.

De la crête, ils regardèrent longuement, jusqu'au soleil couchant. Puis ils firent tourner les baguettes pour allumer les feux. Ce soir, ils s'endormirent en pensant aux nouvelles terres que leur avait données l'ancêtre».

(Masson 1966:13-14)

Il testo è suggestivo per il tono e il linguaggio epico, ma soprattutto perché accenna a una serie di elementi propri dell'universo culturale shi: gli abiti tradizionali in corteccia vegetale, la coltivazione del sorgo, le mandrie di vacche locali dalle corna allungate. L'opera risulta, per la manipolazione dell'autore di cui è frutto, un intreccio di rappresentazioni che dialogano tra loro come in un gioco di specchi. Emergono alcuni aspetti della relazione tra un gruppo umano e un paesaggio che non si configura come mero supporto fisico, ma che è popolato di simboli e di

principalmente tra gli anni '30 e '40, in seguito rielaborati dall'autore fino ad ottenerne una storia lineare (Bishikwabo, Newbury 1980:42).

⁸² Nel mito di fondazione shi, Namuhoye è la madre di Kabare, primo re del Bushi. Venuta da altrove e giunta a Lwindi assieme al suo uomo Kashiga-Kadoro, diede alla luce quattro figli, Nnaburhinyi, Nnanindja, Kadusigombe e Kabare, e una figlia, Nyibunga. Kashiga-Kadoro, prima di morire, si legò alla figlia di Nnalwindi, il capo locale che lo aveva accolto, generando Mwachinda, Kalunzekami e Nnamufa. Dopo la morte del padre, tutti i figli e Namuhoye lasciarono Lwindi e migrarono verso le fertili terre del Bushi. La madre morì lungo il cammino, a Burhinyi, dopo che ebbe indicato la via per il Bushi. Essa fu seppellita contro la tradizione dai suoi figliastri Mwachinda e Nnamufa, mentre gli altri figli si trovavano a caccia. Il mito, secondo la versione di Munzihirwa (2002), prosegue così: «Arrivés à Nyihemba (Rubimbi), leur serviteur tua un gibier. Les fils de Kashiga-Kadhoru, en partageant cette viande, partagerent aussi leurs clans. Les fils nés de Namuhoya sont: Kabaré, Nnanindja, Nnaburhinyi, Kadusigombe et leur sœur Nyibunga. Ceux-ci grillèrent leur viande et furent nommés «[ceux] qui aiment à griller la viande» *banyamwoca*. Les fils nés de MwaNalwindi mangèrent de la viande crue. Cet empressement leur fut reproché: «Vous avez commis deux fautes: d'abord vous avez enterré notre mère et puis vous avez mangé de la viande crue. Désormais, votre seule fonction sera d'enterrer les «rois» *bami* (sg. *Mwami*) et de garder leurs tombes». Mwachinda fut la souche du clan Banyamubira, Kalunzekami mourut et Namufa fut le père des Banjoga. C'est lui qui engendra Nabwanda. Nabwanda qui enterre les rois et Nyakajungulu, gardien de Luvumbu (tombe royale)». Il racconto mito, oltre a narrare la migrazione leggendaria verso il Bushi del clan di Namuhoye e Kashiga-Kadoro, spiega l'origine della differenziazione tra sovrani shi e *bajinji*, i guardiani delle tombe reali (Munzihirwa 2002:229-237).

riferimenti culturali inscindibili dall'elemento naturale. Allo stesso tempo, la voce del curatore interviene modificando la narrazione. Il libro di Paul Masson nacque da una selezione di racconti e canzoni di gesta della tradizione orale shi. Come scrisse lo stesso autore, il libro raccoglie «légendes guerrières et amoureuses des familles qui regnèrent sur ces collines riches» (Masson 1966:7). Il merito di Masson fu di mettere per iscritto un consistente repertorio di racconti orali shi. L'opera è però inficiata dalla rielaborazione personale dell'autore, dal mancato riferimento alle fonti originarie e dalla sistematizzazione di diverse versioni senza esplicitare il processo deduttivo. Non si tratta pertanto di un'opera storica, quanto di una raccolta di suggestioni. La versione di Masson finì tuttavia per essere spesso adottata come versione ufficiale del repertorio orale, contribuendo a cristallizzare certi adattamenti, e oscurando le varianti che l'autore giudicò poco veritiere⁸³. Il racconto di una grande migrazione dai toni epici e di una folla al servizio di una famiglia regale di discendenza hamitica, i Baluzi, è un chiaro riflesso dei condizionamenti culturali di Masson. Nella versione di Munzehirwa, ad esempio, non compare mai il termine Baluzi, e della migrazione vengono messe in luce differenziazioni, conflitti e le successive divisioni. Eppure, il frammento di Masson estratto da *Trois siècles chez les Bashi* ci parla di una precisa rappresentazione dell'origine dell'insediamento dei Bashi.

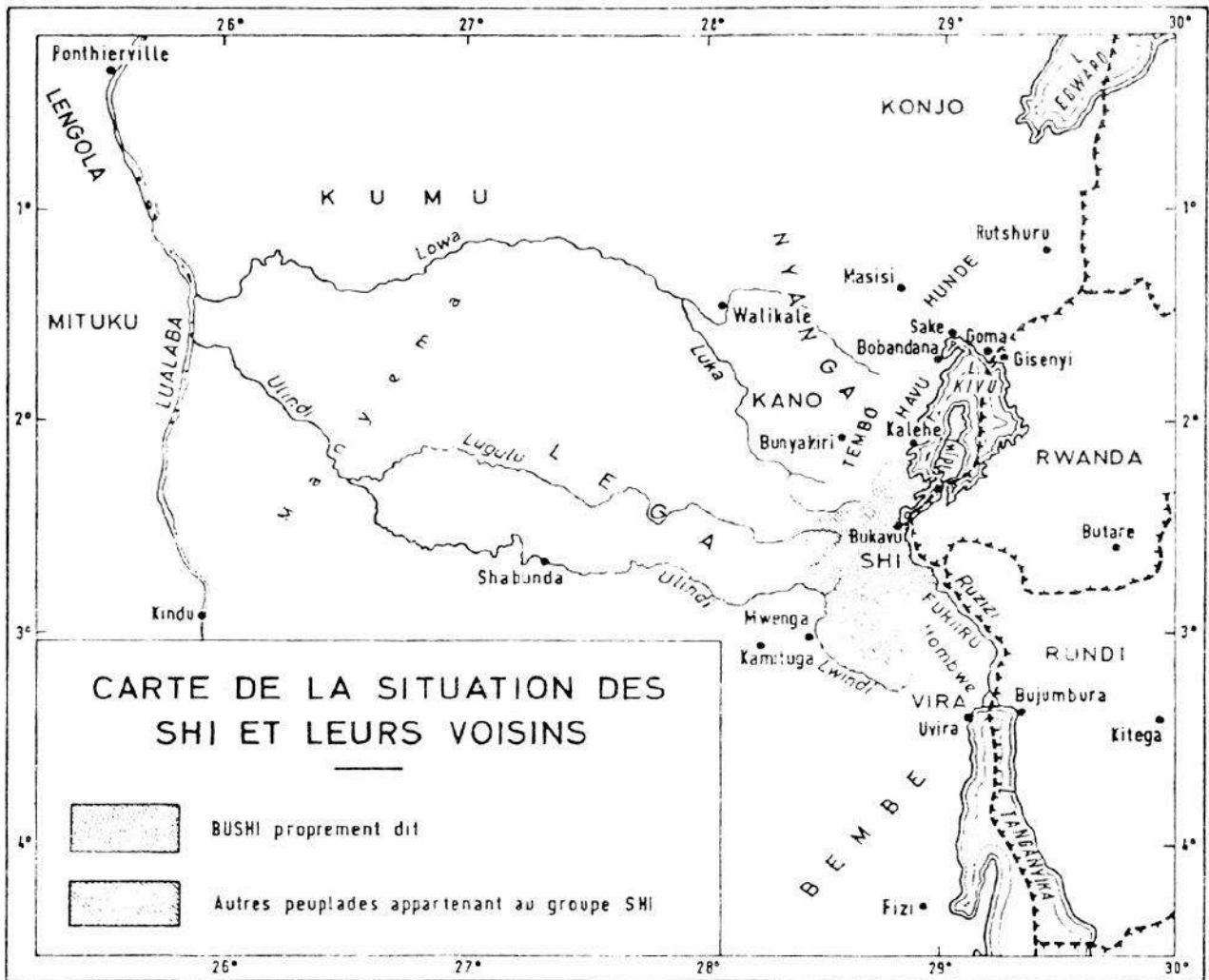
L'assenza di fonti scritte fino al XIX secolo e i limiti della prima storiografia sulla regione non permettono di ricostruire con certezza il processo di popolamento del Bushi, avvenuto in età precoloniale (Bishikwabo 1980:90). Tuttavia, per cercare di spiegare il carattere composito dal punto di vista culturale e politico dei gruppi che abitavano il Bushi (e in generale la regione interlacustre) nel XIX secolo, i teorici coloniali postularono un mosaico di gruppi socio-politici statici e chiusi, che avrebbero occupato l'area attraverso ondate migratorie ben distinte. I primi osservatori europei ricercarono le origini dei gruppi etnici coinvolti nella costruzione culturale della regione, cercando di risalire ad un presunto punto di partenza. Le criticità, stando alle parole di Marc Bloch, risiedono proprio in questa «obsession embryogénique» (Bloch 1952:20). Guidati da una vera e propria «migration monomania» (Newbury 1978:134), essi spiegarono la complessità sociale che si trovarono di fronte teorizzando un'origine storica cristallizzata per ogni gruppo umano, concepito come portatore di tratti culturali omogenei. L'idea di inizio è condizionata da una concezione positivista della storia e da un approccio diffusionista alla

⁸³ Nella seconda edizione del testo, la prefazione di M. Dieudonné Boji, governatore del Sud Kivu, datata 26/03/1966, fu altrettanto importante, non tanto per il suo contenuto, quanto per l'opera di ufficializzazione della raccolta di Masson sulla mitologia shi. Molti miei interlocutori Bashi fanno oggi riferimento a questo libro, nutrendo un processo di reificazione e trasmissione della versione di Masson.

cultura, non privo di un'influenza dal sapore biblico, per cui un principio sembrerebbe nettamente individuabile nei processi socio-culturali.

Nel capitolo dedicato ai Bantu interlacustri del Kivu, contenuto nell'opera di Vansina *Introduction a l'ethnographie du Congo*, Cuypers (1966:202-204), rifacendosi a Moeller, sostenne l'ipotesi migratoria per stratificazione di gruppi etnici omogenei che si affiancarono al gruppo autoctono dei Pigmei, identificati come primi abitanti dell'area (detti anche Batwa, o Barhwa dai Bashi). Nel XVI secolo si sarebbe verificata la migrazione dei popoli Lega, Birakumu e Lengola, provenienti da nord-est e messi in movimento dallo spostamento di altre popolazioni, verso la foresta del Maniema. Secondo l'autore, nel XVII secolo una nuova migrazione, sempre da nord-est, interessò i Banande, gli Hunde, i Nyanga, gli Havu, gli Shi e i Furiiru, così come gli Hutu di Rwanda e Burundi. Se la tradizione storica di Nande e Nyanga risale al paese di Nyoro (Uganda), le fonti orali conferirebbero invece un'origine comune alle famiglie regnanti di Shi, Havu, Furiiru e Rwanda nella figura dell'antenato Na Lwindi, facendole risalire dunque all'alto Ulindi. Seguendo Moeller attraverso Cuypers, all'origine di queste famiglie regnanti starebbero dei conquistatori Tutsi provenienti da nord-est, che penetrarono l'area fino al fiume Ulindi, sottomettendo le popolazioni autoctone (Lega, Twa), mescolandosi con esse e determinando nuovi spostamenti delle popolazioni precedenti. Cuypers collocò dunque nel 1600 un grande flusso migratorio da est a ovest. Secondo Newbury (1978; 2009), tuttavia, non esistono fonti certe sulla datazione delle migrazioni, né tantomeno è verosimile immaginare un processo di popolamento a ondate e gruppi omogenei. In senso ampio, si può affermare che ci fu un movimento migratorio lento e costante, per piccoli gruppi, causato dalla spinta generale dei Bantu da nordest a sudovest, a loro volta mobilitati dagli spostamenti di altre popolazioni (cfr. mappa 3). Altri fattori potrebbero aver determinato una simile ondata migratoria, come ad esempio la conflittualità tra gruppi di pastori, alla ricerca continua di nuovi pascoli, e le comunità di orticoltori, che avevano bisogno di nuovi spazi coltivabili in autonomia (Kaligho in Remotti 1993:21-22).

Tutto il dibattito sulle origini fu invece inizialmente condizionato da un'ideologia razzista, secondo la quale le origini di un popolo sarebbero determinanti per postularne le sue caratteristiche e la sua identità. Alla base di tale dibattito, dominò l'introduzione del mito hamita.



Mapa 3. Panoramica della comunità shi e degli abitanti vicini. Fonte: Cuypers 1970:13

2.3. *Metamorfosi di Cham. L'invenzione del mito hamita*

Le società interlacustri sono accomunate da un peculiare processo di distorsione storiografica di matrice razzista che affonda le sue radici in epoca coloniale. Se da un lato si tratta di un aspetto ricorrente in tutta la letteratura coloniale e postcoloniale europea prodotta sul continente africano, dall'altro lato l'operazione storiografica condotta in questa regione presenta caratteristiche specifiche e profonde ripercussioni sui processi di rappresentazione culturale, compresi quelli indigeni, che giungono fino ad oggi.

La teoria hamitica affonda le sue radici nell'albero genealogico biblico di Noè. Sem, Jafet e Cam, i figli di Noè, gli unici sopravvissuti al diluvio universale, sarebbero gli antenati degli umani che popolarono la terra e rappresenterebbero rispettivamente i Semiti, gli Europei e i Neri.

Secondo il racconto biblico, Cam fu maledetto dal padre e condannato alla schiavitù per l'eternità⁸⁴. Nel XIX secolo un gruppo di linguisti, per spiegare a se stessi e ai loro connazionali il grado di complessità di alcuni regni africani precoloniali, stabilirono che in realtà i Camiti fossero un sottogruppo della razza caucasica, discendenti dai bianchi. Fu con un vero e proprio gioco di parole che essi trasformarono il senso della parola "chamita" in "hamita", per designare alcuni abitanti del continente africano, considerati "meno neri", "più vicini ai bianchi", "superiori" rispetto alle popolazioni dell'Africa sub-sahariana. Per la sfortuna di tali teorizzatori, si scoprì che anche nell'Africa sub-equatoriale esistevano società stratificate e complesse: il rischio era quello di dover smentire l'inferiorità delle popolazioni cosiddette "negroidi". Si procedette quindi subito a postulare per il continente africano la tesi delle migrazioni nord-sud, le più recenti delle quali dovevano essere le più evolute. Tutte le strutture politiche dei regni precoloniali dell'Africa interlacustre furono attribuite alla superiorità di gruppi umani discendenti dagli hamiti che, insediatisi per ultimi nell'area, assoggettarono facilmente le popolazioni autoctone (Chrétien 2008).

Molti autori dell'epoca coloniale, infatti, per giustificare a posteriori l'esistenza di società africane gerarchicamente strutturate e politicamente complesse, postularono la contrapposizione tra due gruppi razziali: i Bantu, la maggioranza della popolazione contadina dominata, e gruppi di origine hamitica, coincidenti con una minoranza emigrata successivamente, che avrebbe occupato i luoghi del potere. Secondo questa teoria, i primi sarebbero identificabili nei gruppi di coltivatori Bahiru o Bahutu (tra cui anche i Bashi), i secondi coinciderebbero con i gruppi Batutsi e Bahima, a prevalenza pastorale, dall'altro. Questi due "strati" etnici si sarebbero sovrapposti attraverso migrazioni successive al gruppo Twa, i pigmei autoctoni, considerati come i primi e più antichi occupanti della regione interlacustre. La formulazione diffusionista della teoria del popolamento dell'area interlacustre assomigliava molto ad un processo di stratificazione di ondate migratorie molto ben definite, come spiega con ironia anche Jean-Pierre Chrétien, specialista di storia della regione interlacustre:

«Impossible, dirait-on, de parler de la culture et de l'histoire de celle-ci sans chausser ces lunettes héritées d'idéologues gobiniens du XIXe siècle. Bien que nous nous situions au cœur de l'aire linguistique bantu, sans doute même à un de ses foyers les plus anciens, et que des éléments (humains et culturels) divers du passé le plus ancien

⁸⁴ La prima formazione dell'idea di Africa in Occidente deriva proprio dalla Bibbia e risultò fin dall'inizio subordinata allo scopo degli autori biblici, ossia l'esaltazione del ruolo di Israele. L'Africa comparve nel quadro del popolamento della terra, al capitolo nono del libro della Genesi, come terra del capostipite Cam e del figlio Cush, che ereditarono queste terre dal padre Noè dopo il diluvio. Ma Cam fu anche il figlio che fece infuriare il padre per averlo deriso, chiamando i fratelli Sem e Jafet a guardare le sue nudità mentre, ebbro, Noé giaceva addormentato (Bernardi 1998).

de l'Afrique de l'Est aient pu y être intégrés depuis des millénaires, le fantasme hamitique a voulu que toute culture y ait été introduite par des immigrants récents venus d'Éthiopie: une deuxième Éthiopie aux sources du Nil Blanc! Ce schéma diffusionniste a fait des Batutsi et des Bahima de la région des Grands Lacs des sortes de Zoulous civilisateurs. Sous des formulations variées, cet a priori pseudo-historique a donné le leitmotiv réduisant la société de la région à travers les siècles à une sorte de pâte feuilletée en trois couches étalées successivement (pygmées, bantous, hamites)».

(Chrétien 1986:262)

In sintesi, gli storici al servizio delle politiche coloniali europee postularono l'arrivo in successione di Pigmei (o Batwa), popoli indigeni cacciatori-raccoglitori, poi di gruppi Bantu, agricoltori e allevatori di animali di piccola taglia, infine di Hamiti, popoli dalla pelle più chiara, allevatori di grosso bestiame e antenati di Tutsi, Hima e Luzi, più evoluti e portatori di grandi innovazioni tecniche (lance in ferro, cuoio) e politiche (l'istituzione monarchica).

2.4. Genesi di un binomio. Il processo di irrigidimento etnico tra Hutu e Tutsi

Le teorie migratorie elaborate nel XIX secolo sul popolamento del continente africano erano profondamente condizionate dall'ideologia del darwinismo sociale. La contrapposizione mitica tra "Bantu-Hutu" e "Hamita-Tutsi" servì ai seguaci di Gobineau per spiegare la presenza di uno stato stratificato e complesso come quello rwandese senza mettere in discussione il postulato sull'inferiorità biologica dei popoli africani. Tale dicotomia, inoltre, era funzionale a giustificare in prospettiva razziale l'esistenza di una struttura gerarchizzata, la cui cristallizzazione fu uno strumento di controllo essenziale per l'*indirect rule* dell'amministrazione coloniale belga. L'elemento hamitico, ossia la teoria di una tarda migrazione di popoli discendenti da Cam, fu introdotto a posteriori per rafforzare la presunta superiorità della classe dirigente locale in termini biologici. Si tratta di una tendenza comune a molti altri contesti del continente africano in epoca coloniale: «là où il trouve une grande civilisation, le colonial postule toujours une origine étrangère à l'Afrique» (Semujanga 2003:180). Tuttavia, l'invenzione razziale del mito hamita attecchì particolarmente bene nella regione dei Grandi Laghi e le sue conseguenze furono in questo caso significative.

Durante l'epoca coloniale, infatti, in Rwanda prese avvio il processo di etnicizzazione di un'antica divisione sociale tra hutu e tutsi, categorie ereditarie per via patrilineare associate rispettivamente a due attività economiche, agricoltura e pastorizia. Questi due gruppi sociali

furono fatti risalire a due gruppi etnici diversi: i tutsi sarebbero stati discendenti di gruppi “hamiti” provenienti dall’Etiopia, mentre gli hutu sarebbero appartenuti al gruppo dei “negroidi bantu” (Chrétien 1995). La dicotomizzazione della società rwandese prese così forma da un’invenzione razziale di matrice coloniale. L’antitesi Hutu-Tutsi diventò, attraverso specifiche decisioni politiche, una realtà concreta: l’élite tutsi, alleata del potere coloniale, deteneva la ricchezza socio-economica del paese, mentre la maggioranza hutu era esclusa dalle cariche politiche e ne usciva sempre più impoverita. Lungo tale frattura artificiale, si concretizzarono progressivamente profonde disuguaglianze politiche e socio-economiche. La rivoluzione sociale degli anni dell’indipendenza rwandese invertì le parti, con i Belgi che si affrettarono a consegnare le strutture statali alla parte maggioritaria hutu, ma non rimise in discussione la separazione ideologica su base razziale tra hutu e tutsi. La stessa ideologia razziale alla base delle analisi storiografiche sui regni rwandesi venne applicata alle ricerche sulle popolazioni del Bushi. Esse furono arbitrariamente ripartite in tre gruppi razziali, che si postulò essere immigrati nella regione nel corso di tre ondate migratorie ben distinte e successive: da un lato i Twa (Pigmei) e i Bantu, razze dominate, dall’altro lato i Baluzi, gruppo hamitico considerato di origine etiope o nilotica e apparentato con le popolazioni semitiche, razza dominante (Bishikwabo 1980:90-91).

Diversamente da quanto teorizzato in epoca coloniale, Hutu, Tutsi e Twa non sono gruppi etnici, bensì gruppi sociali. I tre appellativi erano infatti, in epoca precoloniale, debolmente connotati e le comunità erano esogamiche. Le divisioni claniche erano trasversali ai tre gruppi, per cui all’interno dello stesso clan si potevano trovare persone che si identificavano come Hutu, Tutsi o Twa. Secondo Josias Semujanga, docente di letteratura specializzato nelle narrative del genocidio rwandese e in storia delle idee in Africa:

«Sur le plan sociologique, le terme tutsi sert à désigner un ensemble varié de lignages ayant le monopole de l'élevage du gros bétail, et qui s'est constitué au cours de l'histoire. Il désigne, par métaphore, n'importe quel bouvier. De son côté, le mot hutu désigne un groupe large composé de lignages dont l'activité principale est l'agriculture. Mais il signifie également, toute personne qui vend ses services dans le système de la clientèle pastorale ou agricole. Les Twa étaient chargés de l'activité de la poterie. Mais il existait des passerelles entre les différents groupes. Des Hutu enrichis de vaches se désignaient Tutsi et, à l'inverse, des Tutsi ayant perdu leurs troupeaux depuis longtemps, et vivant donc de l'agriculture, devenaient des Hutu. Facteur économique important, l'élevage du gros bétail agissait comme seul élément de régulation et de stratification sociale».

(Semujanga 2003:176)

Tuttavia, la separazione Hutu-Tutsi, elaborata dagli osservatori europei del XIX secolo, si trasformò in discorso dominante nella storia del Rwanda durante il periodo coloniale, fino ad essere introiettato dalla popolazione rwandese e a diventare strumento di auto-rappresentazione. Le politiche coloniali esercitate nella regione e i successivi conflitti politici degli anni 60-70 in Rwanda, Burundi e RD Congo contribuirono a cristallizzare questa distorsione storica, alimentando molteplici contrapposizioni giustificate attraverso la linea dell'etnicità. Ancora oggi, tale modello condiziona certe analisi storiche e giornalistiche, le vicende storico-politiche e le traiettorie identitarie locali non solo del Rwanda, ma anche delle nazioni confinanti, come Burundi, RD Congo, Uganda e Tanzania (Semujanga 2003).

2.5. Il modello rwandese. L'esaltazione delle strutture monarchiche e delle classi dirigenti

La storiografia della regione interlacustre ha avuto per molti decenni la tendenza a considerare la miriade di piccoli regni dell'area compresa tra Rwanda, Burundi e Congo orientale come emanazioni omologate della monarchia rwandese. Al loro arrivo nell'area, infatti, i primi viaggiatori e missionari europei trovarono nel Rwanda uno stato accentrato e strutturato, restando profondamente colpiti dall'alto grado di gerarchizzazione del potere monarchico rwandese⁸⁵. Gli altri regni interlacustri furono dunque interpretati, attraverso una lente diffusionista, come prodotti derivati del prototipo rwandese. Con ciò si spiegano anche le forti disuguaglianze nella produzione storiografica regionale: dal periodo coloniale fiorì attorno al Rwanda un'abbondante letteratura, mentre l'area congolese rimase piuttosto trascurata dal punto di vista degli studi storici (Newbury 1980, 2009; Bishikwabo 1980). Come fa notare Newbury (1978), le ricerche nel Kivu si concentrarono sulle analogie con il modello statale rwandese. Tale approccio sviluppò un esclusivo interesse storico per i regni shi più centralizzati della regione, Kabare e Ngweshe. Tale scelta si ricollegava agli obiettivi di controllo sul territorio del progetto belga, guidato dalla strategia della "politica indigena". Secondo un metodo di espansione coloniale elaborato dai Padri Bianchi, essa sosteneva che per sottomettere la popolazione locale, era necessario guadagnarsi l'alleanza delle dinastie reali e dei capi tradizionali (Bishikwabo 1980:90). L'attenzione storiografica per il sistema politico-monarchico nel Bushi rispondeva dunque ad una precisa logica coloniale.

⁸⁵ Nell'articolo "*Les premiers voyageurs étrangers au Burundi et au Rwanda: les «compagnons obscurs» des «explorateurs»*", Jean-Pierre Chrétien (2005) compie un interessante excursus sulle prime esplorazioni europee nella regione dei Grandi Laghi nel XIX secolo.

«The justification and success of the colonial policy of indirect rule required the identification of African "traditional" rulers with sufficient powers over the population to enforce colonial administrative policy. Where these "powers" were found to be insufficient, or indeed where authorities suitable to the colonial purpose were found not to exist at all, these had to be created to conform to the exigencies of colonial policy - the effective administration of the area. On the model of Europe, it was believed that centralization and administrative efficiency were best assured through an aristocratic class to 'direct' the rest of the population. Such pervasive assumptions - and policy based on them - came to be increasingly reflected in many African colonial societies of eastern Kivu. Both European administrators and African beneficiaries of such reinforced powers justified them by recourse to indirect rule and appeal to concepts of a "traditional" system. As a result, from the 1930s works on Kivu presented a picture of the several societies as being each ruled by a "classe dirigeante" with close affinities to the corresponding class in the other societies throughout the region».

(Newbury 1978:132)

In questo senso, i presupposti elitari della prima storiografia sulla regione non si traducevano soltanto nell'interesse politico per i centri di potere regio, ma anche nell'esaltazione del ruolo dei *Baluzi* (Newbury 2009). Con questo termine, in mashi si identificavano le dinastie dei sovrani locali, ossia tutti coloro che facevano parte della famiglia o del clan del *Mwami*. Si trattava dunque di un titolo ad accezione regale acquisito per via ereditaria (semplificando, potrebbe essere tradotto, per analogia, con "principe"), che non autorizzava necessariamente i detentori di tale titolo all'esercizio del potere politico. Le prime fonti storiche europee procedettero subito alla reificazione dal punto di vista biologico ed etnico di una distinzione socio-economica tra gruppi *Baluzi* (o *Banyamocha*) e la popolazione dei Bashi. Ancora negli anni '60, Cuypers, rifacendosi a Hiernaux, continuò a riprodurre l'operazione storica di razzializzazione applicata a Hutu e Tutsi, facendo risalire i Bashi agli Hutu (e in generale ai popoli bantu dominati), e i *Baluzi* ai Tutsi (presunto gruppo etnico immigrato, di razza hamitica, impostosi sulle popolazioni autoctone).

Risulta evidente come l'esaltazione socio-politica e l'irrigidimento etnico del gruppo *Baluzi* nel Bushi rientrasse nel quadro teorico funzionale al controllo coloniale, accanto alla strategia della "politica indigena" e alla teoria della conquista hamitica. In assenza di prove scientifiche, l'impianto razziale applicato all'analisi della società rwandese fu esteso anche alla realtà del Bushi, secondo un'operazione diffusionista che procedeva per analogie di tratti culturali selezionati, come quelli della regalità e della stratificazione sociale. Lo stesso Colle, d'altra parte, cercò di mitigare l'idea di una conquista militare nella formazione dei regni shi. La loro comparsa sembra piuttosto essere strettamente collegata all'introduzione di nuove colture

vegetali, che determinò un forte aumento demografico e la progressiva strutturazione di forme monarchiche nella regione (Newbury 1978; Mworoha 2019).

«The non-military aspect of this process of state formation in Bushi is reinforced by constant reference in both legend and ritual to the role of the people, and the importance to the ruling family of winning and keeping their support. In fact, the political system in Bushi appears to be much more fragile and flexible than that portrayed by Cuypers. References to absolute power, to the "classe conquérante" and power based on force result from a distortion of Colle's writings. Once the Luzi become identified as a "race," dominating politics and wielding "absolute" (instead of "ultimate") authority, it becomes perfectly acceptable to think of them in terms of a "conquering" people. But this is no more than a "logical" elaboration based on the later writers' own preconceptions: conquest, resulting from the meeting of the two distinct races, explains the presence of "social stratification"».

(Newbury 1978:146)

Tale approccio storiografico ha contribuito a rafforzare i sistemi di potere esistenti, universalizzando le rappresentazioni simboliche dei gruppi regnanti e istituzionalizzando le monarchie in via di formazione. I riferimenti esclusivi alle tradizioni orali dei *Baluzi* hanno amplificato il dinamismo delle dinastie reali, finendo però per rendere statico e passivo il ritratto degli altri segmenti della popolazione shi.

«In fact, non-royal family and local traditions refer equally to important movements, change, and the formation and alteration of local alliances, just as do the Luzi traditions; Colle himself referred to the movement and maneuvering of other groups. Because later sources overlook the vigorous interactions between these social elements unaccounted for in Luzi traditions, the flexibility and dynamism of the political and social systems in this area is vastly underestimated in the more recent condensations of Shi history».

(Newbury 1978:148)

In definitiva, ci troviamo di fronte ad una carenza interpretativa della storia della regione del Bushi. I primi resoconti storici hanno completamente trascurato la molteplicità delle narrazioni indigene, appiattendole le differenze regionali e uniformando la diversità culturale interna alla regione. I dati raccolti sono preziosi, ma spesso le fonti originarie vengono omesse e le interpretazioni storiografiche sono distorte da assunzioni teoriche che postulano un mosaico di gruppi socio-politici statici e chiusi. Una simile storiografia ha attuato un processo di omogeneizzazione culturale ed essenzializzazione storica della realtà analizzata, che non ha lasciato spazio al mutamento sociale e alla pluralità di interpretazioni di una storia comune fino agli anni Sessanta del XX secolo.

3. IL BACINO CULTURALE DEI GRANDI LAGHI.

Il Bushi nella rete politica ed economica interlacustre

«So frontier zones matter, not only as zones of separation and as zones of interaction but as interesting in themselves; areas disdained in the centers of political power sometimes emerge as zones of creativity. Indeed, in historical terms regional social innovations were derived as often from the perimeter - from the marginalized, those thinking and acting outside of prescribed conventional norms - as from the center».

(Newbury 2009: posizioni Kindle 178-180)

3.1. «*The land beyond the mist*»⁸⁶. *La svolta storiografica congolese*

Non si può parlare di storiografia congolese prima degli anni '60 del Novecento. Nel corso del decennio, segnato dall'indipendenza nazionale, dal difficile processo di decolonizzazione e dal tentativo di stabilizzazione politica a seguito dell'assassinio di Patrice Lumumba, si svilupparono le prime università congolesi, animate da ricercatori locali ed europei anti-positivisti. La critica alle prime fonti scritte di origine coloniale e un nuovo interesse per metodologie qualitative di ricerca portarono ad una riconsiderazione della tradizione orale indigena (Ndaywel è Nziem 2006).

Bisognerà aspettare però la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80 del secolo scorso per parlare di una svolta storiografica nel contesto degli studi congolesi. I suoi esponenti avviarono un processo di decostruzione dei postulati della storiografia dell'età coloniale, smascherando l'ideologia che ne stava alla base, avviando una nuova fase di ricerca nel proprio paese e riconnettendosi agli sviluppi dell'analisi nella regione interlacustre⁸⁷. Per quanto riguarda la storia del Congo, la svolta teorica è stata possibile grazie ai nuovi approcci e alle metodologie innovative di ricerca storica sviluppati al Dipartimento di Storia dell'*Université nationale du*

⁸⁶ Il presente paragrafo prende a prestito un'espressione molto suggestiva da un libro di David Newbury (2009): quella della nebbia che si dirada è un'immagine che rimanda all'ambiente lacustre attorno a cui si sviluppa il Bushi, così come una metafora calzante del processo storiografico di decostruzione dei primi assunti coloniali e di riformulazione dell'approccio alla storia locale, che qui di seguito verrà trattato.

⁸⁷ Per il contesto congolese e rwandese, cfr. Bishikwabo 1980; Bishikwabo, Newbury 1980; Chrétien 2008, 2005, 1995, 1986; Chrétien, Mworoha 1970; Lugan 1977; Mworoha 2019; Newbury 1978, 1980, 1982, 2009; Omasombo 1993; Sigwalt 1975; Tshund'olela 1993; Vansina 1966. Per una disamina delle diverse correnti storiografiche che hanno attraversato la costruzione della disciplina nel continente africano dopo la decolonizzazione, tenendo conto delle relazioni con il contesto internazionale e la comunità intellettuale degli altri continenti, cfr. Cooper 1994.

Zaire (UNAZA)⁸⁸ (Bishikwabo 1980). L'opera di Benoît Verhaegen si colloca in questo contesto e ha ampiamente contribuito all'avvio di una storiografia congolese condotta attraverso metodologie qualitative proprie delle scienze sociali, costruendo le premesse per un dialogo necessario tra le due discipline. Anche il lavoro storico ed etnografico di Jan Vansina sulle popolazioni dell'Africa Centrale rappresentò una sorta di apripista per le successive ricerche. Il suo approccio storico si caratterizzò per una rinnovata valorizzazione delle fonti orali e da una visione dinamista e non essenzializzante delle grandi migrazioni bantu in Africa sub-equatoriale.

Nel caso del Rwanda, è stata la pressione dei fatti storici ad esigere una revisione critica delle narrazioni storiografiche sull'area dei Grandi Laghi (Bernault 2004). L'esempio rwandese mostra come il processo di ripensamento delle categorie storiografiche elaborate in epoca coloniale sia molto fresco. Attorno agli anni Sessanta si verificò una prima "rottura storiografica" da parte di studiosi che cominciarono a mettere in discussione gli approcci che privilegiavano l'omogeneità monarchica del regno rwandese e l'ossessione coloniale per la teoria delle origini (cfr. nota 2). La «ruandologia ufficiale» retta dal paradigma «feudale-pastorale», tuttavia, continuò a dominare la letteratura specializzata per molti anni (Chrétien 1986:262). Una rottura epistemologica più recente e profonda si avviò solo dopo il genocidio rwandese del 1994: esso spinse gli studiosi a rileggere le divisioni prodottesi storicamente tra Hutu e Tutsi, anche alla luce dei nuovi orientamenti delle discipline sociali, che iniziavano a decostruire i concetti di etnia e identità (Vansina in Bernault 2004).

Le ricerche di David Newbury (1978, 1980, 1982, 2009), allievo di Vansina e specializzato in *African Studies*, si collocano in continuità con questo processo di rinnovamento della prospettiva storica, profondamente intrecciato con la svolta interpretativa e la riflessione metodologica in ambito antropologico. Newbury ha contribuito ad approfondire e attualizzare gli studi storici precoloniali nella zona dei Grandi Laghi, attraverso un'opera di sistematizzazione delle ricerche storiche precedenti, l'analisi critica delle teorizzazioni coloniali e l'ampliamento della riflessione a territori e temi fino a quel momento inesplorati dagli storici africanisti. La storiografia del Bushi operata da Newbury è volta a decostruire una precisa retorica storica che tende a far derivare tutti i fenomeni socio-culturali sviluppatisi nella regione dei Grandi Laghi dalla nascita e dalla centralizzazione del potere regio dei regni interlacustri. Senza mettere in discussione l'esistenza e l'importanza politica di tali entità, Newbury evidenzia quanto questa enfasi storiografica fosse spesso condizionata da un approccio eurocentrico e da strategie coloniali.

⁸⁸ L'*Université Nationale du Zaïre* (UNAZA) nacque nel 1971 dall'accorpamento delle prime tre università congolesi: l'*Université de Lovanium*, fondata nel 1954 sullo stampo dell'*Université Catholique de Louvain* in Belgio, ribattezzata nel 1971 Università di Kinshasa; l'Università di Lubumbashi, creata nel 1955; l'Università di Kisangani, fondata nel 1963.

Come è emerso anche nel capitolo precedente, i primi resoconti hanno in molti casi contribuito al rafforzamento di strutture di potere che, prima di una simile opera di legittimazione coloniale, risultavano ben più fluide e frammentate. Pur non pretendendo di esaurire il panorama storiografico della regione in questa analisi, ho scelto di fare riferimento al lavoro di Newbury per collocare la riflessione sulle strutture monarchiche shi in un contesto complesso e stratificato. I regni shi contemporanei, infatti, sono il frutto di un lungo processo di negoziazione con i molteplici attori presenti nel Bushi e con i processi storici e culturali che hanno interessato la regione nel corso dei secoli. L'analisi storiografica di Newbury mi sembra utile per considerare i luoghi del potere regio come parte di una più ampia e fitta rete ecologica e simbolica⁸⁹.

Nel capitolo precedente mi sono concentrata sull'analisi delle strutture interpretative concettualizzate in epoca coloniale. Il breve excursus storico di questo capitolo vorrebbe rappresentare la *pars construens* della riflessione sulla storiografia dell'età precoloniale nel Sud Kivu e nell'Africa dei Grandi Laghi in generale. Si tratta di un campo di ricerca tuttora acerbo, un processo in atto che richiederebbe una stretta collaborazione tra discipline storiche e antropologiche. Se, infatti, le rappresentazioni coloniali delle società africane risultano generalmente decostruite, il lavoro più arduo e incompiuto è quello di ricostruire i complessi processi di bricolage che le società indigene hanno messo in atto nell'elaborazione delle rappresentazioni identitarie locali. Sembra necessario reintegrare il periodo coloniale in una visione storica più ampia e di lungo periodo, per provare a leggere le trasformazioni socio-culturali locali attraverso nuove chiavi di lettura che considerino, oltre i processi di resistenza e subalternità, anche i complessi fenomeni di cambiamento, adattamento, reinterpretazione, cristallizzazione, incorporazione e invenzione (Cooper 1994).

3.2. «L'Africa dei Grandi Laghi esiste?». Storia e analisi di una definizione

L'area interlacustre in età precoloniale si presenta come uno spazio in continuo movimento. Il suo popolamento è antico: già nel periodo precedente all'età del ferro gruppi di cacciatori-raccoglitori abitavano ampiamente la regione. Nel I millennio a.C., un graduale inaridimento del

⁸⁹ Questo approccio mi sembra utile per non scadere in facili semplificazioni, o in approssimative similitudini, come quella tra le strutture feudali europee e le monarchie interlacustri, peraltro molto frequente nella storiografia tra gli anni '60 e '80 (cfr., ad esempio, Masson 1966). Sebbene possano esserci delle analogie per quanto riguarda l'organizzazione gerarchica e la strutturazione del potere politico in relazione alla proprietà della terra, si tratta di due sistemi politici e socio-culturali radicalmente differenti. Un simile paragone, inoltre, tende a rafforzare uno sguardo positivista, per cui le società africane moderne e contemporanee a cui viene attribuita un'organizzazione feudale vengono facilmente considerate come società ancora immerse nel nostro passato, in una fase storica che la società europea avrebbe già superato.

territorio dopo un lungo periodo umido sembra aver favorito l'organizzazione di attività agropastorali. Lo spazio diventò crocevia di relazioni tra popolazioni bantu, centro-sudanesi e cuscitiche, facilitando l'incontro di modelli agropastorali, lo sviluppo di scambi economici e contatti culturali. La lavorazione del ferro e l'arrivo della pianta di banano contribuirono all'aumento demografico della regione. Le crisi climatiche ed economiche sembrano invece aver prodotto importanti trasformazioni politiche, come testimonia la storia orale della regione. Il secondo importante movimento storico riguardò il periodo compreso tra il VI e il XIII secolo, caratterizzato dal progressivo aumento della popolazione e dalla nascita delle prime strutture sociali e politiche. Le popolazioni si organizzarono intorno a clan dislocati su territori circoscritti. La strutturazione del potere politico andò di pari passo con l'affermazione e la diffusione di un peculiare modello culturale e religioso che accomuna l'intera area interlacustre, incentrato sul culto di possessione del *kubandwa*. L'adorazione degli antenati e il ruolo dei *medium* religiosi, o guaritori, diventarono sempre più importanti. A livello politico, nacquero le prime forme di organizzazione statale, concentrate attorno a clan e lignaggi. Tra il XIV e il XIX secolo, nel corridoio centrale della regione dei Grandi Laghi a ovest del Lago Vittoria, l'espansione delle prime forme di potere claniche portò allo sviluppo degli stati monarchici centralizzati. Alcuni regni interlacustri si rafforzarono progressivamente attraverso il consolidamento di strutture amministrative, giudiziarie, economiche, militari e religiose. Il sistema monarchico, tuttavia, non si diffuse nell'intera regione (cfr. mappa 4). Sul versante orientale, ad esempio, esistevano miriadi di gruppi sociali a struttura clanica che rimasero estranei a forme di organizzazione di tipo statale (Mworoha 2019).

La progressiva emersione in ambito storiografico delle differenze che caratterizzavano le società cosiddette interlacustri ha portato alcuni studiosi a problematizzare l'idea di regione dei Grandi Laghi intesa come regione antropologicamente omogenea. Jean-Pierre Chrétien (1986), in un articolo che presta il nome al presente paragrafo, si è interrogato sull'utilità di tale definizione. Innanzitutto, secondo l'autore, l'etichetta idrografica può risultare fuorviante rispetto alla centralità che rivestono la terra delle colline e i pascoli delle montagne per gli abitanti di questa regione. Si tratterebbe più di una proiezione europea che ha a che fare con le prime esplorazioni dell'area, connesse con la ricerca delle misteriose sorgenti del Nilo. Ciò spiegherebbe il grande successo delle espressioni legate all'elemento fisico dell'acqua per identificare questa regione nella storiografia e nell'etnografia degli anni '60. Il ruolo dei laghi come zone di scambio commerciale e aree di contatto tra le diverse società umane che abitavano la regione ha certamente una sua importanza, ma i fattori accomunanti che contribuirono a

costruire l'immagine della cosiddetta civiltà interlacustre tra il XVII e il XIX secolo furono altri. Come sostiene Chrétien, dunque, la definizione di Africa dei Grandi Laghi andrebbe intesa più nella sua accezione geografica che non in senso etnologico. Ad ogni modo, lo storico francese individua alcuni rilevanti aspetti che contribuirebbero a mettere in rete le società interlacustri. Citerò qui quelli che risultano più pertinenti per la mia analisi, ossia: la densità demografica; l'associazione agro-pastorale; il culto iniziatico del *kubandwa*; l'istituzione monarchica; la penetrazione commerciale swahili⁹⁰.

L'ambiente naturale favorevole, soprattutto dal punto di vista climatico, permise una ricca agricoltura, essendo le terre rese fertili dall'abbondanza delle precipitazioni e dalla lunghezza della stagione delle piogge. L'economia praticata dagli abitanti della regione interlacustre può definirsi come un sistema integrato caratterizzato da uno stretto legame tra attività agricola e allevamento intensivo di bovini.

«Il ne s'agit en effet ni de l'entretien marginal de quelques animaux domestiques au sein d'une économie qui serait essentiellement agricole, ni d'un pastoralisme à la manière de ce qu'on peut observer dans le Sahel ou en pays massai, mais d'une articulation, exceptionnelle en Afrique, entre élevage et cultures. Ces deux activités coexistent non seulement spatialement, mais aussi sur les plans économique (utilisation des engrais, usage des chaumes), social (les fameux contrats de «clientèle» qui ont fait couler tant d'encre et de salive) et culturel (la symbolique de la vache évoquée en de multiples occasions de la vie rurale)».

(Chrétien 1986:259)

Gli scambi commerciali locali e regionali contribuirono ad inserire la regione in una rete economica più vasta che giungeva fino alle coste dell'Oceano Indiano. Le rotte mercantili tracciate dai venditori ambulanti *banyamwezi* per il commercio di sale e ferro aprirono infatti la strada ai mercanti di Zanzibar. Questi, attratti dalle ricche riserve di avorio, penetrarono l'area fino al Lago Tanganika, integrandola di fatto nella sfera di influenza swahili.

Le società umane dei Grandi Laghi condividono inoltre un comune apparato simbolico, linguistico e politico connesso ad una specifica accezione di regalità.

Infine, tutte le popolazioni della regione erano accomunate da un culto di possessione e adorazione degli antenati detto *kubandwa*. Tutti i miti fondatori locali danno forma ad un pantheon di divinità chiamate *imandwa* o *bacwezi*, gerarchizzato alle figure di eroi leggendari come Kiranga, Wamara o Lyangombe. Nonostante le differenze rituali e religiose, la presenza

⁹⁰ Gli altri tre elementi comuni alla civiltà dei Grandi Laghi menzionati da Chrétien sono: l'espressione di un'estetica definita "contenuta", "essenziale"; una presenza significativa dei Padri Bianchi nella regione; la diffusione di un'ideologia razziale di matrice coloniale (già ampiamente analizzata nei paragrafi 2.3 e 2.4 del secondo capitolo).

3.3. Un comune apparato simbolico. Regalità interlacustri a confronto

In età precoloniale le monarchie del Bushi erano parte integrante della rete di regni interlacustri. Le monarchie shi condividevano infatti il sostrato culturale di una peculiare forma di regalità con le popolazioni e i regni vicini, attraverso un processo di prestiti, contaminazioni e scambi legati alla mobilità della popolazione, ai movimenti migratori e ai contatti commerciali e culturali. Le analogie indicano contatti, prestiti e scambi tra gruppi vicini, ma non necessariamente un'origine comune. Quest'ultima va vagliata attraverso la ricerca storica ed etnografica, e soprattutto considerando le significative differenze tra i sistemi socio-politici dell'area interlacustre.

Analizzando differenze e analogie tra le monarchie dell'area attraverso il contributo dell'etnografia comparativa, in linea generale si possono individuare tre forti centri di propulsione del potere monarchico del tipo interlacustre: il complesso Rwanda/Rundi/Ha, il gruppo Nyoro/Toro/Haya e quello Ganda/Soga (Sigwalt 1975:138). Per quanto riguarda i regni del Congo orientale, pur essendo indubbia la loro appartenenza al complesso politico e culturale della regione, essi sembrerebbero non assimilabili a nessuno di questi tre grandi centri politici, e andrebbero a formare una quarta area di emanazione del potere monarchico. Tutti gli stati lacustri dell'antico Zaire a sud del Bunande presentano, infatti, istituzioni e riti comuni, tanto da poter essere considerati come un'area indipendente di propulsione della regalità. Questa regione politico-culturale può essere suddivisa in due sottogruppi: a nord i regni Hunde, Nyanga, Navu e Tembo; a sud i regni Havu, Shi, Nyindu, Furiiru e Vira (Sigwalt 1975:139). Entrambi i sottogruppi del Congo orientale sono connessi tra loro e con gli altri centri interlacustri da una fitta trama di prestiti culturali, formando una rete di comunità interconnesse, ma tra loro distinte.

Come messo in luce nel capitolo precedente, i primi osservatori europei individuarono nel regno rwandese il centro propulsore del potere regale. Di conseguenza, per decenni si postulò che gli altri regni interlacustri avessero adottato il sistema politico monarchico per emulazione del solido regno di Rwanda. In realtà, ricerche più recenti hanno dimostrato che non esiste un fenomeno di derivazione univoca, ma piuttosto una molteplicità di processi di influenza, scambio o rifiuto degli elementi del sistema monarchico interlacustre tra le diverse formazioni politiche locali. Tali processi avvennero lungo traiettorie multiple e incrociate, di cui è impossibile individuare un'unica matrice, perché seguirono il movimento incessante dei contatti culturali delle popolazioni che abitano la regione. In *“Early Rwanda History: The Contribution of Comparative Ethnography”* (1975), Richard Sigwalt aprì la strada ad un'analisi comparativa, con l'intento di verificare quali fossero gli effettivi legami storici tra la monarchia rwandese e i

regni dei suoi vicini interlacustri. Il suo contributo fu importante perché fece emergere significative differenze tra il sistema monarchico rwandese e il regno ugandese di Nkore⁹¹. Come afferma lo storico, «although there is reason to believe that there is a deep substratum of shared conceptions of kingship, as deep as the substratum uniting all the interlacustrine peoples, it is clear that Rwanda's kingship is, as Karugire says, significantly different from that of Nkore» (Sigwalt 1975:138). Tale approccio portò alla problematizzazione dell'idea generale, mai scientificamente provata, di un'origine comune tra i re del Rwanda, i Batutsi, e quelli del gruppo pastorale regnante Nkore, i Bahima, insediati nell'attuale Uganda. Infatti, la presenza di «similarities in physical type and social structure (...) do not necessarily indicate historical ties, even among neighboring people» (Sigwalt 1975:138). Nella seconda parte dell'articolo, l'analisi di Sigwalt è volta ad accertare le presunte connessioni storiche tra i regni rwandesi e di quelli del Congo orientale. Come sostiene anche Bernard Lugan, nel corso del tempo il regno del Rwanda e quello di Kabare nel Bushi:

«avaient tissé des liens d'ordre politique ou matrimonial qui venaient dans une large mesure renforcer leur complémentarité économique. C'est ainsi que les trois expéditions lancées contre le Bushi et Idjwi par Rwabugili ont eu des conséquences et ont contribué à multiplier les contacts existant antérieurement. Bishikwabo Chubaka insiste sur les liens dynastiques légendaires unissant entre eux les bami du Bushi, du Rwanda et du Buhavu».

(Lugan 1977:190-191)

A fronte degli innegabili contatti socio-economici e politico-militari tra Rwanda e Bushi nel corso dello sviluppo dei due regni, Sigwalt tenta di far luce sulle analogie esistenti nelle pratiche rituali legate alla regalità. Sebbene il sistema rituale della monarchia rwandese fosse molto più elaborato e istituzionalizzato rispetto a quello dei piccoli stati dell'est congolese, la struttura di base appare infatti molto simile. È vero che il *kinyarwanda* è linguisticamente vicino agli idiomi parlati in Bunyoro, Nkore e Buhaya. Tuttavia, sia in *kinyarwanda* che nelle lingue parlate nei regni del Congo orientale si trovano alcuni termini chiave inerenti alla regalità, che risultano invece assenti nel complesso Nyoro/Toro/Haya. Ad esempio, è interessante notare come:

«Given this, it seems not unlikely that the very term -tutsi might be linked with the term for a royal son in the Zaire states (-luzi), not, as has been commonly assumed, because the Zaire kings were 'Hamites' come from

⁹¹ Per fare un esempio, nella ritualità del regno Nkore il gruppo Twa (Pigmei) è assente. In Rwanda, così come nei regni interlacustri del Congo orientale, invece, i Batwa rivestono un ruolo centrale nella ritualità regale, sebbene essi non appartengano alla corporazione dei *bajinji*, ossia i custodi della tradizione rituale (Sigwalt 1975).

Rwanda, but because an original term took on new meaning as Rwanda became a large, centralized state which conquered numerous earlier states and took over their vocabulary of kingship.

This discussion makes it clear that in any typology of kingship ideology and ritual Rwanda must be classified with the Zaire lacustrine states. In such a classification Rwanda would figure (along with Burundi, but not Buha) as a distinct sub-group».

(Sigwalt 1975:141)

Seguendo Sigwalt, senza però scendere nei dettagli della sua ricerca, mi sembra importante sottolineare il fatto che alcuni aspetti dell'apparato monarchico rwandese derivino in realtà dai regni del Congo orientale, e non viceversa, come per molto tempo si era affermato. Secondo questi punti di contatto, nell'ambito dell'ideologia monarchica e delle pratiche rituali, sembrerebbe quindi possibile considerare la monarchia rwandese e i regni dell'est congolese come due sottogruppi distinti, ma facenti parte di un unico complesso politico-culturale. In questo complesso, il Rwanda non costituì un modello propulsore della regalità. Al contrario, spesso prese a prestito dai più piccoli e fluidi regni congolesi alcuni elementi, per poi rielaborarli e integrarli in una struttura politica che divenne fortemente centralizzata.

3.4. Peculiarità delle monarchie del Congo orientale tra i regni interlacustri

Tutti gli stati lacustri del Congo orientale a sud del Bunande possiedono un comune sostrato politico-culturale inerente alla regalità. Secondo Sigwalt, la somiglianza tra il sottogruppo settentrionale (gruppi Hunde, Nyanga, Navu e Tembo) e quello meridionale (gruppi Havu, Shi, Nyindu, Furiiru e Vira) non sarebbe tuttavia immediatamente percepibile. Questo si spiegherebbe per la presenza di due complessi culturali, probabilmente importati, che costituiscono la peculiarità di ciascun sottogruppo. Il cosiddetto «*mumbo complex*» accomuna i regni congolesi del nord e il Bunande. Lo «*-shembe complex*», invece, caratterizza i regni bantu meridionali e testimonia i contatti con i gruppi Lega e Bemba (Sigwalt 1975:139). Come meglio spiegato da Sigwalt:

«To the north the Hunde, Nyanga, Navu, and Tembo states have a royal wife/sister called mumbo or mombo, who acts as the focus for a considerable range of ritual personages and practices. (The existence of such a personage has also been noted in southern Bunande and in the outlying Shi state of Ninja.) This culture complex remains to be explained historically, but the fact that the northern and southern states share many elements (as will be seen below), while the mumbo complex occurs in a contiguous area, suggests strongly that the complex is an intrusive one.

Overlapping the "mumbo complex" states to the south, the Havu, Shi, Nyindu, Furiiru, and Vira (as well, perhaps, as some Tembo states) share a different, but also intrusive, set of ritual characteristics. In these states the royal diadem is closely identified with the cowrie (-shembe) and ritualists are called -jinji or -gingi. All these states trace their origins to 'Lwindi,' the upper Ulindi region now inhabited by the Nyindu and Kalenga Lega, a non-lacustrine people. These traditions of origin seem to articulate with traditions from Lega and Bemba groups of the Itombwe area west of Lake Tanganyika; the presence of a complex of terms associated with royal ritual unique to states holding these traditions suggests that the southern members of the Zaire lacustrine group have undergone specific historical influences from the south. The Havu, it will be noted, share in both the mumbo and the -shembe complexes: the two traditions are not mutually exclusive».

(Sigwalt 1975:139)

Una volta considerata la presenza di questi fattori differenzianti, diventa evidente come le istituzioni monarchiche di tutti i regni congolese dal Buhunde al Buvira siano notevolmente simili dal punto di vista dell'organizzazione politico-sociale. La *chefferie* indica un territorio regale (*Bwami*) retto da un re chiamato *mwami*. Il *mwami* è considerato il proprietario del regno, su cui governa esercitando idealmente un potere di tipo assoluto. Ogni re diviene tale attraverso un rito di intronizzazione molto complesso, che sancisce la continuità del potere regale e richiede la benevolenza degli spiriti degli antenati, in particolare dei *bami* defunti. La fonte del potere regio è dunque considerata di origine sovranaturale e il suo carattere è sacro. In tutti i regni la regalità è espressa da un copricapo chiamato *ishungwe*, che differisce però nel materiale di fabbricazione. La successione regale avviene per via ereditaria, tra i discendenti diretti del predecessore. I figli reali sono ovunque distinti dal termine *-luzi*. Secondo la tradizione popolare, il successore regale deve essere il figlio del *mwami* che nasce *nkebee*, ossia colui che viene al mondo stringendo nel pugno un seme di sorgo e un seme di fagiolo. Questo è il segno della sua elezione da parte degli spiriti degli antenati (Cuypers 1966; Murhi-Orhakube 2005; Sigwalt 1975). Tutti i *bami* appartengono, più in generale, al clan dinastico dei *Banyamwooca*. Il *mwami*, tuttavia, non è l'unico detentore del potere decisionale. Egli, infatti, è affiancato da figure di notabili che esercitano una considerevole influenza sull'amministrazione del regno. Un corpo di dignitari chiamati *bajinji* esercitano tutte le funzioni cerimoniali legate al potere monarchico, dall'intronizzazione alla cerimonia funebre riservata al re, e sono considerati depositari della tradizione rituale shi. Sono sempre loro, inoltre, a stabilire quale figlio del *mwami* sia nato con i semi nel pugno, proclamando il successore del re. Anche i *Barwha* (variante *mashi* del più comune *Batwa*) ricoprono un ruolo centrale nelle cerimonie monarchiche, sebbene essi non siano considerati veri e propri ritualisti. Essi sono di solito

chiamati Pigmei in letteratura e associati nel pensiero popolare ai gruppi di cacciatori-raccoglitori che abitano le aree di foresta. In realtà essi non sono necessariamente distinguibili dagli altri membri della società. I Barhwa, come i bajinji, rivestono la loro carica rituale per via ereditaria. Anche le loro mogli prendono parte alle cerimonie regali con compiti precisi e sono generalmente associate al fuoco reale (Sigwalt 1975:139). Una funzione significativa è esercitata anche dai membri della famiglia reale, chiamati *barhwali*.

La struttura politico-sociale dello spazio monarchico è organizzata in modo piramidale: il *mwami* delega una parte del suo potere ad un gruppo di capi territoriali a lui vicini, detti *barhambo*⁹², ossia autorità non appartenenti alla famiglia reale. Egli concede loro il potere governativo su porzioni di territorio, terre da amministrare e bovini da allevare. In cambio riceve dai suoi funzionari fedeltà e tributi. A loro volta, questi grandi amministratori di regione scelgono dei sotto-rappresentanti, che possono essere tradizionalmente capi di villaggio o di collina, per rendere il potere più capillare. Essi amministrano allo stesso modo le famiglie che abitano il territorio, che sono a loro volta rappresentate dai *bashamuka*, i capi-famiglia per via patrilineare. Spesso le funzioni politiche dei *barhambo* sono esercitate dai membri della famiglia e della corte reale. Questo intreccio di funzioni politiche e amministrative rende il potere monarchico tradizionale un fenomeno capillare e territorializzato (Cuypers 1966; Murhi-Orhakube 2005; 2012). Attraverso i rappresentanti del *mwami*, dunque, la struttura del potere travalica i confini della corte regia e si innesta tra gli insediamenti collinari degli agricoltori shi, creando una peculiare interazione tra potere regale e dimensione rurale (Newbury 2009).

Alcuni ricercatori hanno messo in luce la particolarità delle strutture monarchiche del Congo orientale, caratterizzate da maggiore fluidità, molto meno centralizzate e capillari rispetto agli altri regni interlacustri, e soprattutto al regno rwandese (Newbury 1978, 2009; Bishikwabo 1980; Sigwalt 1975).

«Unlike the three east African branches of lacustrine civilization, the Zaire branch developed no large, highly centralized states, a fact which may in part account for its obscurity. The normal pattern was for ritual authority to extend only as far effective control of one, or sometimes two, levels of delegated political authority. As the need arose because of expansion or schism, royal rites were duplicated to serve newly independent states. Hence 'independence' was a fluid concept, as well as an ambiguous one, and consequently no definite figure can be established for the actual number of 'independent' states the area encompassed».

(Sigwalt 1975:139)

⁹² In Sigwalt (1975:139) si trova la variante linguistica –tambo (sing. mutambo; pl. batambo). In questa sede ho preferito riportare la trascrizione più vicina alla lingua mashi, propria dei regni shi, che sostituisce la –t con –rh.

Questa frammentazione del potere politico ha spinto i ricercatori a mitigare il focus sulle strutture monarchiche e a mettere in luce l'importanza di fenomeni e scambi autonomi rispetto alla sfera politica della regalità, sorti in spazi liminali, lungo le linee di costruzione della differenza culturale.

«This was a zone autonomous of any enduring hegemonic power, one where formal structures and popular culture were only intersecting, but separate, domains of activity. This was a frontier zone - an area of poorly defined contours and quickly changing perceptions: a "land beyond the mists," politically as well as poetically. Thus it is no wonder that this has been an area neglected by people who rely on a mental map defined by formal politics. In the Lake Kivu littoral, relying on formal state politics as a lens, and on fixed political affiliation as a defining feature, can distort one's understanding (...).»

(Newbury 2009: posizioni Kindle 157-163)

Un esempio tra gli altri è costituito dallo sviluppo della rete commerciale regionale che ruotava attorno al lago Kivu in età precoloniale. È solo ampliando lo sguardo a tali fenomeni di contatto culturale e di costruzione di narrazioni alternative a quella della corte reale che è possibile cogliere la complessità di uno spazio come quello del Bushi. La sua costruzione socio-culturale, infatti, si basa non solo sul riconoscimento di un'identità culturale comune, ma anche sulla continua rinegoziazione di tale identità attraverso lo scambio e i contatti con i gruppi e le regioni circostanti, l'integrazione di nuovi elementi e l'esclusione o l'abbandono di altri. Ciò risulta possibile attingendo, da un lato, a un bacino di segni culturali comune a tutti gli abitanti della regione interlacustre, intessendo dall'altro lato una rete simbolica peculiare e storicamente determinata che ci permette di considerare il Bushi come una regione socio-culturale. La sua identità è, ad ogni modo, complessa e in continuo dialogo con le altre reti culturali con cui intrattiene dei rapporti.

3.5. Un'area economica integrata. La rete commerciale attorno al lago Kivu in epoca precoloniale

La regione dei Grandi Laghi si presentava alle soglie del XIX secolo come un'area integrata di fitti scambi commerciali a livello locale (cfr. mappa 5). Due importanti attività che contribuirono allo sviluppo di un'economia vivace furono l'estrazione e lo scambio di sale e la

produzione e lavorazione del ferro (Vignati 2019). La presenza dei laghi fu di primaria importanza per il progressivo sviluppo di una rete commerciale interregionale tra gruppi sociali alleati ed eterogenei (Vignati 2019; Lugan 1977; Newbury 1980). Le differenze sociali e politiche non impedirono lo sviluppo di un complesso scambio tra gruppi, che non era necessariamente generato da legami di sangue o appartenenze di clan. Gruppi umani organizzati in società dalle forti differenze comunicavano e interagivano scambiandosi tra loro prodotti commerciali e costituendo una sorta di sistema composito e integrato (Newbury 1980).

A ovest della regione interlacustre, il lago Kivu costituiva un crocevia di fitti scambi commerciali tra i regni shi e gli altri regni dell'est congolese, come le monarchie di Rwanda e Burundi. Il fiorente commercio che si sviluppò in quest'area fu incoraggiato dalle differenze ambientali e culturali e mise in contatto gruppi socio-politici differenti (Newbury 1980). I gruppi coinvolti in questa trama commerciale, infatti, erano Shi, Havu, Hunde, Tembo, Nyanga, Rwanda, Vira e Rundi. Tra i due poli costituiti a nordovest dalle società di foresta come quelle di Tembo, Nyanga e Lega, e a est da uno stato rwandese fortemente centralizzato, si collocavano le comunità shi e havu. Queste erano caratterizzate da un sistema economico principalmente agricolo, anche se erano praticate attività di caccia, pesca e allevamento. Rispetto al Rwanda, e in misura minore al Burundi, queste società presentavano istituzioni politiche meno centralizzate e gerarchicamente strutturate. Possiamo dire che, attraverso una fitta rete di rapporti commerciali, tale coacervo di strutture socio-politiche formava a suo modo un intreccio di sistemi economici complementari (Newbury 1980). Il circuito economico si basava, oltre che sulla circolazione di derrate alimentari, sullo scambio di utensili (soprattutto zappe) in ferro, di cui era ricco il sottosuolo del versante ovest del lago (Bushi, Buhavu), con bestiame di grossa taglia proveniente dal Rwanda e dal Burundi, e con braccialetti intrecciati dai Bashi in fibre vegetali locali (*intunda*), molto ricercati in Rwanda, soprattutto dalle donne *tutsi* (Lugan 1977:176-177). Come scrive Lugan, infatti (1977:187):

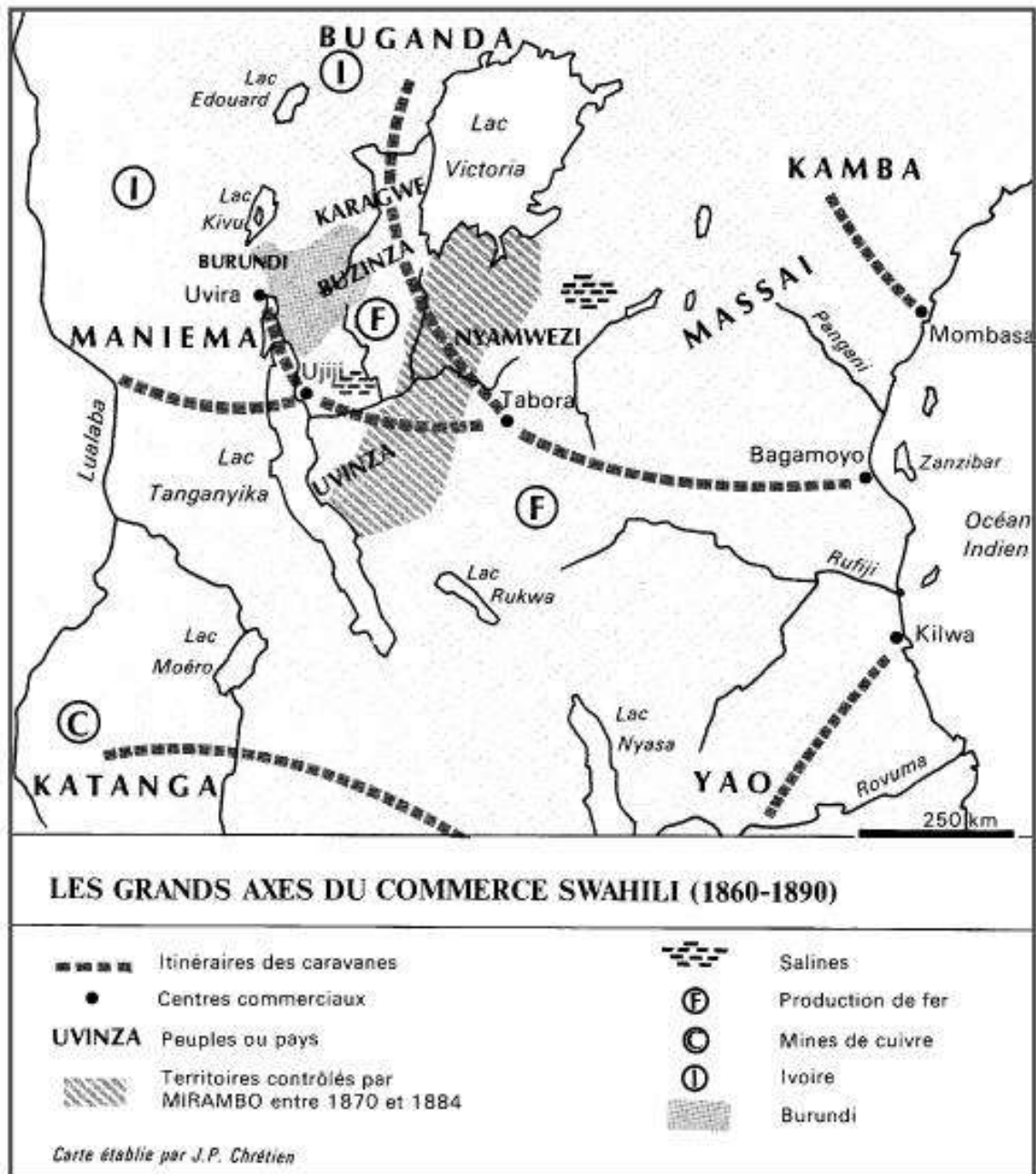
«Mettant en contact le Rwanda, le Burundi, la partie nord-ouest du lac Tanganyika, les rebords orientaux de la cuvette congolaise et le Bushi, le Sud-Kivu constituait à l'époque précoloniale un important carrefour commercial. Le cœur même de ce carrefour était formé par le Bushi qui centralisait les productions artisanales venant de l'Ouest et du Sud et qui les répartissait vers l'Est en échange du bétail originaire du Rwanda ou du Burundi. Deux axes commerciaux dominants sont cependant à mettre en évidence: l'un, au Nord, intéressait le Bushi et le Rwanda tandis qu'au Sud le second circuit commercial reliait le même Bushi au Burundi».

Il Bushi, dunque, si trovava al centro di un circuito commerciale che a nord confluiva nel Kinyaga, un'area in territorio rwandese che collegava il Rwanda centrale e meridionale a Bushi, Buhavu, e Masanze⁹³ (Lugan 1977:179). La regione dell'Usighe, posizionata tra i due lati della faglia del Tanganica, costituiva il crocevia meridionale delle relazioni commerciali tra Burundi, Sud-Kivu e Uvira (Lugan 1977:191). Sempre per quanto riguarda il Bushi, la metallurgia del ferro era un'attività conosciuta e molto richiesta anche per il commercio interregionale, in particolare con il Rwanda (Vignati 2019; Lugan 1977). Nel Bushi l'arte della metallurgia si sviluppò in modo consistente. Nel XIX secolo gli utensili in ferro forgiati dai Bashi, oltre ad essere impiegati localmente, venivano scambiati con altri prodotti nei mercati dei regni vicini, come Buhavu, Rwanda, Buhunde e Burundi. Nelle società agricole la zappa in ferro assunse non solo un'importanza tecnica, ma anche una valenza economica (la zappa valeva infatti come moneta di scambio) e un valore sociale. Molti Bashi, ad esempio, considerano la zappa (in *mashi nfuka*) come uno tra i simboli culturali più importanti del proprio sistema socio-economico.

Secondo Lugan (1977), l'area del Bushi e di Uvira erano invece sprovviste di bestiame di grossa taglia, sia per fattori geografici sia per ragioni culturali. A differenza dei territori di Rwanda e Burundi, le regioni del Congo orientale attorno al lago Kivu erano basate su un sistema economico di tipo agricolo e la comparsa dei primi consistenti allevamenti di bovini può essere ipotizzata verso la fine del XIX secolo. La diffusione del bestiame è, secondo l'autore, profondamente legata alla migrazione di gruppi di pastori tutsi dal Rwanda. Poco prima dell'inizio del '900, infatti, un gruppo di famiglie tutsi attraversò il fiume Ruzizi e si insediò sulle rive nord-occidentali del Lago Tanganica, più precisamente sull'altopiano dell'Itombwe, all'epoca spopolato, luogo favorevole al pascolo dei bovini⁹⁴. Queste terre sopra i 2000 m s.l.m. furono così consacrate all'allevamento del bestiame e costituirono il primo bacino di scambio di animali con i territori di Uvira e Bushi. In compenso, gli abitanti del Sud Kivu – precisamente nelle regioni di Uvira, Fizi, Shabunda, Mwenga, Kabare, Walungu, Kalehe, oltre che nell'area attorno a Bukavu – erano specializzati nelle produzioni artigianali, nella lavorazione del ferro e nella commercializzazione di questi prodotti. La complementarità dei sistemi economici tra i regni a ovest del lago Kivu e Tanganica e i regni di Rwanda e Burundi favorirono fitti scambi commerciali tra le regioni durante tutta l'epoca precoloniale.

⁹³ Attraverso il crocevia naturale del Bugoyi, invece, il Nord del Rwanda intratteneva relazioni commerciali con la regione più settentrionale a ovest del Lago Kivu, ossia il Buhunde e tutto il Nord Kivu (Lugan 1977:179).

⁹⁴ Il dibattito sulla datazione e l'entità della migrazione di questi gruppi di pastori tutsi è ancora in corso per mancanza di fonti. È probabile che le prime famiglie immigrate siano arrivate tra il XVII e il XVIII secolo, ma la maggior parte delle fonti storiografiche concorda nell'affermare che una migrazione rilevante avvenne alla fine del XIX secolo (Vlassenroot, 2013:16-17).



Mappa 5. Le grandi rotte di scambio del commercio swahili (1860-1890). Fonte: Mworoha in Chrétien 2005:42⁹⁵

Diversamente dal Rwanda, nella regione a ovest del lago Kivu gli scambi si svilupparono al di fuori dei circuiti commerciali su larga scala, senza l'organizzazione di grandi piazze commerciali e indipendentemente dal controllo politico da parte delle strutture di potere locali. La rete di scambi a livello regionale fu integrata nei circuiti a larga scala della costa swahili alla fine del XIX secolo, ma si mantenne sempre recettiva e influenzabile dai cambiamenti di una rete

⁹⁵ La mappa contenuta in Chrétien 2005 è a sua volta tratta da Emile Mworoha (a cura di), *Histoire du Burundi. Des origines à la fin du XIXe siècle*, Paris, Hatier, 1987, p. 241.

commerciale più ampia che coinvolgeva anche le regioni a nord e sud del lago Kivu (Newbury 1980). Il commercio di lunga distanza interessò la regione soprattutto per quanto riguardava l'esportazione di beni che localmente non avevano alcun valore economico o simbolico, come l'avorio. A partire dai primi decenni del XIX secolo, i mercanti arabi penetrarono progressivamente nella regione utilizzando rotte carovaniere e reti commerciali preesistenti, fino a spingersi a sud del lago Tanganika (Vignati 2019). L'avorio era il principale fattore d'interesse: esso era direzionato a Zanzibar, che divenne un importante polo commerciale interregionale, piazza economica di scambio tra continente asiatico e africano. La penetrazione commerciale fu vettore di contatti e scambi culturali. Basti pensare all'importanza che la lingua e la cultura swahili hanno assunto nell'intera regione. Tale influsso culturale non è limitato alle zone costiere di Kenya, Tanzania, Mozambico e isole affacciate sull'Oceano Indiano, ma si è diffuso in tutta l'area commerciale dei Grandi Laghi. Ancora oggi la lingua swahili è utilizzata come lingua franca nell'intera regione. Nel Congo orientale, soprattutto nelle aree urbane di Bukavu e Goma, lo swahili è la lingua più parlata dalle giovani generazioni, che studiano nella lingua coloniale, il francese, e comunicano quotidianamente in swahili locale, mentre spesso hanno una conoscenza molto limitata della lingua locale del gruppo di appartenenza.

3.6. Breve storia del Bushi precoloniale. Movimenti, conflitti, contatti e scambi

La storia dell'occupazione umana del Bushi, contrariamente a ciò che affermano i primi scritti di impostazione positivista e diffusionista, si configurerebbe non come la migrazione spettacolare di gruppi omogenei dal punto di vista etnico, ma piuttosto come il risultato di piccoli spostamenti, volontari o involontari, di piccoli gruppi di persone provenienti dai territori limitrofi (Rwanda, Burundi, Sud Kivu). Questi riuscirono progressivamente a integrarsi con i gruppi preesistenti. In questo senso, l'emersione dei *bami* locali sembrerebbe consistere in un processo di riconoscimento di un *primus inter pares* connesso a esigenze interne al contesto sociale, di organizzazione, gestione e regolamentazione della vita tra le comunità umane. Per quanto riguarda le origini delle dinastie regnanti, è necessario non oltrepassare i limiti delle informazioni provenienti dalle fonti orali, fermandosi dunque alla zona di Lwindi, alla frontiera occidentale del Bushi. Essa è l'unica riconosciuta da tutte le tradizioni orali del Bushi. Si tratta di spostamenti autonomi, distanziati nel tempo, fatti per piccoli gruppi e famiglie di clan diversi, le

cui appartenenze hanno subito rimescolamenti e trasformazioni nel corso dei processi di migrazione e insediamento nel nuovo territorio (Bishikwabo 1980).

Tali premesse sono solo abbozzabili a partire dalla fluidità delle fonti orali, dalla scarsità delle fonti materiali e dalla totale assenza di documenti scritti, che cominciarono a rendersi disponibili solo a partire dal XIX secolo, quando il Bushi si presentava come il risultato di un lungo processo di strutturazione di piccole entità monarchiche centralizzate (Bishikwabo 1980; Mworoha 2019). Dal punto di vista politico, il territorio era caratterizzato dalla coesistenza di diversi stati indipendenti e dalla tendenza di alcuni di essi alla scissione. Secondo Bishikwabo (1980:97), l'inizio delle dinastie regnanti di Kabare, prima monarchia shi, considerata come nucleo principale e originario del potere monarchico della regione, è situabile alla fine del XV secolo. La scissione tra Kabare e Ngweshe è individuata nella seconda metà del XVII secolo. Per le altre dinastie regnanti, si ipotizza che i regni di Nindja e Burhinyi nacquero all'inizio del XVI secolo, che quello di Kaziba sorse nella prima metà del XVII secolo, Kalonge e Luhwindja tra la seconda metà e la fine del XVII secolo.

Nel corso del XIX secolo, il Bushi continuò a essere attraversato da tensioni interne e conflitti esterni. L'instabilità del potere politico e le ostilità con gli stati vicini per l'annessione di nuovi territori, oltre a numerose carestie, contribuirono a un relativo spopolamento della regione. Le guerre tra *bami*, o tra questi e i diversi clan di notabili e principi, erano frequenti. Spesso la successione di un nuovo *Mwami* avveniva in seguito a conflitti armati tra principi rivali (Bishikwabo 1980).

Dal punto di vista economico, il XIX secolo segnò per il Bushi il passaggio da un'economia di baratto a un'economia monetaria. Alcuni Stati svilupparono nel corso del secolo floridi scambi commerciali. Gli stati a sud e sud-ovest, in particolare, colmarono le carenze nella produzione alimentare attraverso il commercio di prodotti artigianali con gli Swahili. Il commercio a lunga distanza era peraltro praticato da alcuni regni shi, in particolare Kaziba, da fin dal XV secolo. I Bashi importavano da Rwanda e Burundi il bestiame destinato soprattutto al consumo alimentare, il sale minerale e i pesci del lago Tanganika dal Bufuleru, avorio, caucciù e pappagalli dal Bulega, e ancora perle, pesci importati e tessuti in cotone dagli Swahili. Tutti questi beni erano scambiati con le zappe e con i tipici bracciali in filo d'ottone prodotti dai Bashi, così come con prodotti agricoli e pelli di vacca conciate. I prodotti provenienti dalle zone di foresta, come caucciù, avorio e pappagalli, oltre che gli schiavi, erano scambiati con gli Swahili. Una delle caratteristiche rilevanti di questi scambi era che questi non erano monopolizzati dai sovrani shi, sebbene essi riscuotessero delle imposte sui mercati e sui prodotti

importati alle frontiere. Queste relazioni economiche interregionali furono dunque rese possibili dall'iniziativa di piccoli mercanti e artigiani che, agendo autonomamente, posero lentamente le basi per la creazione di un sistema economico e culturale che dai versanti dei monti Mitumba si estendeva fino alle coste africane dell'Oceano Indiano. Questa fitta rete di scambi e contatti permise non solo la complementarietà economica nella regione dei Grandi Laghi, ma favorì anche l'unità culturale dei regni del Bushi e la loro partecipazione al più vasto sistema interlacustre. Fu sempre nel corso del XIX secolo che, attraverso questa rete di scambi, venne a crearsi un'unità culturale a livello regionale tra Sud Kivu, Burundi e Rwanda, grazie alla mobilità di persone, merci, pratiche e idee. L'unità culturale dei Bashi si spiega anche attraverso l'adozione di un comune sistema di credenze religiose, incentrato sulla figura divina di Nyamuzinda, essere supremo che veniva onorato attraverso il culto degli grandi spiriti degli antenati, detti *Bazimu*, tra cui il più venerato nel XIX secolo era Lyangombe (Bishikwabo 1980).

4. FOCOLAI DI GUERRA.

Violenza politica nel Kivu dall'età coloniale a oggi

«Arrivando a casa, nei pressi del piccolo agglomerato di abitazioni dalle mura in argilla circondate da banani, si erano accorti che il paesaggio, durante la loro assenza, aveva subito un mutamento radicale. Il suolo era ricoperto di corpi scomposti. Potevano sembrare mucchi di stracci, se non fosse stato per i brandelli di viscere sanguinolente che ne fuoriuscivano».

(Bofane 2015:43)

4.1. Polveriera d'Africa. Semantica della violenza nel Kivu

Il Congo orientale è un'area ad alto tasso conflittuale, teatro di scontri armati quotidiani, tanto da essere definito «polveriera d'Africa» (Willame 1998, in Jourdan 2010:65). La violenza occupa una dimensione ordinaria che, lungi dal rappresentare una realtà lontana, costituisce invece un aspetto della vita con cui gli abitanti di questa regione si confrontano quotidianamente⁹⁶. La guerra è un elemento integrante della memoria, delle azioni e del tessuto economico degli abitanti del Kivu, per cui considero imprescindibile una breve analisi dei fattori storici, politici, sociali ed economici che influiscono sul fenomeno stratificato, complesso e internazionalizzato del conflitto nella regione dei Grandi Laghi.

La riflessione sulla guerra e la violenza in antropologia ha cominciato a svilupparsi molto tardi, nel corso degli anni Ottanta, anche grazie alla svolta riflessiva all'interno della disciplina, al contributo del marxismo e alla sensibilità per il tema del conflitto sociale. Nell'ultima parte del Novecento, inoltre, le pratiche della guerra si sono trasformate, diventando più rarefatte e diffuse, abbattendo la separazione tra militari e civili, chiamando in causa specifiche politiche dell'identità che la ricerca antropologica non poteva trascurare. È soltanto da pochi decenni, dunque, che le aree di conflitto sono diventate luoghi di analisi etnografica (Jourdan 2010; Dei 2005)⁹⁷. Ciò nonostante, alle guerre africane continua ad essere riservato un approccio peculiare,

⁹⁶ *The Kivu Security Tracker* è un progetto che si occupa proprio di mappare la violenza da parte delle forze di sicurezza statali e dei gruppi armati nella parte orientale della Repubblica Democratica del Congo, nel tentativo di comprendere le cause che hanno prodotto un contesto ad alto tasso di insicurezza e di violazioni dei diritti umani.

⁹⁷ Per un'introduzione alla storia dell'antropologia della violenza e per una riflessione sulle molteplici correnti interpretative e i rischi metodologici della ricerca, cfr. Beneduce 2008a; Dei 2005.

riscontrabile fin nelle espressioni solitamente utilizzate per definirle: guerre civili, lotte tribali, conflitti etnici. Simili rappresentazioni presuppongono una sorta di atavica natura clanica dei conflitti, quando invece essi si impongono come «strumento privilegiato di regolazione della sfera politica ed economica» da parte di gruppi di interesse ristretti, all'interno di «un'economia di guerra globalizzata» (Jourdan 2010:14-15). Il mio obiettivo è quello di mettere in luce i fattori storicamente determinati della violenza in Sud Kivu, e al tempo stesso scardinare una visione tribalista e ancestrale della guerra nel continente africano. In questo senso, mi baserò sulla definizione di Roberto Beneduce (2008a:10) di «etnografie della violenza»:

«con tale formula intendo sottolineare il rilievo che deve avere l'analisi dei meccanismi storici che producono la violenza in contesti particolari e l'esplorazione degli effetti locali che essa genera. Le etnografie della violenza dovrebbero in altre parole saper articolare, secondo un rigoroso approccio storico, la macchina della violenza con l'uso sociale delle memorie individuali e collettive, le manipolazioni politiche dell'identità, i fenomeni di competizione per le risorse, le disuguaglianze economiche, il ricorso al vocabolario mistico o magico».

Senza pretendere di esaurire una questione complessa come quella della natura delle guerre nella regione, ritengo utile individuare alcuni elementi che storicamente hanno contribuito a generare una situazione di conflitto generalizzato. Per farlo ritengo necessario chiedersi quali siano gli intrecci tra immaginari, rappresentazioni e radici storiche di un contesto di violenza.

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

(Beneduce 2008b:179-180)

Come ci mette in guardia Roberto Beneduce, l'obiettivo non deve essere quello di individuare le origini o di comprendere le cause ultime dei massacri. La violenza umana è, infatti, un fenomeno che presenta parti oscure e insondabili, che inevitabilmente suscita un «disagio

epistemologico» per l'impossibilità di giungere ad una sua piena comprensione. Si tratta piuttosto di «concepire la violenza o le sue espressioni come mediate da significati culturali, da contesti d'azione e pratiche sociali, da gruppi e individui concreti, da interessi storicamente definiti» (Beneduce 2008a:7).

Al tempo stesso, ritengo che la semantica della violenza abbia assunto un ruolo fin troppo monopolizzante nelle narrazioni che riguardano il Kivu, finendo spesso per costruire un immaginario falsato sulla regione. Tale egemonia semantica finisce molte volte per condizionare il focus geografico e tematico delle ricerche, che si concentrano prevalentemente nelle aree di conflitto. Il rischio connesso alla semantica della violenza utilizzato per parlare del Congo orientale, dunque, è quello di mettere ai margini i discorsi e le percezioni locali, oltre che di trascurare aspetti altrettanto centrali nella vita dei suoi abitanti. La «messa in scena dello spettacolo del dolore e della sofferenza» (Dei 2005:18) può contribuire inoltre a rafforzare un'immagine stereotipata e negativa della regione, i cui conflitti vengono spesso destoricizzati.

In questo capitolo farò ampio riferimento al libro *Generazione kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo* di Luca Jourdan (2010), che analizza la dimensione della guerra nell'est del Congo attraverso una prospettiva antropologica capace di far emergere la multidimensionalità della crisi e di mettere al centro le narrazioni indigene.

4.2. Economia di guerra e armi identitarie. Linee di attivazione dell'etnicità nel Kivu

L'indebolimento crescente dell'apparato statale è un fenomeno che si può considerare generalizzato nel continente africano e risulta un fattore importante dell'internazionalizzazione dei conflitti civili. Infatti, come sostiene Jourdan (2010:15), «finita l'epoca degli scontri fra stati, nell'era attuale i conflitti sembrano trovare un terreno fertile proprio nei contesti di erosione dello stato, là dove quest'ultimo non è più in grado di esercitare il monopolio della violenza».

Il collasso degli apparati statali e la frammentazione del potere che ne deriva favoriscono l'emergere violento di nuovi attori politici, che si configurano come forme di governance sostitutive a quella nazionale, spesso identificati con l'espressione di *warlords*. Nel caso congolese, tali gruppi di potere emergenti basano la propria esistenza sul mantenimento costante di una situazione di conflitto, necessaria per il perseguimento di obiettivi territoriali ed economici come il controllo su regioni ricche di materie prime di alto valore. La presenza di questi nuovi attori è d'altra parte legittimata dagli accordi economici stretti con compagnie

straniere che provvedono ad acquistare e ricollocare le ricchezze naturali nel mercato globale neo-liberale. Si tratta di nuove forme di governance che tendono a sostituirsi ad uno stato di welfare nel rapporto di tutela dei cittadini, convogliandolo lungo linee di appartenenza etnica piuttosto che fondandolo sul patto di cittadinanza (Jourdan 2010:17-18). In una situazione di vuoto istituzionale, l'affermazione di un'economia di guerra affonda dunque le sue radici locali e transnazionali nella predazione delle risorse naturali, occultandola attraverso i riferimenti all'appartenenza nazionale o etnica. Di conseguenza, i conflitti militari diventano autoreferenziali e vengono continuamente rigenerati, proprio per questo «intreccio strutturale fra violenza e mercato, fra conflitti locali ed economia globale» (Beneduce 2008a:27).

Se da un lato i cosiddetti «imprenditori dell'identità» (Banégas 2008, in Jourdan 2010:19) attivano linee di conflitto di tipo etnico per il perseguimento dei propri interessi politico-economici, dall'altro lato tali categorie identitarie si trasformano di fronte alla loro integrazione e rielaborazione da parte della popolazione locale. In questo senso, vivere in un contesto di guerra non rimanda soltanto a ciò che si è perso perché è stato distrutto, non ha a che fare soltanto con un senso di vuoto e di mancanza. La violenza contiene in sé anche un potere generativo di nuovi equilibri e nuove rappresentazioni identitarie.

Risulta impossibile tracciare netti confini identitari nel coacervo di popolazioni bantu che abitano la regione dei Grandi Laghi. Come abbiamo visto, origini, migrazioni e periodizzazioni sono ancora molte volte incerte. Si può dire che tutte le comunità dell'area condividano parte del vocabolario linguistico e culturale, pur definendosi rispetto alle altre attraverso caratteristiche identitarie differenzianti, che seguono le suddivisioni degli antichi regni interlacustri dei *bami*, così come i percorsi migratori, le diverse ecologie ed economie elaborate dai gruppi in relazione con lo spazio naturale, e così via. Allo stesso tempo, la storia recente del Kivu è contrassegnata da conflitti definiti spesso attraverso il concetto di etnicità. Esso, d'altra parte, è utilizzato dagli stessi attori locali come strumento di polarizzazione e mobilitazione delle forze in campo.

Sarebbe tuttavia semplicistico spiegare il conflitto attraverso un «engrenage de violences tribales» (Mathieu, Tsongo 1998:386). Al centro della crisi stanno, infatti, importanti fattori come le coabitazioni forzate e la costruzione amministrativa del binomio razziale Hutu-Tutsi in età coloniale, i precari equilibri tra poteri tradizionali e statali dopo l'indipendenza, il rapido aumento demografico, la competizione fondiaria, le tensioni sociali tra comunità locali, le manovre economico-politiche degli stati confinanti con il sostegno indiretto di alcune potenze occidentali. Individuare le linee lungo cui si cristallizza l'etnicità risulta però necessario per comprendere la dialettica dei confini identitari locali. Come afferma Jourdan, infatti:

«In Congo (...) la guerra viene localmente interpretata come uno scontro fra popolazioni nilotiche e popolazioni bantu: questo schema interpretativo, così radicato fra i congolesi, da un lato alimenta la violenza e dall'altro favorisce una chiave di lettura al conflitto. Da questo punto di vista, (...) l'etnicità rappresenta una sorta di economia morale, operante a livello individuale e collettivo, che provoca il conflitto e che allo stesso tempo gli conferisce un senso (Banégas, 2008: 5)».

(Jourdan 2010:20)

I gruppi etnici del Sud Kivu che si definiscono autoctoni per il fatto di essere stati già presenti nella regione al momento della colonizzazione sono gli Shi, i Lega, i Fuliru, i Tembo, gli Hunde, gli Havu, i Vira e i Twa (pigmei). Tale percezione di "località" è alla base della costruzione identitaria fondata sull'opposizione «autoctoni versus alloctoni» (Jourdan 2010:67). Al centro del conflitto sta la contesa per la terra. L'identità etnica viene attivata, in primo luogo, sul piano nazionale, lungo una linea che separa i nativi dai Banyarwanda, una comunità eterogenea composta da Hutu e Tutsi emigrati dal Rwanda al Nord Kivu soprattutto in epoca coloniale (cfr. Jourdan 2010:51). Un'altra distinzione si è generata, prima dell'arrivo massiccio di profughi rwandesi negli anni '90, tra gli alloctoni Hutu (gruppo rwandese maggioritario in Congo, arrivato con la prima emigrazione in periodo coloniale) e gli alloctoni Tutsi (minoritari, perlopiù rifugiati in Congo dopo i piccoli genocidi degli anni '50-'70). I Banyamulenge rappresentano un'ulteriore costruzione identitaria, designante i gruppi di pastori Tutsi emigrati nel Sud Kivu fin dal XIX secolo e, per questo motivo, difensori della propria nazionalità congolese. Altri confini etnici sono sorti, a livello regionale, per questioni di rappresentanza politica, suddivisione amministrativa e rivalità economiche tra Nord e Sud Kivu, con Goma controllata dall'élite socio-economica dei Banyarwanda e Bukavu rappresentante dei gruppi Bashi e Balega (Willame 1997).

Due questioni cruciali, dunque, contribuiscono ad esacerbare il conflitto del Kivu: la questione della cittadinanza dei gruppi rwandesi e la competizione per la terra. Ma il disequilibrio della regione non può essere compreso senza considerare l'impatto del sistema coloniale belga in Congo orientale. Le migrazioni forzate di coloni dal Rwanda-Urundi, le politiche di irrigidimento etnico tra Hutu e Tutsi, la violenza sistematica, le ingerenze nella transizione all'indipendenza furono tutti elementi che contribuirono a determinare, assieme ad un vertiginoso aumento demografico, una forte instabilità locale. Le enormi ricchezze naturali del paese, inoltre, sono fra le ragioni principali che hanno trasformato gli scontri nel Kivu in guerre dal respiro internazionale. La continua riproduzione di una situazione di violenza sarebbe poi

strettamente connessa alla debolezza e alla mancanza di risorse delle istituzioni statali. L'incapacità dello stato di esercitare il controllo sul territorio favorirebbe, infatti, il trionfo di un'economia di guerra (cfr. Carbone 2012). La fragilità del sistema politico congolese affonda d'altronde le sue radici nel travagliato processo di decolonizzazione, con un'indipendenza concessa in maniera affrettata e una transizione traumatica, complicata da ingerenze esterne che portarono all'omicidio di Patrice Lumumba e all'ascesa del dittatore Mobutu. In questo quadro complesso e stratificato si inserisce il fenomeno giovanile: le guerre sono combattute in maggioranza dai giovani. Trovandosi in una condizione di esclusione socio-economica, le nuove generazioni congolesi si arruolano in massa nelle milizie e la guerra diviene per loro un'opportunità anziché un limite (Jourdan 2010)⁹⁸.

Luca Jourdan racconta come a Lukanga, un villaggio nel Nord Kivu, durante le sue conversazioni con gli abitanti locali, una giovane ragazza gli abbia fornito una chiave interpretativa molto efficace per districarsi nell'intreccio di fattori del conflitto nel Kivu.

«Cosa pensi di questa guerra?». (...)

«Quale guerra intendi, la grande guerra o la piccola guerra?».

Alla mia richiesta di un chiarimento mi spiegò che la "piccola guerra" era quella combattuta quotidianamente per la terra e che portava a dispute sanguinose fra le comunità rurali. Per contro, la "grande guerra" era iniziata più tardi, con l'arrivo delle truppe straniere dell'Afdl e con la ribellione del 1998, a cui erano seguiti gli interventi militari rwandese e ugandese. Mi disse infine che le due guerre coesistevano e che talvolta era difficile distinguerle perché l'una poteva sovrapporsi all'altra in un processo di attivazione reciproca. In questa spiegazione la mia interlocutrice distingueva un livello locale del conflitto da un livello più ampio di scala transnazionale, sottolineando come le due dimensioni non fossero affatto scisse ma in relazione sinergica».

(Jourdan 2010:65-66)

Nei prossimi paragrafi tenterò di ripercorrere i punti salienti e i diversi livelli del conflitto nell'est congolese, per mettere in luce quanto la storia coloniale, i conflitti tra comunità locali, i fatti connessi al genocidio rwandese, le guerre tra milizie ed eserciti stranieri, gli interessi in campo delle potenze internazionali e la questione della terra e della nazionalità in Congo siano piani profondamente intrecciati. Trascurare questi nessi impedisce di comprendere perché la guerra continui ad essere uno strumento politico ed economico di centrale importanza nell'est congolese.

⁹⁸ Cfr. Jourdan 2010 per approfondire il legame tra guerra e fenomeno giovanile, il processo di esclusione sociale della gioventù congolese, la crisi dei modelli culturali delle nuove generazioni e l'elaborazione di nuovi progetti antropopietici tra tradizione e modernità, il ruolo dei bambini soldato nei conflitti del Kivu e le loro rappresentazioni.

4.3. La dominazione belga. Territorializzazione e violenza coloniale

La spartizione coloniale intervenne drasticamente sulla territorialità dell'area orientale dei Grandi Laghi. Il territorio, infatti, è stato suddiviso a più riprese. Alla fine dell'Ottocento Rwanda e Burundi furono annessi dalla Germania e, assieme alla regione del Tanganika (l'attuale Tanzania), costituirono l'Africa Orientale Tedesca. Nel 1874, l'esploratore inglese Henry Morton Stanley fu invece incaricato dal re Leopoldo del Belgio di penetrare la regione congolese risalendo il fiume Congo. La Conferenza di Berlino del 1884-85 concesse ufficialmente al re Leopoldo i territori congolesi, ribattezzati con il nome paradossale di Libero Stato del Congo, che «altro non era che una holding di capitale privato» (Gentili 2008:203). Nel 1908 divenne colonia del Belgio, dopo una rovinosa bancarotta dovuta alla cattiva gestione da parte del re⁹⁹ (Jourdan 2010). Fino alla Prima Guerra Mondiale, il Belgio cercò di mantenere integro il confine congolese a est di fronte all'espansione dell'Africa Orientale Tedesca. Nel 1916 occupò militarmente Rwanda e Burundi che, dopo il Trattato di Versailles (1919), furono assegnati al Belgio sotto forma di protettorato (1925) dalla Società delle Nazioni¹⁰⁰. Il mandato fu rinnovato nel 1946 dalle Nazioni Unite (Willame 1997; Gentili 2008).

Il colonialismo belga dagli anni '20 del Novecento sottopose a regimi politici diversi la regione, che ne uscì divisa in due spazi amministrativi quasi contrapposti, ma complementari: da un lato il sistema di *indirect rule* simile a quello britannico su Rwanda-Urundi, dall'altro lato la dominazione coloniale diretta in Congo. Al tempo stesso, il confine tra le due aree fu mantenuto permeabile per trasferire migliaia di persone dal sovraffollato Rwanda. Le piantagioni estensive del Kivu, territorio fertile ma spopolato, necessitavano infatti di manodopera. La popolazione, classificata sulla base di criteri razziali, fu mobilitata per stabilizzarsi sulle colline di insediamento e trasferirsi in massa in Congo orientale per il lavoro nelle piantagioni o in miniera. Come spiega la storica dei paesi africani Anna Maria Gentili (2008:203):

«lo stato coloniale belga si caratterizzava per i rapporti organici fra amministrazione e Compagnie [commerciali, ndr], i cui interessi spaziavano dai trasporti all'estrazione mineraria, alla produzione agricola e industriale. Lo Stato coloniale portò a termine la politica di conversione da un'economia estrattiva basata sulla raccolta (gomma, avorio) a un'economia di produzione per mezzo di concessioni di terre e risorse minerarie a grandi Compagnie che dovevano sviluppare le reti infrastrutturali necessarie all'estrazione di ricchezza e con un apparato amministrativo

⁹⁹ Quella di re Leopoldo è nota per essere stata una delle dominazioni più brutali di tutta l'Africa coloniale, basata su uno sfruttamento violento delle risorse naturali e sul lavoro forzato della popolazione locale, impiegata nella coltivazione della gomma. È stato stimato che fra il 1887 e il 1905, il Congo aveva perso metà dei suoi abitanti rispetto all'epoca precoloniale (Hochschild 2001 in Jourdan 2010:46).

¹⁰⁰ Alla Gran Bretagna venne invece affidato il protettorato sul Tanganika.

articolato e presente nei più remoti distretti che garantiva le Compagnie concessionarie, regolava i flussi della forza lavoro e nello stesso tempo rimodellava i sistemi produttivi indigeni».

Nel Kivu fu creato il *Comité National du Kivu*, compagnia privata incaricata dello sfruttamento fondiario e della messa in valore di terre da destinare all'insediamento dei coloni, mentre la *Compagnie du Congo pour le Commerce et l'Industrie* controllava l'estrazione mineraria nel Katanga (Jourdan 2010; Willame 1997). Tra gli anni '30 e '50 del Novecento si verificò un intenso fenomeno di alienazione di terre a scapito dei nativi, a favore delle colonie e per la creazione di parchi nazionali¹⁰¹. Nel 1937 fu siglata la *Mission d'immigration des Banyarwanda*, un accordo tra autorità belghe del Rwanda, del Kivu e del *Comité National du Kivu*, volto a decongestionare l'area rwandese, sovrappopolata e colpita da carestie, e impiegare nuova forza lavoro nel Kivu e nelle miniere del Katanga. Durante gli anni '40 e '50 la politica di insediamento di coloni rwandesi in Congo diventò sistematica¹⁰². I territori svuotati servirono spesso all'impianto di coltivazioni estensive di colture importate, come quella dell'arabica. Il lavoro migratorio e i trasferimenti forzati di popolazione da un territorio all'altro modificarono inevitabilmente il tessuto socio-economico delle aree interessate, generando nuovi squilibri e conflitti all'interno delle comunità¹⁰³.

Tale trapianto si fondò sulla creazione di un'opposizione etnica funzionale al principio del *divide et impera*: se in Rwanda i belgi affidarono il potere ad un'élite di pastori (Tutsi), in Congo vennero privilegiati gli agricoltori Banyarwanda e la pastorizia fu scoraggiata, provocando l'esclusione del gruppo Tutsi emigrato in territorio congolese (cfr. Willame 1997)¹⁰⁴.

¹⁰¹ Il Parco Nazionale dei Virunga, vicino a Lago Edoardo, fu il primo parco nazionale congolese, creato nel 1925, oggi patrimonio dell'UNESCO.

¹⁰² Tra il 1937 e il 1945 furono circa 25mila i coloni rwandesi che si insediarono nel territorio del Kivu; tra il 1949 e il 1955 furono 60mila (Willame 1997:41).

¹⁰³ Il lavoro forzato, assieme alle imposte coloniali, mutò radicalmente l'organizzazione dell'agricoltura familiare locale. La divisione sessuale del lavoro ne uscì stravolta, con la produzione agricola di sussistenza che restò a carico delle donne. I sistemi coloniali di sfruttamento intensivo delle risorse contribuirono in modo rilevante all'alterazione delle relazioni economico-sociali, con l'indebolimento delle reti di solidarietà comunitaria e il deterioramento ambientale e agricolo (Gentili 2008:304). Si veda, ad esempio, l'analisi antropologica del fenomeno del lavoro migratorio in Mozambico e Sud Africa sviluppata da Stefano Allovio (2002:39-54) per una riflessione sulle forti ripercussioni sociali dei trasferimenti di popolazione condotti in epoca coloniale. Le migrazioni di manodopera portavano con sé trasformazioni e conflitti sociali nelle comunità di partenza e in quelle di accoglienza, minavano il potere politico tradizionale dei capi locali, trasformavano il tessuto economico, ad esempio con il passaggio da un'economia tradizionale basata sullo scambio di zappe e bovini a un'economia di tipo monetario. La rilevanza di simili fenomeni è espressa nella creatività dei rituali che integravano questi processi migratori nella dimensione culturale tradizionale (Allovio 2002:39-54).

¹⁰⁴ In Nord Kivu, per esempio, l'attività agricola fu mantenuta rigidamente separata dall'attività pastorale e quest'ultima fu sottoposta a politiche restrittive. La separazione continuò ad essere riprodotta dalle autorità coloniali su base etnica, irrigidendo l'opposizione razziale Hutu/Tutsi. Inversamente a ciò che accadeva in Rwanda, nel Congo orientale venivano privilegiate inoltre le nomine di capi hutu a livello politico. Questo fece in modo che i futuri Banyarwanda fossero perlopiù rappresentati da forti gruppi di influenza Hutu. I Tutsi, al contrario, furono esclusi dall'insediamento in Congo (Willame 1997).

«Les autorités du Congo belge (...) ont voulu créer une ligne très claire de démarcation entre le Ruanda-Urundi et le Zaïre. Les Banyarwanda du Congo belge devaient être complètement détachés des chefs traditionnels (Tutsi) du Ruanda-Urundi (...). Dans cette logique tribale, il n'était plus permis à un MuTutsi d'exercer le pouvoir politique au Congo belge».

(Tshibanda Mbwabwe wa Tshibanda, in Willame 1997:42)

In Congo, Rwanda e Burundi le Chiese, soprattutto quella cattolica, ebbero un ruolo fondamentale nella colonizzazione, più che in qualsiasi altro territorio africano (Gentili 2008:203).

Già in questo periodo, dunque, il confine che separava il Congo dal Rwanda-Urundi diventò vettore di irrigidimento etnico. Un tale quadro può fungere da punto di partenza per provare a comprendere la crisi futura, caratterizzata dalla strumentalizzazione di un concetto controverso e mutevole come quello di etnicità. Un approccio di lungo periodo fornisce utili strumenti per interpretare i conflitti che hanno scosso la regione a partire dall'indipendenza: lo scontro congolese attorno alla nazionalità e la divisione tra autoctoni e alloctoni (Banyarwanda, Banyamulenge); la cristallizzazione identitaria e la guerra civile rwandese tra Tutsi e Hutu; lo sconfinamento dello scontro nel Kivu.

4.4. Una transizione abortita. La posta in gioco dell'indipendenza, il genocidio rwandese e le guerre interafricane in Congo

Per quanto riguarda i processi di democratizzazione avviati nelle ex colonie africane, il Congo può essere considerato un «caso emblematico di transizione abortita» (Medici, Pallotti, Zamponi 2017:377). La repressione del passaggio democratico è ben incarnata dalla parabola politica e umana di Patrice Lumumba. Primo capo del governo democraticamente eletto del Congo indipendente nel 1960, convinto nazionalista e anti-colonialista, egli fu assassinato su beneplacito di un'alleanza di forze interne ed esterne al paese dopo meno di un anno, il 17 gennaio 1961 (Gentili 2008:322-323). La questione che offrì il pretesto per l'eliminazione di un leader troppo scomodo per gli interessi economico-politici belgi e statunitensi fu la secessione del Katanga, ricca provincia mineraria di cui la politica lumumbista perseguiva una parziale nazionalizzazione¹⁰⁵. Seguì l'instaurazione del regime di Mobutu Sese Seko, con il sostegno

¹⁰⁵ Per approfondire le vicende che seguirono l'indipendenza congolese e la traiettoria biografica e politica di Patrice Lumumba, cfr. Omasombo 2004, Gentili 2008 e Jourdan 2010.

internazionale di Francia e Stati Uniti in funzione anti-comunista, almeno fino alla caduta del Muro di Berlino e la fine della Guerra Fredda (cfr. Medici, Pallotti, Zamponi 2017; Jourdan 2010). Come scrive Anna Maria Gentili (2008:381):

«La questione congolese dimostrò negli anni Sessanta quanto la posta in gioco nelle indipendenze africane dipendesse dall'importanza economica e geopolitica di ciascun paese e regione. (...) Il coinvolgimento dell'*Union Minière* nella secessione del Katanga e nel successivo riassetto del paese sotto il generale Mobutu mirava ad allontanare lo spettro di una indipendenza guidata dal nazionalismo lumumbista che si dichiarava seguace di ideologie di emancipazione sociale, appoggiando invece apertamente la devoluzione del potere a un regime e classi dirigenti dipendenti e alleate al mantenimento dello stesso modello e dei metodi di sfruttamento economico sulle risorse minerarie e le transizioni commerciali in uso nell'epoca coloniale. Mobutu viene finanziato e diventa lo strumento di un potere economico che continuerà a essere dominato dai monopoli minerari e imprenditoriali coloniali che gli garantiscono una spartizione delle spoglie a vantaggio del consolidamento di classi dirigenti e clientele interne a lui collegate».

La dittatura del “leopardo”¹⁰⁶ sopravvisse nell'indifferenza nazionale fino agli anni Novanta attraverso l'instaurazione del monopartitismo, la repressione delle opposizioni politiche, la predazione delle risorse naturali ed economiche del paese, l'instaurazione di un sistema amministrativo corrotto. Nel 1971, la trasformazione del nome del paese da Congo a Zaire¹⁰⁷ inaugurò simbolicamente un nuovo corso politico-culturale definito dai principi del mobutismo, ossia il culto della personalità del presidente, una politica di nazionalizzazione che favorì la sua rete clientelare, il ritorno ad una presunta autenticità africana precoloniale, un sistema politico autoritario e anti-democratico (Jourdan 2010)¹⁰⁸. Tra il 1996 e il 1997 il regime crollò sotto i colpi di una ribellione armata nata nella regione del Kivu, attraversata da una profonda crisi che fu catalizzata dall'arrivo di un'ondata di rifugiati dal Rwanda a seguito del genocidio del 1994.

Il 6 aprile del 1994 l'assassinio del presidente del Rwanda Juvénal Habyarimana fece esplodere la violenza nel paese e in quattro mesi morirono trucidati circa 800mila rwandesi, tra Tutsi e Hutu moderati. Il genocidio, esacerbato da una prolungata crisi economica e politica che

¹⁰⁶ Soprannome del presidente Mobutu, che si era costruito una precisa personalità politico-culturale richiamandosi ad una generica tradizione congolese precoloniale e presentandosi in pubblico con il copricapo di pelle di leopardo e il bastone da capo tradizionale (Jourdan 2010:48).

¹⁰⁷ Ritenuto il nome originario del fiume Congo (Jourdan 2010:48).

¹⁰⁸ Il carattere autoritario dell'era mobutista è ben rappresentato dallo smantellamento della *Conférence Nationale Souveraine*, una commissione costituita da tutti i rappresentanti dei partiti politici e della società congolese che avrebbe dovuto garantire la transizione democratica del paese. La CNS fu permessa dallo stesso Mobutu nel 1991 di fronte alle pressioni di un rinnovato contesto internazionale determinato dal crollo dell'Unione Sovietica. La commissione, nel corso dei lavori, stilò una nuova costituzione ed elesse Étienne Tshisekedi, leader dell'opposizione, presidente di un governo di transizione per accompagnare il paese verso elezioni democratiche. Mobutu, tuttavia, interruppe improvvisamente i lavori della CNS e non attuò nessuna delle proposte elaborate (Medici, Pallotti, Zamponi 2017:385).

interessava il paese fin dall'indipendenza del 1962 e dalla propaganda autoritaria e razzista del regime attraverso *Radio Mille Collines*, fu il prodotto e la rielaborazione dell'irrigidimento etnico fra Hutu e Tutsi, incoraggiato dall'amministrazione coloniale belga e veicolato dalla Chiesa cattolica nei luoghi di formazione dei quadri politici Tutsi (Semujanga 2003). La rivoluzione sociale degli anni dell'indipendenza invertì le parti, con la consegna delle strutture statali da parte dei belgi agli Hutu, che costituivano la maggioranza della popolazione, ma non rimise in discussione la separazione ideologica su base razziale tra i due gruppi. Dopo anni di esclusione dal potere, il partito Hutu utilizzò l'etnicismo a proprio vantaggio come strumento per screditare qualsiasi forma di opposizione politica Tutsi e fomentare l'odio della popolazione, aizzata dalle milizie genocidarie dell'*Interahamwe* durante i mesi del genocidio¹⁰⁹.

Lo sterminio ebbe fine nel luglio 1994, quando le forze del *Rwandan Patriotic Front* invasero il Rwanda e instaurarono un governo Tutsi sotto la leadership di Kagame. Ciò provocò la fuga dal paese per paura di ritorsioni di più di due milioni di profughi Hutu, che si riversarono nel vicino Congo, tra Goma e Bukavu. Fu questo il preciso momento storico in cui la cosiddetta «grande guerra» si incrociò alla «piccola guerra» (Jourdan 2010:65-66) che da tempo attraversava il Kivu, già scosso dal dibattito sulla cittadinanza e dai conflitti tra popolazioni «autoctone» e comunità di origine rwandese insediate nell'area, i Banyamulenge e i Banyarwanda. La situazione fu aggravata dal fatto che, attraverso i corridoi umanitari della controversa *Opération Tourquoise*, molti miliziani dell'*Interahamwe* erano giunti in Congo mescolandosi ai rifugiati, senza essere disarmati dai militari francesi. Le truppe genocidarie poterono quindi beneficiare degli aiuti umanitari e riorganizzarsi nei campi profughi allestiti da ONU e ONG internazionali, per iniziare a perseguire i gruppi di Tutsi presenti nell'est congolese (Jourdan 2010; Medici, Pallotti, Zamponi 2017)¹¹⁰. Nel frattempo, il governo rwandese di Paul Kagame mirava a ristabilire la sicurezza dell'area al confine con lo Zaïre, a eliminare gli oppositori Hutu dell'*Interahamwe* infiltrati tra i rifugiati e ad acquisire maggior controllo territoriale in Congo per via delle ambite risorse naturali.

¹⁰⁹ Per approfondire i fatti e le dinamiche del genocidio rwandese, cfr. Gourevitch 2000 e Newbury 2005.

¹¹⁰ Gli interessi economico-politici di vecchi e nuovi attori occidentali nello scacchiere africano non erano estranei ai conflitti che scuotevano la ricca regione orientale dei Grandi Laghi. È impossibile riuscire ad esaurire qui la complessa questione geopolitica delle influenze internazionali in gioco nei conflitti subsahariani. Tuttavia, mi sembra utile precisare che «come sostenuto da Jean-Pierre Chrétien (2009), la lettura etnica del conflitto permise alla Francia di appoggiare il processo di democratizzazione avviato da Habyarimana mentre cresceva il timore francese di «un complotto tutsi» sostenuto da Uganda e Stati Uniti per una ridefinizione degli equilibri di potere in Africa Centrale, questione riemersa anche negli anni seguenti in rapporto alla vicenda congolese (...). La Francia cercava, comunque, in una situazione in cui era in declino il suo ruolo storico, di liberarsi dell'accusa di ingerenza negli affari interni dei Paesi africani, mentre la crisi congolese riacutizzava le tradizionali rivalità tra Francia e Stati Uniti. Nel periodo 1994-1997 molti in Francia ritenevano che la trasformazione nella regione avesse rappresentato una sorta di «cospirazione anglosassone» (Huliaras 1998), mettendo in secondo piano il ruolo tradizionale della Francia» (Medici, Pallotti, Zamponi 2017:384). L'accento al conflitto di potere tra Francia e Stati Uniti rende l'idea di come le costruzioni etniche fossero utili strumenti di mobilitazione di gruppi e capitali per perseguire precisi obiettivi di controllo delle risorse nell'area.

Il ribelle Laurent Kabila, alla guida dell'*Alliances des Forces Démocratiques pour la Libération* (AFDL), attraversò l'intero paese combattendo contro l'esercito zairese, fino a conquistare Kinshasa nel 1997. L'AFDL era appoggiato da diversi governi della regione (Uganda, Angola, Zimbabwe) e sostenuto militarmente dal Rwanda. Il conflitto verrà considerato come la prima guerra interafricana (Gentili 2008:382). Lo Zaïre di Mobutu fu smantellato e il paese fu ribattezzato Repubblica Democratica del Congo. Una volta al potere, Kabila voltò la faccia ai suoi sostenitori e ordinò l'espulsione delle truppe ugandesi e rwandesi che lo avevano appoggiato nella sua avanzata verso la capitale. Il nuovo presidente, inoltre, annullò alcune grosse concessioni minerarie promesse a importanti compagnie, come la statunitense *American Mineral Field*, minando di fatto le mire economiche di potenti attori internazionali. Il 28 luglio 1998 Kabila decretò l'espulsione dal paese di tutti i cittadini rwandesi. Sei giorni dopo l'uscita del decreto, comparve sulla scena, nel Congo orientale, il *Rassemblement Congolais pour la Démocratie* (RCD), un nuovo movimento ribelle messo in campo dal Rwanda e dall'Uganda (Jourdan 2010:57-58).

«Punto di partenza della campagna dell'Afdl e successivamente della ribellione dell'Rcd, il Kivu, come sostiene William Barnes (1999:124), si trova all'incrocio di perlomeno tre livelli di conflitto: la definizione delle zone d'influenza dei paesi vicini, in particolare Uganda e Rwanda; la lotta armata per l'egemonia politica ed economica che ha fatto di questa regione il teatro di scontro fra milizie ed eserciti rispondenti a logiche di predominio su un piano locale, regionale e nazionale; infine i conflitti locali fra gruppi congolesi e la rivalità fra questi ultimi e la popolazione di origine rwandese (Banyarwanda e Banyamulenge)».

(Jourdan 2010:65)

Il secondo conflitto interafricano si complicò con la formazione di un'ulteriore fazione ribelle nell'Equateur, il *Mouvement pour la Libération du Congo* (MLC), espressione degli interessi dell'Uganda e della competizione per le risorse congolesi con il Rwanda. Gli scontri dilagarono e nella guerra si schierarono a sostegno di Kinshasa contingenti provenienti da Angola, Zimbabwe, Namibia, Ciad e Sudan. Il presidente Kabila, divenuto ormai scomodo sia a livello nazionale che internazionale, fu assassinato il 16 gennaio del 2001, in circostanze mai chiarite. Al suo posto salì al governo suo figlio, Joseph Kabila, che avviò subito una politica di liberalizzazione dei mercati e di ripresa del dialogo intercongolese, guadagnandosi il sostegno della comunità internazionale. L'intesa di Pretoria del 2002 delineò le modalità di una pacificazione puramente formale e di una transizione politica congolese molto fragile e travagliata. Ad oggi, gli scontri

nella regione del Kivu continuano e l'affermazione di un'economia di guerra contribuisce alla proliferazione di milizie armate¹¹¹ (Jourdan 2010:58-62).

4.5. La questione fondiaria. Pratiche contrattuali e concezioni culturali della terra in conflitto

Il Kivu è una regione montagnosa a forte crescita e concentrazione demografica. La sua terra è molto fertile e la densità della popolazione, per diverse ragioni, è aumentata vertiginosamente negli anni¹¹². Ci troviamo di fronte ad un luogo per certi aspetti paradossale, in cui si possono trovare povertà e malattie dilaganti, da un lato, ma anche grandi fortune agro-fondarie, commerciali e umanitarie, dall'altro lato. È una regione dallo spazio rarefatto, un territorio instabile, saturo di rifugiati provenienti da Rwanda e Burundi, oltre che di armi, milizie armate, trafficanti di oro, diamanti e minerali (Willame 1997). Tutti i conflitti nel Kivu ruotano attorno alla terra. Da un lato, essa riveste una profonda valenza culturale e costituisce una dimensione simbolica dell'identità collettiva delle comunità indigene. Dall'altro lato, la proprietà fondiaria è fortemente intrecciata alla presa del potere politico-economico: «dans cette région comme ailleurs en Afrique, la terre est un marquer clé de l'identité collective mais aussi une source de revenus essentielles» (International Crisis Group, 2013:6).

Il fenomeno della contesa per la terra non si lega, quindi, soltanto al vertiginoso aumento demografico e alla frammentazione delle parcelle familiari degli agricoltori indigeni. Esso affonda le sue radici nel contrasto tra rappresentazioni diverse legate alla terra e al suo valore sociale. Tale contrasto prese avvio in età coloniale attraverso un sistema di ambiguità giuridica sulla proprietà fondiaria, che si rafforzò in seguito sotto il regime mobutista. Con le migrazioni forzate di manodopera rwandese nell'est del Congo, infatti, molte terre furono distribuite dall'amministrazione coloniale belga ai contadini Banyarwanda. Essi, nella loro condizione di trapiantati, non erano legati al territorio da vincoli tradizionali o comunitari, bensì guidati da un'ottica individualistica di messa in valore dei terreni che non riconosceva l'autorità dei capi tradizionali. La terra divenne quindi una merce di scambio, in un contesto di progressiva privatizzazione della proprietà (Van Acker 2005). In altre parole, «essa passa gradualmente da

¹¹¹ Per approfondire il panorama dei gruppi armati presenti nell'est della RDC, cfr. Kivu Security Tracker 2021; Mudinga, Vlassenroot 2016; Stearns *et al.* 2013a, 2013b; Verweijen 2016; Vlassenroot 2013.

¹¹² La pressione demografica si è scaricata verso ovest, nella zona di foresta, che si è sensibilmente ritirata a causa dell'espansione umana attraverso il sistema del taglia e brucia. Pur rappresentando un'importante tutela ambientale, la creazione dei Parchi Nazionali (Virunga, 1925, nel Nord Kivu; Kahuzi-Biega, 1970, Sud Kivu) ha aggravato la carenza di terra disponibile, perché vieta l'agricoltura in spazi vitali per le comunità insediate ai confini con le aree di foresta.

un universo politico-religioso e collettivo – legato alle relazioni che intercorrono fra lo spazio, gli uomini e i loro antenati – a fattore di produzione connesso a un modello di proprietà in via d'individualizzazione» (Laurent 1999, in Jourdan 2010:68).

Nel frattempo, la *Legge Bakajika* di nazionalizzazione del regime fondiario, promulgata dal regime mobutista nel 1973, introdusse un sistema duale di attribuzione e gestione delle terre, diviso tra diritto tradizionale e diritto statale, senza che uno dei due modelli prevalesse sull'altro (Jourdan 2010:73-76). Come spiega Willame:

«à la légitimité des règles “traditionnelles et coutumière” d'accès à la terre, qui vont être progressivement disqualifiées dans le contexte d'une compétition croissante pour le contrôle de la commercialisation des produits vivriers dans la région, se substitue très vite une légitimité “légale” qui va bénéficier surtout à la couche politico-commerciale “moderne”, et donc surtout aux Banyarwanda».

(Willame 1997:54)

Della “zairizzazione” delle strutture agro-industriali e commerciali straniere beneficiarono ancora una volta i gruppi di immigrati rwandesi, che entrarono in possesso delle piantagioni europee, soprattutto nei territori di Masisi e Rutshuru. La corruzione dei *bami* e della burocrazia statale si inserì in questa situazione di ambiguità normativa, portando a fenomeni di compravendita deregolamentata, da cui trassero vantaggio le élite politiche tradizionali e amministrative, le nascenti borghesie commerciali urbane e i grandi proprietari terrieri congolese e Banyarwanda. Soprattutto nel Nord Kivu, i Banyarwanda si accaparrarono grandi proprietà fondiarie, acquisendo un importante peso economico-politico nella regione. Questi processi si concretizzarono in considerevoli meccanismi di espropriazione delle terre a scapito degli abitati autoctoni congolese¹¹³. Il conflitto tra comunità irrigidì le linee di appartenenza etnica e degenerò negli anni Novanta in una guerra tuttora in corso che vide i gruppi Hunde, Nyanga e Tembo mobilitarsi contro i Banyarwanda, in particolare nell'area del Masisi. Nel Sud Kivu, invece, gli scontri più accesi si concentrarono nella pianura del Ruzizi e sull'altopiano dell'Itombwe, nei territori di Fizi e Uvira, tra gruppi di pastori tutsi Banyamulenge e comunità Bembe e Fuliru¹¹⁴.

¹¹³ I fenomeni dell'accaparramento delle terre e dei conflitti fondiari tuttora in corso nell'est congolese richiedono un'analisi complessa e una ricerca multisituata. Per un approfondimento, rinvio al lavoro di *Land Rush Project*, un progetto di ricerca-azione multidisciplinare sulle risorse naturali in Africa Centrale. Gli studi di *Land Rush Project* riservano una particolare attenzione alle forme di negoziazione e alle strategie di *agency* dei piccoli agricoltori indigeni, anche attraverso metodologie di ricerca partecipative e qualitative (<https://www.land-rush.org>). Per l'area del Kivu, cfr. ad esempio i contributi di: Ansoms, Claessens, Mudinga 2012; Mudinga 2013; Geenen, Claessens 2012. Cfr. inoltre Van Acker 2005.

¹¹⁴ Per una riflessione sulle cause e le dinamiche del conflitto nel Nord Kivu, cfr. Mathieu, Tsongo 1998; Tull 2003. Per i conflitti in Sud Kivu, cfr. International Crisis Group 2013; Vlassenroot 2013.

Per molto tempo i Banyamulenge¹¹⁵ convissero pacificamente con le comunità indigene, intrattenendo rapporti di scambio e collaborazione con le autorità tradizionali locali¹¹⁶. Tuttavia, più le questioni della terra e dell'autoctonia si intrecciavano tra loro, più crebbe la conflittualità tra i gruppi di pastori Tutsi di antico insediamento e le comunità locali che abitavano gli altopiani dell'Itombwe. Il motivo scatenante delle ostilità fu la ribellione dei Simba¹¹⁷ nel 1964. I Banyamulenge, dopo un primo sostegno ai ribelli, si dimostrarono lealisti nei confronti del potere centrale, più che altro perché le milizie muleliste ritirate sugli altopiani iniziarono a compiere razzie delle loro vacche. I ribelli, rappresentati dalle popolazioni locali di Bembe, Bavira e Bifulero, interpretarono questo schieramento come un tradimento e cominciarono a perseguire i Banyamulenge della zona (Jourdan 2010; Willame 1997). I Tutsi del Sud Kivu si guadagnarono così l'appoggio del regime mobutista, riuscendo in parte ad emanciparsi dall'autorità dei bami autoctoni e a ritagliarsi spazi di potere a livello locale. Negli anni Novanta, molti giovani si arruolarono nel *Rwandan Patriotic Front* di Kagame e in seguito andarono a rafforzare i ranghi dell'AFDL di Kabila. Il clima di ostilità nei loro confronti tra le comunità autoctone congolese andò crescendo: la presenza tutsi tra i ribelli che abbattono il regime di Mobutu fece nascere il malcontento per l'eccessiva ingerenza rwandese. Quando Kabila salì al potere e ruppe l'alleanza con Rwanda e Uganda, escludendo di fatto i Banyamulenge dal territorio congolese, essi non poterono che aderire all'insurrezione dell'RCD del 1998, pilotata da Kigali (Jourdan 2010:72-73).

¹¹⁵ L'appellativo Banyamulenge sembra comparire per la prima volta nel 1967. Si tratta di una definizione sorta spontaneamente tra le comunità di pastori Tutsi rwandesi stabilitesi nella zona attorno a Mulenge, in Sud Kivu, per distinguersi dai profughi rwandesi di più recente arrivo e difendere la propria appartenenza allo stato zairese. Banyamulenge, dunque, indica un'appartenenza geografica e significa "originari di Mulenge", un piccolo villaggio a sud di Uvira, costruito attorno al 1850 dai pastori rwandesi che portavano le loro mandrie verso i pascoli dell'Itombwe (Willame 1997:78).

¹¹⁶ I Banyamulenge regolarono i rapporti con le comunità agricole introducendo l'*ubuhake*, un sistema di scambio e relazioni di dipendenza praticato in Rwanda tra i proprietari terrieri e i guardiani di vacche. Essi, ad esempio, davano delle vacche in cambio di terre, un giovane toro in cambio di uno sterco di granaio. Alcuni capi locali fuliru o vira cercarono dal canto loro di instaurare relazioni di riconoscimento con i pastori tutsi, anche attraverso il pagamento di imposte. Le autorità tradizionali consideravano i più anziani dei Banyamulenge come alleati e tramite fondamentali per la diffusione dei loro ordini tra la popolazione del territorio (cfr. Willame 1997:80).

¹¹⁷ La Ribellione mulelista (da Pierre Mulelele, il suo leader) o Ribellione dei Simba scoppio per protesta contro gli abusi del governo centrale in seguito all'uccisione di Patrice Lumumba. I leader ribelli, di stampo marxista-leninista, si erano formati in Repubblica Popolare Cinese e riuscirono per poco tempo a mettere in piedi una Repubblica Popolare del Congo a Kisangani (allora Stanleyville). I combattenti erano perlopiù giovani provenienti dal Kivu e dalla Provincia Orientale. Il nome *Simba* (leone in swahili) deriva dalla loro estrazione animista, in particolare dalla credenza di essere immuni alle pallottole durante la battaglia. La ribellione fu repressa nel sangue da Moïse Thsombe (allora primo ministro in una sorta di governo di unità nazionale, dopo l'esilio seguito alla presa del Katanga da parte delle forze delle Nazioni Unite), alleato con forze militari belghe (operazione Dragone Rosso), britanniche e americane.

4.6. «Confusion de nationalité»¹¹⁸. Concezioni di autoctonia e la questione della nazionalità in RD Congo

Tutti i discorsi sulle guerre congolese chiamano in causa, in modi e contesti diversi, una contrapposizione tra autoctoni e alloctoni. Quella di autoctonia è una nozione variabile e complessa, che secondo Stephen Jackson (2006) si è condensata nel corso della storia della RD Congo in diverse forme di appartenenza interna e conflitto esterno.

«Dangerously flexible in its politics, nervous and paranoid in its language, unmoored from geographic or ethnocultural specificity, borrowing energy both from present conflicts (genocidal cycles in Rwanda and Burundi, seven years of war in the DRC, long running arguments about entitlement to Congolese citizenship) and deep seated mythologies of the past (the Hamitic Hypothesis [Sanders 1969] and conspiracy theories about "Nilotic" machinations against "Bantu" autochthons), the idea of autochthony has permitted comparatively localized instances of violence to inscribe themselves upward into regional, and even continental, mega-ethnic logics, with dangerous implications for the future».

(Jackson 2005:96-97)

Le molteplici declinazioni dell'autoctonia congolese si potrebbero riassumere, per semplificazione, in: identità etnica (di una collettività, di un territorio); appartenenza regionale (ad una provincia); cittadinanza nazionale. Si tratta di una classificazione puramente analitica: nella realtà i tre piani di appartenenza si intrecciano indissolubilmente, si combinano tra loro in modi sempre nuovi. Sono piani mobili, fluidi e strumentali, che vengono attivati di volta in volta da attori politico-economici o gruppi di persone per il perseguimento di determinati obiettivi. Per quanto riguarda il contesto congolese, la riflessione di Jackson sull'autoctonia ben si combina con l'evocazione di Roberto Beneduce del concetto di prossimità:

essa mette in rilievo la vera e propria metamorfosi del vicino in nemico da annientare, aggiungendo un altro tassello alla genealogia di violenze e massacri, ma soprattutto mostrando in azione il ruolo del vissuto sociale dell'identità, dei miti dell'autoctonia, la loro penetrazione corrosiva nel linguaggio quotidiano, nelle dicerie, nell'immaginario sociale. L'analisi delle ideologie identitarie rivela, infine, come spesso esse si sviluppino in risposta ai processi della globalizzazione e alle incertezze che questi ultimi concorrono a determinare (Appadurai 2005).

(Beneduce 2008a:9-10)

¹¹⁸ Willame 1997:61.

Ritornando ai tre piani di autoctonia, in Congo risulta evidente come la questione della nazionalità si sia cristallizzata attorno all'accusa di estraneità della popolazione rwandofona presente nell'est del paese. Questa contrapposizione rappresentò un potente strumento di influenza politica per le élite congolese dopo l'indipendenza (Jackson 2005:104), riscontrabile nelle evoluzioni legislative in materia di cittadinanza.

Al momento dell'indipendenza, la legge considerava congolese solo i discendenti dei Banyarwanda stabilitisi in Congo prima del 1908. I coloni degli anni '30 o i rifugiati tutsi degli anni 59-61 rimanevano dunque esclusi. Nel frattempo, però, molti Banyarwanda insediati nell'attuale Nord Kivu, organizzati in potenti baronati politico-commerciali, occuparono posti politici chiave nella società congolese. Secondo Willame, la strategia del presidente Mobutu fu di accordare potere ai rappresentanti di comunità minoritarie, che non avrebbero potuto minare il suo sistema clientelare. Molti notabili rwandesi di origine tutsi divennero così suoi interlocutori privilegiati (Willame 1997:57). La nuova legge sulla cittadinanza del 1972 fu proprio opera di un politico tutsi, Barthélémy Bisengimana. Essa estese la nazionalità zairese a tutti gli originari del Rwanda-Urundi stabilitisi nel Kivu prima del 1950, regolarizzando di fatto circa 300mila persone (solo i rifugiati Tutsi arrivati dopo il '59 non furono compresi). La legge ebbe un impatto socio-economico e politico non indifferente, soprattutto nell'area del Masisi, in cui i rwandesi diventarono il gruppo maggioritario. Questo esacerbò ulteriormente gli scontri con le comunità Hunde e Nyanga.

Di fronte all'eccessivo potere acquisito dai Banyarwanda, nel 1977 Bisengimana venne destituito dalla direzione dell'ufficio della presidenza e la nazionalità della popolazione rwandofona divenne nuovamente oggetto di dibattito. Nel 1978 il Consiglio legislativo rimise in discussione il famoso articolo 15 della legge sulla nazionalità del 1972, annullato con la legge sulla cittadinanza del 1986. Nonostante venisse ripristinato il principio dello *ius sanguinis*, sul piano fattuale la nuova legge non apportò modifiche significative nello statuto di cittadinanza dei rwandesi e gli interessi dei grandi proprietari terrieri furono tutelati con la possibilità di ricevere la naturalizzazione a discrezione del Presidente della Repubblica. La «*confusion de nationalité*» era diventata tale che le elezioni locali del 1987, rimandate al 1989, non ebbero luogo per «l'impossibilità di determinare la nazionalità dei residenti del Kivu» (Willame 1997:61). Con l'arrivo di migliaia di rifugiati dopo il genocidio in Rwanda e la formazione dell'AFDL, si rafforzò tra la popolazione congolese la teoria di un complotto rwandese. Il periodo delle due guerre congolese è vissuto nel Kivu come una vera e propria invasione del Rwanda (Willame 1997).

D'altra parte, sarebbe riduttivo spiegare i conflitti attorno alla terra e alla nazionalità congolese come una mera contrapposizione tra autoctoni e rwandofoni. Gli scontri e le violenze nel Congo orientale hanno a che fare con un'articolata trama di piani conflittuali e la strumentalizzazione politica del complesso panorama identitario della regione (Mudinga 2013). Come ho cercato di mettere in luce in questo capitolo, lo stato di guerra che tuttora permane in certe aree del Kivu ha a che fare con il coinvolgimento di numerose forze politiche locali e internazionali, oltre che con il dispiegamento di interessi economico-finanziari legati all'accaparramento e la gestione delle risorse naturali del gigante congolese. La piccola guerra è profondamente intrecciata alla grande guerra ed entrambe fanno parte della quotidianità degli abitanti dell'est congolese.

DIALOGHI

Trascrizione delle conversazioni registrate sul campo

Questa sezione riporta le conversazioni citate nella ricerca in ordine di apparizione.

Ringrazio di cuore tutte le persone che hanno collaborato con me per dare forma a questa ricerca, concedendo il proprio tempo, attingendo alle memorie intime, accettando di mettersi in dialogo, scegliendo di condividere esperienze e vissuti, mettendo in gioco il proprio bagaglio emotivo.

Tutte le interviste libere sono state registrate sul campo con il consenso dei miei interlocutori e successivamente trascritte da me.

Quasi tutti i dialoghi si sono svolti in lingua francese, con l'utilizzo di alcuni termini in lingua swahili o in lingua mashi. Nelle conversazioni in cui il mio interlocutore si esprimeva in mashi, era sempre presente un mediatore che traduceva simultaneamente in francese. Tutte le interruzioni e le alternanze di dialogo tra interlocuzione e traduzione sono indicate nelle parentesi.

Tutti i tagli che ho applicato alle conversazioni durante la redazione delle interviste sono indicate dal simbolo [...]. I tagli sono stati effettuati da me per ragioni di spazio e utilizzando il criterio di pertinenza alle tematiche generali dell'intervista. Pur essendo consapevole che qualsiasi aspetto della conversazione rappresenti una fonte utile alla ricerca e costituisca una parte importante del processo dialogico e relazionale tra gli interlocutori, ho scelto di omettere le parti di intervista non strettamente necessarie alla ricerca, o quelle in cui la conversazione subisce momentanee deviazioni dovute a fattori esterni o a necessità dei dialoganti.

Conversazione con *papa* Michel Cirimwami del 2 settembre 2017, Bukavu

Trascrizione del dialogo con Michel Cirimwami, giornalista di *Radio Okapi*

Durata: 01:45:47

Formato: file audio mp3

Supporto: registratore

Contesto: intervista fatta negli studi di registrazione di *Radio Okapi*, a Bukavu

Lingua: francese (mashi per terminologia)

Data: 02/09/2017

Michel Cirimwami – L'alimentation, chez nous... Surtout quand vous cultivez la banane, on peut cuire la banane qui est comestible, qu'on peut manger. Bon, il y avait aussi cette banane qui produisait le vin, la bière. Je prends un moment...

Angela – Oui!

[...]

M – C'est ça, donc, c'est d'ailleurs une situation à déplorer, parce que les familles vivent difficilement, et les sources... la bananeraie c'était une source de financement des familles. Un papa, un parent pouvait vendre des bananes, ou bien lui-même fabriquer la bière, et c'était un produit commerciale dans les villages. Vous produisiez des bidons de 20 litres et vous écoutez ça, ça devient un produit commercial, et ça procurait en fait des ressources. Mais actuellement c'est très difficile de voir une famille au Bushi produire encore des bananes, parce que la bananeraie est en train de disparaître.

A – Oui.

M – C'est ça.

A – Oui. Et comme radio, vous avez...

M – On avait produit des émissions avec des chercheurs ou des gens qui s'intéressent, les organisations de développement qui nous parlaient du début de cette maladie, là, le Wilt Bactérien. Comme ça a pris la région, en commençant par le nord, nord de la province, et c'est là où il y avait beaucoup des bananes, beaucoup de plantations de bananes de cuisine, de bananes à manger.

A – Oui.

M – L'île d'Idjwi c'était un bon réservoir de bananes, pour la nourriture, mais aussi pour la boisson. Mais aujourd'hui c'est rare qu'on voit une banane venir de là.

A – Ah, même à Idjwi alors elles sont...

M – Oui, c'est toute, presque toute la province. Ça a commencé vers le nord, Minova, c'est une zone... une petite cité située dans Kalehe, à la frontière avec le Nord Kivu. Et puis il y a l'île d'Idjwi. Ce sont les premières à être touchées par la maladie qui s'est répandue maintenant vers le sud.

A – Même ici. Et vous vous souvenez les noms des organisations qui s'occupaient de ça?

M – Les organisations... est-ce que je me rappelle?

[Chiede al suo collega, che sta lavorando in ufficio accanto a noi, ma neanche lui si ricorda]

A – Bon, il n'y a pas de problèmes, en tous cas. Si vous vous souvenez vous pouvez m'écrire.

M – Je peux faire ça, oui... [Come parlando tra sé e sé, abbassando la voce] Je peux même appeler quelqu'un de Minova qui peut me rappeler...

A – Oui. Mais c'est un phénomène qui est commencé déjà depuis quelques années?

M – Il n'a pas longtemps, hein! C'est peut-être en ces années 2000, année 2000.

A – Aha, 2000.

M – Mais à voir les conséquences en tous cas c'est... c'est très très ravageur!

A – Oui. Et, bien, je sais pas si vous êtes Mushi, vous m'aviez dit, n'est-ce pas?

M – Oui, je suis Mushi de naissance.

A – Vous êtes originaire de la ville?

M – Non, mon village d'origine c'est situé en ce qu'on appelle Ninja.

A – Ninja.

M – C'est dans le territoire de Kabare, mais derrière Walungu.

A – Oui, vers l'est, ou pas?

M – Vers l'ouest, ça c'est vers l'ouest.

A – Ah, vers l'ouest, ok! Ok. Et là-bas il y a encore des plantations ou...?

M – Je ne pense pas, mais je n'ai pas été depuis les guerres. Je n'ai pas été... Mais je sais que c'est le même phénomène, le même phénomène que dans la région de Walungu, Kabare, ici...

A – Oui. Et je sais pas si vous avez entendu, si quelqu'un qui s'occupe de ça vous a dit les solutions qu'il y a.

M – Il y a des solutions, hein! Les spécialistes, les chercheurs ont essayé de donner des conseils, mais je ne sais pas, parce que les études sont en cours, on ne sait pas s'ils ont terminé à trouver des solutions.

A – Mhm. Et ils étaient congolais en tous cas?

M – Il y a des congolais, mais il y a des grandes organisations comme IITA. Donc c'est l'Institut International de l'Agriculture Tropicale, qui a son siège à Lagos, au Nigeria, mais qui a un siège déjà ici.

A – A Bukavu?

M – A Bukavu.

A – Ah!

M – Mais il y a aussi les chercheurs de l'INERA, Institut National de Recherche Agronomique, qui a son siège ici.

A – Oui.

M – Ils essaient aussi d'étudier, les chercheurs...

A – Oui, oui, j'ai compris.

[...]

M – Bon, j'ai fait cette émission là, oui, parce que je pense que ça m'intéresse aussi, la culture bashi. Parce que moi-même je suis un produit de cette culture.

A – Oui. Et qu'est-ce que ça veut dire alors pour vous être un mushi?

M – Qu'est-ce que ça veut dire?

A – [Sorrindo] C'est difficile peut-être.

M – C'est comme tout le monde, tous les peuples du monde. Nous sommes Bashi, on n'a pas choisi d'être nés Bashi, mais on s'accepte comme ça et on est fiers d'être mushi. Nous qui avons étudié, on a le devoir de parler et de pérenniser la culture chez nous. Malheureusement la politique ici n'est pas pour les cultures locales. Ça n'a pas, cette politique, de sauvegarder les cultures locales. Il y a toujours un manque à gagner, il y a les gens qui regrettent que le Gouvernement, l'État congolais ne donne pas la place à ces cultures. Dans des pays comme le Kenya, l'Afrique du Sud on voit que la politique essaye de promouvoir la culture locale.

A – Oui. Et au contraire, ici, qu'est-ce qu'il se passe alors?

M – On se débrouille. Chacun essaye de se débrouiller, alors que ça peut être une source de richesse. Vous avez vu, vous avez admiré certaines choses, chez papa Shakulwe. Vous avez admiré des choses! L'église qui a essayé de conserver les œuvres d'art, par exemple. Ça devient une curiosité pour beaucoup de gens qui viennent de l'extérieur. Ce sont des choses qui peuvent aider dans les recherches historiques, culturelles, anthropologiques. Il fallait une politique même de faire les musées, des musées locales! Mais tout ce qu'il y avait ici c'est en Belgique. Tout. Le mal c'est la colonisation. Si vous allez à Tervuren, vous allez voir les choses du Bushi! Il y en a plus là bas que ici!

A – Que ici.

M – Eh... On ne met pas de valorisation...

A – Pas?

M – On ne met pas beaucoup de valeur!

A – Oui. C'est ça.

M – C'est ça qu'on regrette. Et alors la langue, qui est la première, le premier facteur pour conserver la culture, on ne voit pas de réalisations, on ne voit pas la politique nationale pour essayer de sauver et garder ça.

A – Oui.

M – On veut avoir des touristes? Ils vont regarder les gorilles, c'est bon... Mais il y a aussi d'autres richesses! D'autres richesses dans les villages. Par exemple, les danses. Oh! Quand vous voyez les gens danser et tous ça, comme vous, vous avez été à Walungu: vous avez-vous certaines choses qui peuvent intéresser. Mais ça se passe, peut-être des années, plusieurs années après. Et ce n'était que l'initiative personnelle du Mwami qui voit que ça se faisait dans les temps et qui voulait ressusciter et rappeler ça. Donc, il n'y a pas d'intérêt national des autorités qui disent «Nous voulons sauvegarder notre richesse». Or, le Congo a plusieurs tribus! Et chaque tribu a son histoire. Et si on conserve ça, ça peut être une grande richesse touristique, de recherche, et tout ça, tout ça ...

A – Oui, oui.

M – C'est ça.

A – Et vous pensez que tout ce côté culturel est encore présent dans les villages?

M – Oui!

A – Ou... Bon, qu'est-ce que vous en pensez?

M – Bon, peut-être que ça n’y est plus, parce que il y a eu des guerres, des guerres surtout. Moi-même, mon père est mort à Nindja, il est mort et je ne suis pas encore arrivé, à cause de la guerre.

A – J’ai pas compris.

M – Année 2005. J’ai perdu mon père!

A – Ah, dans la guerre.

G – Oui, la guerre, ici, des *May May*, des *Interahamwe*, donc, FDLR, et tout ça, qui attaquaient les villages.

A – *Pole sana*.

M – Bon, la première chose que je voulais récupérer, par exemple: la lance que mon père avait reçue de son père!

A – Vraiment?

M – Eh, la lance! Comme arme de guerre des Bashi.

A – Oui.

M – Et puis mon père avait une épée, un glaive comme ça, très longue. Mais tout est parti, a été volé, on ne m’a pas apporté ça.

A – Et donc c’est...

M – [Interrompdomi, con la voce emozionata] Et donc c’est, c’est, c’est... c’est un patrimoine qui est perdu comme ça!

A – Oui... Qui est perdu. Et vous êtes sur qu’il n’y a... qu’il n’y a plus rien de ça?

M – Il n’y a plus rien, il n’y a plus rien!

A – Et la lance, elle était donnée par son grand-père?

M – Oui, mon grand-père a utilisé cette lance.

A – Pour faire quoi?

M – Pour faire la guerre! Il était aussi chasseur, dans la forêt, les animaux, tout ça.

A – Oui.

M – Les Bashi étaient chasseurs, ceux qui sont près de la forêt.

A – Aha.

M – Nous, c’est les Bashi de la forêt.

A – Ah, donc Ninja c’est près de la forêt?

M – Oui, c’est entouré de la forêt. Même si la forêt commence aussi à disparaître. Mais dans mon enfance j’ai encore vu les animaux sauvages! Vous voyez que j’ai même déterminé l’animal duquel l’on tire le chapeau, là, des danseurs! Moi, je l’ai vu de mes yeux dans la forêt!

A – Vraiment?

M – Quand j’étais petit. [La voce è animata dall’emozione] C’est un singe très beau! Qui est noir blanc. Avec un pelage très très brillant. Et puis ici, devant son visage, il y a vraiment un pelage très très joli!

A – Super!

M – Ça peut être on peut encore voire en Tanzanie.

A – En Tanzanie?

M – Je crois. J’avais été un jour en visite à Ruscha, et j’ai visité le Parc, il me semblait voir ce singe là, qui n’existe plus ici chez nous.

A – Ah, elle n’existe plus.

M – Qui a disparu dans les années.

A – Ok. Donc, quand vous étiez petit vous sortiez avec votre grand-père pour la chasse?

M – Oui, je n’ai pas vu mon grand-père, c’est mon père que je voyais partir à la chasse, et qui ramenait des gibiers...

A – Des gibiers...

M – [Fa una risata]

A – Et qu’est-ce qu’il chassait?

M – Il chassait le sanglier, ça c’est le cochon sauvage.

A – Oui.

M – Il chassait l’antilope, les singes. Il y avait plusieurs singes, plusieurs variétés. Et même souvent il portait aussi ce chapeau là. Après avoir égorgé et écorcé l’animal, il laisse la peau sécher, et puis on peut commencer à porter cette peau là.

A – Et il la portait même... La peau, on la porte même si on ne danse pas?

M – Oui, on la portait, c’était de coiffure, on portait des coiffures de peau de bête. Sauf celui du léopard, ca c’est pour le *Mwami*, et d’autres variétés d’animaux qu’on ne pouvait pas porter. Mais le chat sauvage, on tuait ça et on peut porter. On en tuait. Tout ça, je ne peux plus avoir, c’est perdu.

A – Désolée.

M – C’est toujours ça, c’est une longue histoire, là-dessus. Donc le Bushi, c’est notre région, nous savons que c’est une zone qui est spéciale. Nous sommes nés là-bas, il y avait la joie de vivre, et maintenant ça a disparu petit à petit. Parce que les gens vivent dans la pauvreté maintenant. Dans la pauvreté.

A – Oui. Et, pardon, avant la guerre il n’y avait pas la pauvreté? Quand vous étiez petit.

M – Non, moi quand j'étais petit... Je suis en train d'écrire un petit livre de souvenirs...

A – [Esclamando] Vraiment!

M – Parce que je vois que mes enfants même, ils ne sauront pas comment nous avons vécu.

A – En fait, c'est ça.

M – C'était l'époque vraiment où on mangeait, je ne peux pas m'inventer, où on mangeait, vraiment! Quand nous étions petits, on mangeait avec un ventre comme ça, donc on a... parce qu'on mange beaucoup. Maman donne un grand *fufu* là-bas, très grand. Et il y a de la viande, ce n'est plus comme maintenant. Il y en a de diverses, légumes... beaucoup de choses qui l'on ne retrouve plus facilement maintenant. Les patates douces, les ignames... C'était... Parce que les terres de Ninja étaient très fertiles. Des haricots, en tous cas, on pouvait remplir, on pouvait récolter plus de 200 kilos de haricots dans un seul champ.

A – Plus de 200 kilos dans son champ?

M – Oui, et on met ça dans ce qu'on appelait le grenier.

A – Le grenier, oui.

M – On construit une chose comme ça et on met la récolte là dedans, pendant la saison de pluie. Les récoltes sont protégées, on peut manger progressivement, même le sorgho, mais le sorgho maintenant il n'existe plus.

A – Il n'existe plus le sorgho?

M – Dans beaucoup de régions, on le cultive plus, on ne le récolte plus.

A – Et pourquoi?

M – Le sol, ou bien les gens négligent, parce qu'ils ont mis l'accent sur un aliment, là, le manioc.

A – Eh, enfaite, j'ai pas compris ça, parce que beaucoup des Bashi me disent...

M – On met maintenant l'accent sur le manioc. Or, ce n'était pas ça la nourriture traditionnelle des Bashi.

A – Et quelle était la nourriture traditionnelle?

M – En tous cas chez moi on mangeait plus le *fufu* de sorgho avec le lait de vache!

A – Avec le lait de vache.

M – Oui.

A – Le lait liquide ou le lait...

M – Le lait, là, le *mashanza*.

A – Le *mashanza*.

M – Voilà. Parce qu'il fallait conserver le lait. On est en train de traire la vache, on conserve dans unealebasse, là, unealebasse très brillante, parce qu'on conservait ça soigneusement. Et puis on met ça, le lait, aujourd'hui ça entre, on laisse, et demain, on continue jusqu'à ce que lesalebasses sont remplies. Et lorsqu'il est rempli, sur et certain que le lait va coaguler progressivement.

A – Ah, aha. Ah, et donc il suffisait de laisser le lait dans laalebasse?

M – Oui, laisser le lait dans laalebasse, pas trop la bouger, la laisser là-bas le temps où le lait se coagule.

A – Oui. Pour combien de jours il fallait...

M – Une semaine. Peut-être si la vache est très laitière ça peut faire moins d'une semaine. Parce qu'on eut la remplir vite vite dans deux ou trois jours, laalebasse est remplie, on la laisse encore un peu et puis le temps de tirer... je voyais que l'on, on séparait le lait déjà caillé avec l'eau qui es restée à coté, de l'eau qui devient un peu amère. On laisse l'eau dans un gobelet et vous sert mainte nant le lait déjà coagulé.

A – Le *mashanza*. Et l'eau que...

M – Le *mashanza*. Vous le mangez avec la pâte, ou les patates douces, on mangeait, et c'est nourrissant. Ce n'était pas la pâte de manioc.

A – C'était pas la pâte de manioc.

M – La pâte de manioc a commencé progressivement à être aimée. Les anciens disaient «Non, non, non! Votre pâte là... Si je mange, je ne sens pas que je mange».

A – Ah, voilà.

M – Lui, il a sa pâte de sorgho, qu'on a malaxé, et cette pâte là c'était vraiment du pain! Très nourrissante, plus nourrissante que la farine de manioc.

A – Et pourquoi à un certain moment la farine de manioc a été...

M – Pour une question de temps, la nouvelle génération a commencé à l'adopter progressivement. Or, cette pâte là est trop exigeante, il faut de la sauce. Il faut de la sauce bien bien préparée, avec de condiment, tout fait, pour pouvoir l'avalier.

A – Oui.

M – Mais la pâte de sorgho, là, c'était différente. Parce qu'il arrivait même qu'on fasse la bouillie de l'enfant.

A – Ah!

M – Les enfants étaient nourris à la bouillie de sorgho. Après le sevrage, l'enfant était nourri à la bouillie de sorgho. Vous aviez de la farine de sorgho, vous faites un mélange avec beaucoup d'eau, c'est plus léger, ce n'est pas lourd, et on donne à l'enfant. Ça donnait toute la vie que l'enfant va grandir, avant de commencer à manger le repas des hommes adultes. Ça lui servait de nourriture. Et ça c'était riche, plus riche.

A – Ah, voilà.

M – Parce que maintenant, il y a le *Centre Olame* qui est essayé de fabriquer...

A – Le Centre?

M – Le *Centre Olame* c'est un Centre pour éduquer les gens au développement, pour la nourriture. C'est le même souci que le *Comité Anti-Bwaki*.

A – Ok.

M – Le *Comité Anti-Bwaki* est né pour lutter contre le Kwashiorkor, le marasme.

A – Oui.

M – Qui commençait à se développer dans le Bushi avec cette nutrition là qui n'était plus utile, qui n'était plus conforme.

A – Oui.

M – Donc, le Bwaki, le Kwashiorkor a commencé à sévir. Il y avait beaucoup d'enfants qu'on amenait au Centre nutritionnel.

A – Au *Centre Olame*.

M – Oui, le *Centre Olame* alors a initié de lutter contre cette maladie là, ce marasme, en faisant de petits... de produits pour donner aux enfants par exemple, des produits plus riches en vitamines et en protéines. Donc, la farine de sorgho, le soja, le soja a été introduit je crois, et d'autres produits. Il arrive qu'on les mélange, sorgho, maïs, soja, on l'appelle MaSoSo.

A – MaSoSo.

M – Masi, sorgho, soja. Bon, ça c'est, le *Centre Olame* c'est de l'église catholique, donc de l'archidiocèse, organisation de l'archidiocèse. Donc, ce sont ces éléments là qui montrent que le Bushi a perdu la tradition, façon de manger, et la façon de manger actuelle ca tend vers la malnutrition.

A – Oui. J'ai compris. Mais, peut-être, c'est négatif le phénomène, mais peut-être que avec ce phénomène des maladies de manioc, aussi, on peut retourner à...

M – Oui, le manioc maintenant est en train de disparaître.

A – Oui.

M – Qu'est-ce qui va le remplacer? Il n'y a rien encore. On continue à s'accrocher à la farine de manioc, qui est emportées. Il y a maintenant des farines importées de l'Uganda, tous ça qui traversent la frontière ici et qui vont vers les villages, pour essayer de suppléer.

A – Oui. On pourrait retourner aux cultures...

M – Voilà, c'est ça la sensibilisation qu'on est en train de faire!

A – Oui.

M – Mais pour changer une habitude, ce n'est pas en un jour.

A – Ce n'est pas, pardon?

M – ce n'est pas en une seule journée, en un jour, en quelques jours.

A – Non, non, pas du tout.

M – Il faut progressivement...

A – Oui, oui, oui.

M – Mais si on pouvait revenir à la culture du sorgho, parce que même à Ninja on ne cultive plus ça. Il y avait toujours des quantités de sorgho qui venaient de Ninja et de Kalonge, ce sont deux Chefferies, qui sont dans les zones où il y avait la forêt. C'est de là que ça venait, les gens de Walungu allaient là bas pour acheter et venir vendre sur les marchés. Mais eux aussi ont réduit la quantité de sorgho.

A – Eh, et voilà.

M – Et voilà.

A – Et vous avez fait retour après la guerre à votre village?

M – Oui, j'ai besoin de rentrer au village. Le travail me prend tout le temps. J'avais commencé à penser quand je serai en retraite, parce que je vais en retraite dans deux ou trois ans...

A – Vraiment! Il manque peu alors!

M – Trois ou cinq ans. Ou bien même, on est en train de réduire même le personnel de la Monusco ici. Il peut arriver que je sois parmi ceux qui tombent.

A – Vous avez quel âge, pardon, je peux vous demander?

M – Maintenant j'ai 60 ans.

A – 60, compliments! Vous semblez plus jeune.

M – Oui, oui, le Seigneur est grand!

[Ridiamo]

A – Ok.

M – Donc ce sont de choses pareilles qui sont dans mon esprit aussi. Si je pouvais m'occuper dans une petite organisation locale qui sensibilise les familles...

A – Oui, ça vous plairait. C'est bien alors, vous pouvez y penser.

M – Je commence à y penser. Et puis il y a eu les effets de la guerre! A Ninja il y a eu beaucoup de victimes de guerre. Il y a eu des massacres. Dans mon village natale il y a eu, un jour on a massacré les gens, en une nuit 30 personnes sont mortes. On a coupé les mains...

A – Ah... Mais c'étaient les Rwandais ou...?

M – Oui, oui, les organisations là des Rwandais.

A – Ah, désolée...

M – Ça a fait beaucoup de mal. Maintenant il y a beaucoup d'orphelins, de veuves... Beaucoup d'orphelins, et ceux qui ont survécu aux massacres qui sont traumatisés. Encore il y a beaucoup de choses à refaire. Mais malheureusement jusqu'à ce jour la paix n'est pas encore là. Il y a maintenant ce qu'on appelle les groupes armés qui sont en train de se battre là-bas.

A – Ah, il y a encore alors de...

M – Oui, oui, il y a encore de... Ce qu'on appelle le *Raya Mutomboki*.

A – Le, pardon ?

M – *Raya Mutomboki*.

A – *Raya Mutomboki*. Qu'est-ce que ça veut dire?

M – Ça veut dire des groupes armés semblables à ceux qu'on appelle les *May May*, vous aurez déjà entendu.

A – Oui.

M – Les *May May* sont des miliciens toujours qui se promènent avec des fusils, qui font ce qu'ils veulent, qui se battent, qui se battent contre l'armée nationale.

A – Et ce que vous m'avez dit, *Raya Mutomboki*, c'est le nom de la milice?

M – Oui, c'est un groupe, une milice.

A – C'est en swahili ?

A – Oui, c'est en swahili, qui veut dire «Les habitants fâchés, la population fâchée».

A – Mais ils sont des congolais ou... ?

M – Oui, oui, ce sont des congolais.

A – Mais ils sont devenus...

M – Ils ont imité les *May May* qui étaient à l'époque là. Ils ont imité aussi les habitudes des *Interahamwe*.

A – Oui.

M – C'est-à-dire, ils pillent, ils rançonnent, ils prennent ce qu'ils veulent.

A – Parce que, une chose que je ne comprends pas c'est que les *May May* étaient nés comme résistants, n'est-ce pas ?

M – Oui.

A – Donc, ils avaient une idée dans la tête.

M – Dans la tête, oui.

A – De défendre...

M – De défendre le pays, ou la région.

A – Eh. Et maintenant ?

M – Maintenant, comme ils n'avaient pas qui les soutenait, ceux qui sont restés maintenant ils se retournent contre la population. Ça devient une déviation, ce n'est plus l'objectif avant.

A – Oui, c'est alors.

M – C'est ça, c'est ça l'histoire de la région. Donc, dans la région ici il y a eu beaucoup de mouvements d'attaque contre les villages. Même à Walungu, là-bas. C'est maintenant qu'ils commencent à retrouver la paix. Mais il y a encore un groupement qui est très très attaqué régulièrement. Donc, c'est maintenant qu'on commence à voire les gens un peu en paix, mais il y avait toujours des attaques de ces miliciens. D'abord étrangers, l'*Interahamwe*, les Rwandais. Ils venaient, ils prenaient les filles, ils violaient. Donc il y a beaucoup d'années où les gens n'ont pas vécu dans la paix, dans les villages. Ça c'était un facteur déstabilisateur.

A – Oui.

M – Beaucoup de gens ont fui ici à Bukavu, parce qu'au moins ils pouvaient s'assurer qu'ils ne seront pas tués, violés.

A – Et vous aussi, vous avez fui ou vous étiez déjà dans la ville?

M – Moi j'étais déjà ici avec le début des guerres, parce que depuis les années 80, quand j'ai terminé l'Université, il n'y avait pas de travail ici. Je suis allé au Rwanda, j'étais formé comme enseignant, je suis allé au Rwanda encore jeune, vraiment, et là j'ai travaillé comme enseignant, pendant une dizaine d'années, donc des années... je dirais des années 86 jusqu'à 94, la guerre du Rwanda. C'est la guerre du Rwanda qui m'a chassé de là. Donc j'ai fait environ dix ans comme enseignant là bas. Maintenant, quand la guerre du Rwanda est venue, je suis revenu ici.

A – Oui.

M – C'est une longue histoire! [Ridendo]

A – Oui, oui, oui.

M – C'est une longue histoire.

A – Et vous avez, pardon, encore des familiers à Ninja?

M – Bon, beaucoup ont fui, beaucoup sont ici. Mon père, je suis allé là-bas en mission avec la *Monusco*, nous étions venus en hélicoptère, j'ai vu l'état de mon père... Il était presque dépouillé avec ces groupes armés là... Les May May ravissent les biens, les *Interahamwe* attaquaient... et les gens étaient déjà en insécurité totale. Alors j'ai demandé à la mission de la Monusco de m'aider avec mon père. Je l'ai amené ici, où je vis.

A – Vous l'avez amené ici.

M – Je l'ai amené, je l'ai fait soigner, il a semblé reprendre la santé. Mais curieusement, pendant qu'il était déjà convalescent, il a eu encore une crise, et comme ça il est mort.

A – Desolée...

M – Je l'ai amené à l'hôpital, on n'a pas su même de quoi il souffrait. Et ce n'est comme ça qu'il est mort. Il est mort ici, mais il est resté là bas, la famille. Mon père était polygame, il avait une deuxième femme, avec ses enfants, qui est restée là. Mais tous ces enfants aussi, mes petits frères, et mes demi-frères qui sont restés, ils sont ici, ils sont ici aussi, ils avaient fui. Et la parcelle paternelle est restée comme ça.

A – Eh, et la parcelle ?

M – Ce n'est que la maman. La parcelle... Parce que je suis l'aîné de la famille, je devais avoir l'héritage, et l'héritage c'est la terre, la parcelle familiale. Je n'y suis jamais arrivé, à cause de l'insécurité.

A – Ah. Mais votre maman est là encore?

M – Ma mère, non, ma mère aussi, ils étaient divorcés déjà avec mon père. Elle était allée se remarier à Kalonge. Mais elle aussi est morte.

A – Ah, désolée.

M – Pendant la même période, je ne pouvais même pas arriver au deuil.

A – Ah, terrible...

M – Eh, hehe, c'est ça!

A – Donc la parcelle est vide maintenant?

M – La parcelle est vide, mais c'est la deuxième femme de mon père, celle qui a mis au monde mes petits demi-frères, c'est elle qui est là. Je ne sais pas comment elle vit. C'est difficile.

A – J'ai compris... C'est compliqué.

M – C'est compliqué.

A – Oui, la guerre a changé tout les...

M – [Risata amara] La guerre a arraché beaucoup des choses! C'est ça que l'on déplore. Maintenant il faut réparer les conséquences de la guerre.

A – Oui. Mais en tous cas il y a encore les gens qui vivent à Ninja?

M – Il y en a, mais ils sont toujours en train de fuir. J'ai les derniers déplacés de Ninja qui sont ici et qui ont fui le conflit là-bas. Parce qu'il y a les *Raya Mutomboki* qui se battent pour avoir la première place sur les autres. Ils se battent toujours comme ça. Il n'y a plus d'objectif, ils se battent comme ça pour contrôler par exemple une région, une région là où il y a une richesse minière, ils veulent contrôler, je ne sais pas moi, le passage là où il y a les gens qui passent régulièrement pour rançonner, ils veulent contrôler là... S'il y a un autre qui veut, ils se battent pour ça. Donc ce n'est plus la guerre de libération, c'est une guerre pour tuer les gens.

A – Oui, j'ai compris.

[...]

M – Donc, vous avez un intérêt, que vous avez dit, sur les bananiers et leur importance économique.

A – Oui, oui, oui.

M – L'importance économique est très très grande dans la région, en tous cas. Un homme qui n'avait pas la bananeraie ne pouvait pas payer les frais scolaires des enfants! Mais si sa bananeraie est productrice, par exemple par semaine il coupe les bananes, il les met à murir, et puis après il fabrique la boisson. Cette boisson est très consommée dans la région. Tous les hommes boivent. Parce que les Bashi boivent!

[Ridiamo]

A – J'ai vu ça, en fait! Mais seulement les hommes alors la consomment?

A – Les hommes boivent. Même aussi les femmes, mais ce sont les hommes qui ont beaucoup de temps à boire. C'est devenu même un phénomène aussi mauvais, parce que les hommes se sont mis à boire toute la journée. Les femmes seulement vont au champ, et au retour elles amènent le récolte, elles préparent ça, à l'absence toujours des hommes. Les hommes, qui sont assis, en train de siroter et boire! [Ride]

A – Alors c'est vrai ça!

M – C'est ça le problème qui s'est passé, le côté Katana ici, c'est difficile de voir un homme dans le champ, avec sa femme! Les hommes se sont soustraits de la production journalière et ils se sont mis à se donner à l'alcool. Et ça aussi réduit la production alimentaire. C'est aussi un des facteurs de la malnutrition. Dans les régions où les hommes ne travaillent plus ça a créé cette conséquence là.

A – Oui. Mais le *kasiksi* est fabriqué par les hommes ou par les femmes?

M – Bon, l'un ou l'autre! Parce que moi je connais des femmes qui faisaient du *kasiksi* leur propre affaire. Elles allaient acheter des bananes, elles les brassent, elles fabriquent du jus et puis elles font la fermentation. Et ils vont vendre.

A – Et ils vont vendre. Et dans votre famille on faisait le vin ou pas?

M – Dans ma famille je me rappelle que j'ai fabriqué moi-même aussi la bière quand j'étais encore au village!

A – Ah, vraiment! Vous vous rappelez?

M – Oui.

A – Et alors, vous pouvez me raconter comment il se passe?

M – Comment on fabriquait?

A – Oui.

M – Bon, les bananes sont coupées, des bananes déjà adultes, on voit que c'est déjà prêt.

A – Et ce sont les bananes de cuisine?

M – Les bananes, non, les bananes pour la fabrication de la bière.

A – Elles sont une espèce particulière?

M – Oui, oui, c'est une espèce particulière.

A – Elle s'appelle comment?

M – On les appelait *mujocho*.

A – *Mujocho*, oui.

M – *Mujocho*.

A – Et les plantains sont différents?

M – Les plantains c'est... il y a la banane plantain, il y a aussi la banane qu'on cuit, qu'on appelle *kisamunyu*.

A – *Kisa*?

M – *Kisamunyu*.

A – *Kisamunyu*.

M – Eh.

A – Attends, que j'écris, alors. Les *mujocho* ce sont les bananes pour le vin de banane. *Kisamunyu*?

M – *Kisamunyu* c'est spécifique pour la cuisine, on doit cuire ça.

A – Oui. Mais, pour la cuisine, donc ce sont les bananes plantains ou d'autres?

M – Les bananes plantains sont aussi pour la cuisine.

A – Eh. Mais les *kisamunyu* ne sont pas plantains alors?

M – Non, non. Donc il y a deux variétés qu'on avait pour cuire, pour manger: les *kisamunyu* et les *musheba*.

A – Et les ?

M – *Musheba*.

A – *Musheba*.

[Gli mostro la trascrizione chiedendogli se è corretta]

A – Et les *musheba* ce sont?

M – C'est ça la banane plantain.

A – Ah, voilà. Toujours pour cuire.

M – Mhm.

A – Et après alors, la *mujocho*...

M – *Mujocho gwama guizi*, donc la banane là, qui avait une sève un peu amère, quoi.

A – Ah, ok. Et c'est ça qu'on utilisait pour fabriquer...

M – Sauf, en période de famine on recourait à ça parce que on pouvait cuire ça aussi et manger. En période de disette, pendant les grandes famines, on recourait à la bananeraie, comme il n'y a plus d'autres vivres. Et on mange ça, on fait cuire ça.

A – Oui. Mais alors la bananeraie qu'il y avait dans chaque maison c'était de *mujocho*, de *musheba*...?

M – C'est de *mujocho*, surtout. Les hommes tenaient absolument à faire les plantations pour la bière! Et ils disaient non, eux, ils avaient beaucoup de préjugés sur les *kisamunyu* là-bas. Il y a des Bashi qui ne mangeaient pas les *kisamunyu*.

A – Ah, vraiment?

M – Oui. Ça ne se mangeait pas. Dans la région ici je sais que les Bashi traditionnels mangeaient rarement les *kisamunyu*.

A – Ah, ok! Donc c'était les *mujocho* et les *musheba* aussi, pour manger, alors?

M – Mhm. Il y a des fois, quand il y avait famine, j'ai vu ça, on séchait la banane là un peu amère pour la boisson, on l'épluchait et puis on fait sécher un peu, puis alors on peut cuire et on peut manger ça avec les haricots et on peut manger avec le lait tout ça.

A – Ah, voilà.

M – Dans la région ici du nord, à Katana, il arrive que cette même banane pour la bière, il arrivait qu'on mélange les haricots et on essaye de fabriquer une sorte de mélange de haricots et de bananes, qu'on appelle *cifukama*.

A – Et c'est toujours une boisson alors?

M – C'est pour manger.

A – Ah, pour manger! *Cifukama*.

M – Oui. *Cifukama* c'est issu de bananes *mujocho*...

A – Plus haricots.

M – Plus haricots. Et ça c'est surtout une nourriture d'Idjwi.

A – Aha, ok.

M – Idjwi, Katana... le bord du lac ici. Et les Bashi qui vivent au bord du lac ici, ils mangent ça. Mais dans le reste du Bushi, bon, la banane n'était pas pour manger, sauf la banane plantain qu'on peut griller. Et la banane, ehm... la banane là pour la nourriture, donc, *kisamunyu*, pour manger, on mange ça.

A – Ah, oui, oui, oui, oui.

M – On continue à manger et à acheter ça au marché.

A – Oui. Et donc, vous me disiez de la fabrication de la bière.

M – Oui, la fabrication de la bière, on coupait la banane, encore verte, on met ça sur... au dessus du feu il y avait une sorte d'étagère dans la maison.

A – Ah!

M – Il faut voir aussi la composition de la maison du Bushi. On mettait du bois de la cuisine, les morceaux de bois qu'on a sorti de la forêt. En coupant le bois on avait des *mibeza*, donc des morceaux de bois bien coupés et qu'on a fendu avec la hache.

A – *Mibeza*?

M – Mhm. On mettait ça au dessus. Si vous allez d'ailleurs dans les plantations actuelles d'eucalyptus vous trouvez les gens en train de faire le bois, de feindre le bois. On met au dessus là, là où, tu vois, il y a le foyer dans la maison. Il y avait un foyer où on allumait le feu et au dessus on mettait une sorte d'étagère. C'est là qu'on mettait le bois et c'est là qu'on mettait aussi les bananes à mûrir. On les laissait murir pendant je crois 5 à 6 jours.

A – 5 à 6 jours. Déjà coupées, alors?

M – Déjà coupées. Donc on voit qu'il est déjà prêt à mûrir. On le coupe, le régime, on le met au dessus du feu, là, dans la maison, 3, 4, 5, 6, même 10 régimes! 10 régimes... Et puis, selon que la bananeraie était capable d'en fournir, on les mettait là, et en moins d'une semaine, le plus vite possible, c'était après 4 jours. Mais une semaine après, comme on allume le feu, ça mûrissait. Et on le fait descendre. Les enfants peuvent manger les bananes, ils goutent la banane mûre. Et celui qui veut, il peut manger. Mais on va les éplucher et on met dans le vase. Il y a un vase en bois que l'on fabriquait et où on mettait l'eau et les bananes épluchées.

A – C'est... Quel est le nom du...?

M – Le nom de cet instrument c'est *mukenzi*.

A – *Mukenzi*. Oui, c'est comme une pirogue, n'est-ce pas?

M – Oui, c'est comme une pirogue. On coupait le ficus et on le vidait, le tronc, on vide un peu de tout ce qu'il y a dedans, on laisse, et c'est comme une pirogue, oui.

A – Ah, donc le *mukenzi* c'était de ficus?

M – Oui, c'était principalement fabriqué à partir d'un tronc, d'un tronc de ficus.

A – Pas d'eucalyptus, alors?

M – Non, l'eucalyptus ne peut pas.

A – Ah, ok. Oui, et alors...

M – Et alors on met l'eau, on coupe des feuilles, des herbes, des herbes spécifiques qui poussent dans la savane.

A – Et qui s'appellent comment?

M – *Bukere*.

A – *Bukere*.

M – C'est ce qu'on utilisait aussi pour faire les matelas à l'intérieur de la maison. On s'asseyait dessous.

A – Oui, et pourquoi c'est cette herbe?

M – Cette herbe est un peu, ce n'est pas des feuilles larges, ce sont des feuilles très fines, comme du fil, et on pouvait alors malaxer, brasser l'eau et les bananes mélangées. On y mettait cette herbe là pour essayer de récupérer la chair de la banane, qui ne va pas disparaître. Et puis le sucre, ou disons le jus qui sort de la banane reste à coté avec l'eau mélangé. Le reste de la chair de banane, ça se colle à ces herbes là.

A – Ah!

M – Oui.

A – Maintenant j'ai compris! Oui, ok.

M – On essaye de brasser, on va faire un filtrage, parce qu'il y a quand même du jus qui n'est pas bien filtré, qui va sortir des ce vase là. On va filtrer et on met dans laalebasse. Il y a le jus de première qualité, qui va sortir après avoir brassé comme ça avec un peu d'eau. Mais on va augmenter après de l'eau pour terminer l'opération, et ça va

produire un jus qui n'est pas de première qualité, et on va mélanger le tout. On va mettre dans le vase, le vase encore sur l'étalage là de bois, le bois de cuisine, le bois à chauffer. On l'étalait là-bas, mais on y met de la levure de sorgho.

A – Aha. Mais la levure c'était... Comment se fait la levure à partir du sorgho?

M – Le sorgho, il y avait deux sortes de levure. Soit le sorgho qu'on a moulu sur la meule. Il y avait une pierre sur laquelle on moulait le sorgho et le grain. On peut moudre le sorgho, pas trop finement, on le laisse quand même, il est quand même moulu, mais pas de manière fine. C'est pas de la farine pour manger, pour faire la pâte, mais c'est de sorgho qu'on va mettre là pour fermenter le jus de banane qui devient le *kasiksi*. Qui devient le *kasiksi*, qui devient le *kabamba*... Parce qu'il y avait plusieurs sortes de *kasiksi*!

A – Vraiment? *Kabamba* c'est quoi alors?

M – Le *kabamba* c'était une bière fabriquée, mais qui avait beaucoup plus d'alcool que le *kasiksi* ordinaire. Le *kabamba*. Et le nom du *kabamba* ca vient de la localité où on faisait ça, à Katana.

A – À Katana. Ah, ok.

M – Même jusque récemment ici il y avait des camions qui allaient acheter des bidons de *kabamba*!

A – Vraiment?

M – Là-bas, pour vendre ici à Bukavu. Les gens les soirs ils ont tous des gobelets en bois pour en prendre.

A – Oui.

M – Vous avez vu un gobelet hier chez...

A – *Papa Konda*.

M – *Papa Konda*.

A – Oui. Mais alors, pardon, donc, le *kabamba* fermente plus que le *kasiksi*?

M – Oui, je crois qu'on y mettait beaucoup plus de sorgho, hein? Je crois. Parce qu'ici dans la région le sorgho c'était pour la nourriture. Il arrivait qu'on n'utilise pas beaucoup de sorgho pour ne pas le gaspiller. Et il y en a même qui mettaient les... tu vois l'épi de sorgho? Il y a des choses qui restent quand le grain est sorti.

[...]

M – Oui, la gaine du grain.

A – Voilà!

M – On utilisait cette gaine qui couvre le grain du sorgho pour mettre dans la, pour fermenter la bière.

A – Oui. Et combien de temps, combien de jours elle devait fermenter pour être prête?

M – En tous cas deux nuits c'est déjà beaucoup.

A – Ah, deux nuits!

M – Oui.

A – Ah!

M – Mais une nuit pour le *kasiksi* c'était suffisant.

A – Ah, donc c'était vite!

M – Oui, c'était vite fait. Et on consommait ca très, très vite.

A – Oui. Et peut être dans le passé on ne le vendait pas?

M – Mhm?

A – On le vendait toujours?

M – Oui, on le vendait en bouteille! On vendait dans des bouteilles. Moins d'un litre, comme la bouteille de Primus. C'était la mesure d'ailleurs pour vendre.

A – Ah!

M – La bouteille de Primus est de 62 cl, on vendait ca dans des bouteilles vides, dans des bouteilles qui ne contiennent plus la Primus. On y vendait et un homme pouvait consommer deux trois quatre cinq bouteilles sans se sentir vraiment...

A – [Con voce stupita] Quoi!

M – Sans être ivre!

A – Oui!

M – Au fur et à mesure que l'économie a diminué, les gens ont commencé à trop diluer le *kasiksi*, parce qu'il conte que s'il a quatre bidons, c'est de l'argent ! Lorsqu'il prépare ça, il met beaucoup plus d'eau et il voit que la quantité augmente.

A – Oui, c'est pour ça.

M – Donc ca n'a plus beaucoup d'effets. Mais les gens consomment maintenant beaucoup, au lieu de consommer peu, ils passent beaucoup de temps à consommer sans être ivres.

A – Oui, oui, oui, j'ai compris.

M – On a dilué la qualité et ce n'était plus la même qu'avant. Parce que dans les temps même ceux qui voulaient faire de *kasiksi* pour consommer avec leurs amis, pendant la fête, ils faisaient eux-mêmes! Sans engager les gens qui ont l'esprit commercial. Ils fabriquent de qualité et ils vont servir ça à leurs invités d'honneur.

A – Ah, voilà. Et on parle de quoi, en buvant le *kasiksi*? De n'importe quoi, ou...?

M – Pendant la consommation? Oh, c'est tous les sujets d'actualité, c'est le bavardage! Vous sentez que dans la maison on est en train de consommer ça, c'est vraiment beaucoup de bavardage. Et au fur et à mesure qu'on devient ivres... [Ridiamo] Il peut même y avoir des bagarres! [Ridiamo ancora]

A – Ah, oui, j'y crois!

M – Bagarres entre les voisins, entre les habitants, après avoir consommé!

A – Ah, oui, oui!

M – C'est ça la fabrication de la boisson.

A – Merci.

M – Mais il y a des endroits où on fabriquait autrement. Bon, il y a des gens qui brassaient avec les mains, mais on me dit qu'il y a aussi des endroits où l'on se lavait les pieds et on commence à fabriquer le *kasiksi*.

[...]

A – Et donc toujours avec le *bukere* ou...?

M – Oui, le *bukere*, les herbes.

A – Et la partie de la banane qui se colle avec le *bukere*, on la jette?

M – On en fait comme des petits ou des grandes boules là, lorsqu'on est en train de beaucoup presser, pour que le reste du jus descende, on fait sous forme de boules et on met à côté. Vous pouviez trouver ça dans la bananeraie, jeté comme de fertilisant, et ça se décomposait là-bas.

A – Ah, voilà, ok. Et la bananeraie servait... Alors, quand vous me parlez de bananeraie, ehm... alors, il y avait les bananes sûrement à consommer, mais à quoi servait encore la bananeraie? Il y avait d'autres utilisations?

M – Oui, il y avait d'autres... Les écorces de bananier servaient à la construction, construction des cases. Parce qu'on a quitté la hutte! Parce que la hutte traditionnelle était couverte d'herbes seulement, et de chaume. Au fur et à mesure, on a introduit la case. La case, il y a un toit comme ça, une case rectangulaire, ou bien une case ronde.

A – Oui.

M – Bon, sur la case ronde, on mettait au dessus des herbes. Mais sur la case rectangulaire, vous pouvez la trouver encore du côté de Katana ou dans les villages, on mettait au dessous, sur le toit, le toit à deux pans, on mettait des écorces de banane. Tu vois que le bananier a une tige entourée de gaines.

A – Oui, aha.

M – Lorsque ça a séché, on coupe et on peut éteindre sur le toit. Ou bien on le fait sous forme de tuile, on le met comme ça et l'autre qui est au dessous s'imbrique au dessus de l'autre, et l'eau peut couler au dessous, sans entrer dans l'habitation. Le bananier, c'est les tiges de bananiers déjà secs.

A – Déjà secs, oui.

M – Il arrive que ça se... Nous avons un bananier ici, hein! On peut voir comment il est.

A – Ah! Après vous me montrez alors.

M – Oui, je peux vous montrer ça, il y a un bananier ici.

A – Oui! On va voir!

M – C'est ça, ça servait à ça.

A – Oui. Mais pardon, je n'ai pas compris. Vous m'avez dit que avant il y avait la hutte, et après le case.

M – La hutte, ça existe encore, il y a des gens qui fabriquent des habitations.

A – Et c'est le *musongya*?

M – *Musonge*.

A – *Musonge*. Alors, le *musonge* c'est ronde ou...?

M – C'est vraiment ovale. Il y a un sommet qui va vers le sol comme ça. C'est comme une voute. [La disegna sul mio quaderno] Voilà. C'est exactement ça. Et l'entrée est ici. Partout ici c'est des herbes, c'est habillé d'herbes.

A – Oui.

M – De haut jusqu'en bas.

A – Oui. Et les herbes ce sont toujours les *bukere*?

M – Oui. Il y avait une herbe plus longue, une herbe qu'on retrouve dans la savane, qui peut être plus longue. Là où il y a la savane est plus longue. Il arrive qu'on passe là dedans et on ne peut pas vous voire! Les herbes plus hautes. On allait couper des herbes plus hautes et on couvrait avec.

A – Donc on les mettait d'ici jusqu'à la fin? [Segnando sul foglio dalla cima verso terra]

M – Jusqu'à la fin. Il y avait une technique de les disposer aussi, hein! Il y avait une technique de fabriquer ça, et puis on le fait coucher sur... sur la hutte, progressivement.

A – Et ici il y a de bois ? [Indicando la cima]

M – Oui, ici c’est là où tous les arbres qu’on a utilisé vont se retrouver ici.

A – Donc c’est comme ça un peu la structure intérieure? [Disegnando i pali interni che si incontrano in alto]

M – Oui, oui.

A – C’est comme ça?

M – C’est ça.

A – Et le case, que vous m’avez dit, rectangulaire, ou ronde, c’est? La différence?

M – Le case rectangulaire c’est ce qu’on appelle *banda*.

A – Ah.

M – *Banda*, donc ce n’est plus une *musonge*.

A – Et la différence?

M – La différence est que on doit vraiment faire une forme rectangulaire, tout autour on y met des sticks, des sticks qu’on a planté sur le périmètre, et à un niveau on arrête, on fait les poutres au dessus aussi, et on fait, on met la charpente.

A – La charpente c’est?

M – Oui, la charpente en bois, aussi. Il y a au coin des piliers, des piliers, quatre piliers aux coins. Dans chaque mur on met encore d’autres sticks, et puis à la fin on met une latte pour réunir tous les poutres, le périmètre, quatre lattes, quatre sticks pour quatre lattes, oui. Et puis, au milieu de la case il y a un pilier principal qui va jusqu’au dessus. Et sur ce pilier là on va construire une sorte de charpente.

A – Avec alors les écorces de bananier?

M – Non, non, il y a une charpente qu’on va construire et on peut tresser les petites lattes qui vont être ajoutées, au milieu, on va tresser. Après avoir tressé la charpente, c’est là où l’on va mettre les herbes, les herbes ou bien les feuilles là de bananier sec.

A – Ah, voilà, et donc ça devient comme ça.

M – Oui, c’est ça.

A – Ou bien ronde, elle peut être même ronde?

M – Oui, elle peut être ronde, et elle peut être aussi au dessous... Donc on va mettre un pilier ici qui soutien ça et ici... et après les murs sont construits.

A – Mhm, oui.

M – J’avais moi-même construit ma propre case comme jeune.

A – Vraiment?

M – Chez moi.

A – *Banda* ou *musonge*?

M – *Banda*. *Musonge* c’est pour les papas, hein! Qui connaissent mieux, depuis longtemps! D’ailleurs ils ne construisaient pas eux-mêmes, ils appelaient les autres à venir, les habitants du village. «Venez m’aider, je vais construire ma maison!». Ils réservent une calebasse de bière, ils vont boire ensemble pendant qu’ils construisent. Les uns font les murs, les autres vont chercher les herbes, beaucoup de quantité d’herbes, hein! Et à la fin de la journée ils auront terminé.

A – Wow, dans une journée!

M – Dans une journée...

A – La maison est prête.

M – La maison est prête.

A – Et ce sont seulement les hommes qui la construisent ou...?

M – Oui, les hommes, oui. Les femmes, elles pouvaient aider juste à transporter, mais ce sont les hommes qui s’appelaient entre eux pour dire : «Allons construire la case de tel!».

A – Oui.

M – La solidarité était là.

A – Oui, wow. Et donc votre maison était comme ça?

M – J’avais d’abord construit comme ça, ensuite j’ai construit une case rectangulaire.

A – Mhm.

M – Oui... une case rectangulaire, et c’est ça...

A – Ah... Mais pas alors avec la tôle, comment ils font maintenant?

M – La tôle a remplacé les herbes ou les écorces, mais c’est toujours la même structure. C’est-à-dire que vous avez une case comme ça [abbassa la voce mentre disegna], vous mettez le toit, et... donc, c’est à quatre dimensions.

A – Oui, oui, oui.

M – Alors les tôles peuvent aller l’un à côté de l’autre, au dessus on mettait une poutre transversale...

A – Et voilà.

M – Et voilà. Avec les arbres, avec le bambou...

A – Aha.

M – Le bambou c’est pour maintenant relier les murs, les sticks du mur entre eux.

A – Pour relier les sticks du mur?

M – Oui. Vous avez des sticks que vous avez utilisés dans un mur.

A – Et dans quel bois?

M – Le bois de forêt. Maintenant vous cherchez le bambou, vous le déchirez, vous le divisez. Ça vous donne des petites lattes, comme des planchettes, pour relier là.

A – Ah! J’ai compris.

M – Soit si vous avez des clous, vous reliez les tiges verticales avec les lattes transversales, horizontales.

A – Oui, oui, oui.

M – Avec des clous, ou bien une corde. Ça c’est pour préparer maintenant à badigeonner avec de la boue. Les murs sont faits en boue.

A – Mais la boue, alors, on met de l’eau avec la boue?

M – Oui, il faut malaxer la boue. Malaxer la boue avec de l’eau, la terre avec de l’eau, ça vous donne une boue que vous mettez dans les murs, et ça donne l’épaisseur des murs. Vous essayez de bien égaliser, et si vous voulez, si vous avez le temps, cherchez de la chaux et vous essayez de mettre la couleur!

A – Ah!

M – C’est blanche, la chaux est blanche.

A – Oui, oui, oui!

M – Il y a de la terre aussi, de l’argile rouge. Vous pouvez toujours mettre et ça devient très belle!

A – C’est beau ça!

[Ridiamo]

A – Oui!

M – Il y en a qui dessine là-dessus, parce que c’est vraiment lisse, maintenant à l’intérieur. On peut dessiner, écrire sur ces murs. C’est un peu moderne. Et c’est frais, là dedans il y a la fraîcheur! Le soleil n’arrive pas, parce que l’herbe là au dessous ça annule la chaleur.

A – Protège.

M – Il y a pas de chaleur que vous sentez lorsque vous êtes dans la case.

A – Et il ne pleut pas dedans?

M – Il ne pleut pas dedans, sauf quand ça commence à se détruire, il faut renouveler, il faut renouveler la couverture, surtout les herbes. Ça pouvait faire une saison, mais la saison suivante il faut voir si ça ne commence pas à s’abîmer, alors vous remplacez.

A – Oui, oui, j’ai compris. Et, pardon...

M – La case! C’est ça.

A – Oui. Merci! Mais, et vous me disiez avant, vous m’avez dit: «Il faut connaître la maison», pour me dire de l’étager sur le feu. L’étager sur le feu, il a un nom en mashi?

M – Ça s’appelle *lurhalo*.

A – *Lurhalo*.

[Lo trascrive sul quaderno]

M – *Lurhalo* c’est au dessus du feu. La construction qu’on faisait au dessus du feu, c’était juste un morceau de bois en stick qu’on faisait dans le sens comme ça, et puis on fait de l’axe transversale, c’est tout. Pour que lorsque vous montez là-dessous, vous ne puissiez pas tomber. C’est comme le plafond. Oui, on peut appeler ça plafond.

A – Et le feu dans la maison était libre ou il y avait... je sais pas, l’endroit où il y avait le feu c’était comment?

M – C’est à deux endroits, hein! Vous savez comment on arrangeait l’intérieur de la maison, de la hutte, de la case?

A – Non.

M – Ça c’est une autre histoire! Mais il y a le foyer pour la cuisine, si c’est la case principale réservée à la maman pour la famille. Il y a le foyer, là où on va mettre le foyer pour cuire. Et le foyer était constitué de trois pierres, trois pierres différentes sur lesquelles on pouvait mettre la casserole.

A – Ah, c’était trois pierres.

M – Trois pierres disposées et à l’intérieur on introduit le feu. Au milieu de ces trois pierres on peut allumer le feu et on cuit les aliments. Ça c’est la partie de la maison qui était plus loin de l’entrée. Bon, quand vous entrez, vous entrez dans ce qu’on peut appeler le salon. Ce n’est pas séparé du reste! Déjà dès l’extérieur, vous voyez le reste de la maison. Mais c’est divisé de manière à ce que là où vous arrivez, c’est couvert de feuilles, on l’appelait *bululi*.

A – *Bululi*.

M – *Bululi*. Les enfants pouvaient s’asseoir sur les herbes là qui y sont étalées. Les mêmes herbes qu’on utilise pour fabriquer le *kasiksi*. On étalait ça et ce sont les filles qui allaient couper ça. Elles avaient un couteau, elles peuvent couper facilement. C’est une sorte de pelouse, mais qui pousse beaucoup plus loin. On coupait, et on étalait dans la maison, la partie qui est destinée pour s’asseoir.

A – Aha. Donc près de la porte?

M – Oui, juste après avoir franchi la porte il y a déjà de *bululi*. Et le *bululi* est séparé maintenant du foyer par deux grosses tiges. Des tiges. Enfaite il y a une grosse tige ici principale qui était plus grande, où pouvait s’asseoir le papa. Il y avait un arbre coupé, les herbes sont là, limitées par ces deux grosses tiges.

[Mentre parla, M disegna sul quaderno]

A – Ah, donc c’est une tige en horizontal?

M – Oui.

A – Ah, ok!

M – Une tige... [La sta disegnando]

A – Et elle s’appelait comment?

M – [Lo scrive mentre lo pronuncia] *Murhi golwamba*. C’est un arbre pour séparer le *bululi* de là où il y a le feu. Le feu est allumé ici, avec des tiges. Quand vous êtes assis ici, les pieds sont ici. Alors, il y avait un côté où les enfants pouvaient se mettre. Eux aussi ils s’assoient là-bas et ils mettent leurs pieds, ils peuvent se réchauffer. Bon, maintenant, de l’autre côté, il y a la maman, là où elle peut s’asseoir.

A – Ah, de l’autre côté.

M – Oui. Comme ça...

A – Toujours sur une tige?

M – Il y a une tige qui est là qui sépare maintenant le feu d’ici et le feu de la cuisine.

A – Ah, parce qu’il y a deux feux alors!

M – Oui!

A – Ah!

M – Ou bien on peut même construire une sorte de petit mur ici. Mais quand vous êtes là vous pouvez voire, quand même il y a une personne qui est assise. Elle est aussi là pour surveiller le feu.

A – Et ça, pour la maman, s’appelait comment?

M – Cette partie ici s’appelait *ebusika*.

A – Ca veut dire cuisine?

M – Oui.

A – *Ebusika*.

M – Le côté où l’on fait la cuisine et qui se rapproche d’un lit qui est souvent là-bas.

A – Ah.

M – Il y a un lit là-bas, pour quand la maman fait sa cuisine peut être elle a son lit.

A – Ah, ok !

M – Mais c’est séparé de *bululi*. Il y a un mur qui sépare aussi le *bululi* et l’*ebusika*.

A – Et les autres lits?

M – Les autres lits étaient soit en face de là où les enfants s’asseyaient, derrière plutôt. Du côté où les enfants s’asseyaient il y a aussi, il peut y avoir un lit, soit pour les enfants, soit pour les visiteurs, si la maison est unique.

A – Oui.

M – Mais là, alors, au dessus du feu ici, au dessus du feu c’est là où il y a le plafond, le plafond qui peut traverser cette ligne ici. Il y a une partie donc de ce côté et une autre de ce côté.

A – Oui.

M – Il y avait un arbre ici, il y avait un stick planté ici, sur lequel on peut monter pour entrer au plafond.

A – Ah, donc c’est comme un étage!

M – Oui, c’est en haut là. Oui, c’est au dessus du feu.

A – Donc on monte sur le stick et on va sur le...

M – Oui, sur le plafond.

A – Mais on peut rester même avec les pieds sur le plafond?

M – On peut rester, oui, parce que je vous ai dit que c’était construit comme un étalage, où on étale des choses.

A – Oui, oui, oui.

M – Ça dépend de quelle qualité de produit que vous pouvez étaler là. Vous pouvez construire comme ça avec des tiges ici qui sont serrées par les tiges transversales. Donc vous pouviez marcher là.

A – Wow! Et donc c’était un endroit où on mettait les bananes, le bois...

M – Le bois et la bière qu’on veut fermenter.

A – Et la bière.

M – Le truc, le vase là en bois, dans lequel on a brassé, on le nettoie, et après l’avoir nettoyé, les bidons sont déjà, les calebasses sont déjà pleines de jus, on va les verser dans ce vase, le *mukenzi*.

A – Le *mukenzi*.

M – Voilà. *Mukenzi* c’était le vase en bois pour brasser et pour fermenter.

A – Oui.

M – Eh! On y versait, si on a produit beaucoup ça peut se remplir, si ce n'est pas beaucoup on met comme ça. Mais il était toujours conseillé de ne pas mettre en moitié. Donc, le vase en moitié rempli ce n'était pas bon.

A – Ah non?

M – Ça risquait de se casser avec la chaleur. Parce qu'on va allumer le feu pour activer pendant cette journée là...

A – Oui, pour activer la fermentation...

M – Pour activer la fermentation. Eh.

A – Wow!

[M ride]

A – Et le lait? On le mettait où?

M – Le lait ce n'est pas dans cette maison, parce que la vache a sa maison. On ne peut pas mettre dans la maison où l'on cuit la nourriture, y mettre la vache, parce que la vache occupe beaucoup d'espace et puis il y a beaucoup des choses sales, qui font l'odeur. Lorsqu'on a une vache, on avait une autre maison. Et puis il y a de ces vaches qui étaient très méchantes, très méchantes, très sévères. Ça peut basculer les enfants quand ça entre. On ne pouvait pas la mettre dans la maison habitée par les enfants, la mère et tous les autres membres de la famille.

A – Ah, donc elle avait une maison.

M – La vache a sa propre maison. Et c'est là où on a un enclos maintenant, parce que l'habitation du *mushi* ce n'est pas, c'est rare que vous aillez une seule case, une seule hutte. Une seule hutte c'est rare. Alors, ça, ça sera la hutte où la maman dort. A côté ici du *ebusika*, comme une chambre, il y a d'abord la cuisine, le foyer, et il y a aussi son lit qui peut être quelque part ici.

A – Pour la maman.

M – Mhm. Juste pendant qu'elle est assise, elle peut se lever et entrer sur son lit, qui est derrière.

A – Oui. Mais donc la maman ne dormait pas avec le papa?

M – Non, non, ce n'était pas la coutume.

A – [Stupita] Ah, non?

M – Le papa a sa propre hutte, qu'on appelle le *munene*.

A – *Munene*.

M – C'est une maison réservée au papa pour dormir, pour y recevoir son repas. S'il ne pas venu ici, on doit le mettre dans sa maison, s'il a des visiteurs il mange avec ses visiteurs. Et il a son lit.

A – Ah!

M – Bon, s'il est encore jeune, peut-être il peut cohabiter sur le même lit avec son épouse, mais la maman qui a déjà des enfants, on les laissait dormir dans la maison ici.

A – Ah, et elle s'appelle comment cette maison?

M – La maison principale, enfaite.

A – Ok, elle n'a pas un nom.

M – Mais la maison du papa c'était le *munene*. S'il a aussi, s'il tient au culte des ancêtres, ou s'il veut avoir une sorte de véranda où il peut se mettre à travailler pendant la journée, il y avait une autre petite maison là qu'on appelait *ngombe*.

A – *Ngombe*! Pour le culte des ancêtres aussi?

M – Oui, quelque fois.

A – C'était séparé de...

M – C'est là, c'est là qu'il pouvait appeler les ancêtres, les ancêtres familiaux surtout.

A – Ah... donc une autre maison.

M – C'est beaucoup plus vers l'entrée principale. L'autre maison c'est le *munene* pour le papa.

[Lo fermo per chiedergli come si scrive la parola *ngombe*]

M – C'était juste, ça n'avait pas de pièces, juste une seule pièce où on peut mettre juste le foyer, entouré de l'endroit où on s'assoit, ici ou là. Les enfants peuvent y jouer, y rester la journée, allumer le feu... Il y avait aussi le plafond, un petit plafond juste pour y mettre le bois qu'on peut utiliser. C'est ça. Et alors on avait une maison pour les visiteurs ou pour les enfants qui ont déjà l'âge. Ils avaient aussi leur hutte.

A – Ah, une autre hutte.

M – Les filles et les garçons dans la même hutte, ou les filles à part, les filles déjà âgées.

A – Oui. Oui, donc ça dépendait de la famille...

M – Mais il y a des filles qui avaient un lit dans la maison de leur mère.

A – Mais les enfants jamais dans la maison du père?

M – Non. Parce que maintenant, quand la maman veut rencontrer le papa pour l'intimité, c'est dans sa case qu'elle ira le rencontrer.

A – Ah, dans la case du papa.

M – Oui. Ou bien c'est lui qui va visiter sa femme. S'il n'y a pas d'enfants.

A – Oui. Oui.

[M scoppia a ridere]

M – C'est très discret!

A – En fait, oui, c'est très discret. Wow, super.

M – Lorsque les enfants sont déjà endormis, la maman peut se lever et entrer dans la maison, la hutte de son mari. Mais rarement, elle n'y passera pas la nuit, elle doit revenir dans son lit.

A – Ah, oui.

M – Et si c'est le papa qui a visité, lui aussi n'y passera pas la nuit ici. Surement qu'il va rentrer dans sa hutte, si c'est le matin, s'il a tardé à partir, il peut retourner dans sa case. Et ça, ça faisait la méthode naturelle d'espacement des naissances.

A – De?

M – Espacement des naissances, *planning* familial.

A – Oui. Ah, c'est parce que alors il y avait... Pourquoi vous dites, vous disiez la méthode naturelle?

M – Méthode naturelle, c'est-à-dire que le papa ne pourra visiter sa femme ou sa femme viendra certainement pendant la période de fertilité, à cette période.

A – Ah, oui, oui, j'ai compris. Donc, on reste séparés, et dans des périodes...

M – Dans des périodes...

A – Voilà.

M – Quand c'est nécessaire on se rencontre.

A – Oui, oui.

M – [Ride] Et le papa qui a plusieurs femmes, certainement, il aura plusieurs maisons. Mais lui, il a sa propre case. S'il a plusieurs femmes, la plus jeune se rapproche de lui de temps en temps. Elle peut passer la nuit peut-être à côté de lui.

A – Oui.

M – La plus jeune.

A – La plus jeune.

M – Celle qui est déjà mariée, qui a déjà des enfants, la maman, la mère de famille, elle était dans sa case, et furtivement, bon...

A – Oui, oui. Ah, j'ai compris! Et, écoutez-moi, autour des maisons il y a aussi... Ah, bon, il y a la maison aussi pour les animaux...

M – Oui.

A – Elle a un nom ou pas?

M – *Irhuli*.

A – *Irhuli*?

M – Eh.

[Trascrivo la parola]

M – C'est là où on a les vaches.

A – On a les vaches.

M – La vache. La vache, parce que si c'est plusieurs, c'est rare qu'elles soient ensemble. Mais la vache principale qui donne du lait, c'est elle qui intéresse, parce que là on viendra à traire le lait et on va le conserver.

A – Ah! Et alors, la vache laitière, on la laisse seule dans une maison?

M – Oui. Si elle a un veau, peut-être le veau peut être à côté, on le laisse pour têter...

A – Mhm. Et donc on laisse ici le lait pour devenir *mashanza*?

M – Oui, oui, on conserve le lait là-bas, il y a tout ce qu'il faut pour conserver, ou recueillir le lait, ou le consommer. Ça se trouvait là-bas, dans *irhuli*, dans la maison.

A – Et autour il y a la célèbre clôture.

M – Oui, oui. Il y a la clôture.

A – Eh. Parce que la clôture est importante, n'est-ce pas ?

M – Oui, oui, il y a la clôture, soit en végétaux, soit en sticks plantés et tressés avec les roseaux. Il y a une clôture en roseaux, roseaux secs qu'on a tressés, ou bien le bambou. À l'époque le bambou était encore... chez les notables, chez le *Mwami* on aura un enclos respectable, construit de manière respectable. Alors l'enclos était fait d'euphorbe.

A – D'euphorbe. Mais, pardon, alors les roseaux ce sont quoi? Ce sont des plantes? Je ne connais pas le mot, pardon.

M – Ce sont des plantes comme le bambou.

[Trascrivo le parole]

M – C'est ça. Lorsque l'eucalyptus, non, lorsqu'on a introduit le cyprès, le cyprès a commencé à faire l'enclos aussi.

A – Ah. Mais, alors, *bihari*.

M – *Bihari*, c'est ça les euphorbes.

A – C'est l'euphorbe, *bihari*. Et les roseaux?

M – Les roseaux, *bibingu*.

A – *Bibingu*.

M – Eh. C’est souvent une plante pour le fourrage. C’est pour le fourrage, mais c’est plus haut. Je me rappelle que si on coupe les roseaux ils repoussent et ça vous donnent de bon fourrage.

A – Ah! Pour les vaches.

M – Ces plantes là qui donnent le fourrage, mais il y a même des fois où on peut aussi la traiter industriellement pour donner...

A – Le fourrage.

M – Oui, c’est une plante pour le fourrage, le *bibingu*, mais pour la construction aussi.

A – Oui. Et donc c’est important avoir une belle clôture de la maison?

M – Oui, il faut avoir une clôture! Rarement j’ai vu des maisons comme ça, une habitation comme ça, en l’air, laissée comme ça! Chez nous il y avait toujours le souci, et peut-être même une porte d’entrée. Lorsque c’est tressé, en roseaux, on fabrique aussi une petite porte soit en bois, soit en roseaux, qui peut serrer l’entrée. C’est ça, c’est...

A – Vous connaissez beaucoup de choses!

M – Non, mais c’est chez nous, moi j’ai vécu au village!

A – Oui. Mais vous me racontez bien les choses.

M – Je suis venu en ville quand j’avais déjà peut-être 18 ans, quand j’approchais 18 ans.

A – Mhm. Et pardon, je vous demande seulement la dernière chose, après je vous laisse, et merci, merci, merci. Mais alors, l’espace entre les maisons et la clôture, c’est important ou pas? C’est... Je sais pas, par exemple, pour enterrer les...

M – L’espace... bon, c’est autour de la... par exemple, on enterrera autour de la maison, ici, s’il y a quelqu’un qui meurt.

A – Dans cette maison?

M – Tout autour.

A – Ah, tout autour.

M – Tout autour. Parce que les huttes ou les maisons sont espacées. C’était rare qu’une maison se rapproche directement de l’autre, très serrées non, il y avait de l’espace suffisant.

A – Oui. Et on enterre et on met quelque chose, ou on enterre et c’est...?

M – Bon, moi je suis de la nouvelle génération, dans la vieille génération je ne sais pas comment ça se faisait.

A – Mhm. Mais en tous cas on enterrait ici.

M – On enterre, on met la terre seulement.

A – Et comment s’appelle le lieu où il y a les morts? Il y a un nom?

M – Bon, le mot est en swahili, plus swahili que *mashi*, *kaburi*.

A – *Kaburi*.

M – Ah, ou *enshinda*, voilà! *Enshinda*, c’est ça le mot en *mashi*.

A – C’est?

M – *Enshinda*.

[Lo trascrivo mentre M mi fa lo spelling]

A – Et ça veut dire quoi?

M – Le tombeau.

A – Tombeau.

M – *Enshinda yafoulani*. «Ça c’est le tombeau de tel», on peut dire ainsi. «Nous avons mis le tombeau de tel ici», *enshinda yagi*.

A – *Yagi* c’est un nom?

M – C’est possessif. On peut dire «C’est son tombeau ici».

A – Oui, oui. Et on fait quelque chose dans cet espace?

M – Non, à l’époque non, on nous interdisait, il ne faut pas passer au dessus, donc ça reste vraiment...

A – C’est interdit.

M – C’est interdit de marcher au dessous. Même s’il y a longtemps! Il y a des signes peut-être au dessus, mais c’était rarement qu’on plantait des arbres.

A – Et donc il n’y a pas de clôture, mais on ne peut pas marcher au dessous, même si il rassemble...

M – Chacun est averti! Et vous trouverez que ce n’est pas fréquenté par les pieds des gens. Il y a l’endroit où l’on passait, et à l’intérieur les filles pouvaient balayer la cour. Il y a la cour, hein. Le reste de l’intérieur c’est la cour, mais il y a la possibilité de faire des petits enclos internes. Pour quitter ici et entrer là bas vous pouvez franchir une porte. Lorsqu’on est encore plus soigneux, on met encore un autre petit enclos, on franchit une porte et on entre. Surtout la maison du papa, elle était respectée! Si on ne vous a pas appelé là-bas, on ne vient pas! Si le papa vous a appelé, vous vous pouvez aller, avec politesse, vous entrez là-bas. S’il a du lait à vous servir, s’il est gentil, il vous sert. [Ride e rido con lui] Les *Bashi* sont très discrets!

A – C’est vrai ça.

M – Ils sont très discret! En matière de servir les visiteurs, on ne pouvait pas les servir comme ça, au milieu de tout le monde. Alors qu’on les respecte, on dit «Non, venez ici!». Vous mettez le visiteur là-bas, vous le faites asseoir, on

vous apporte à manger là-bas, on chasse les enfants : «Il ne faut pas gêner notre visiteur!». Vous mangez calmement, avec respect.

A – Et c'est ça. Wow. Et la court, elle s'appelle comment? L'espace.

M – L'espace ici s'appelle *lugo*. *Lugo*, eh, non, non, ça c'est le *kinyarwanda*. C'est... [Ci pensa ma non lo ricorda]

A – Bon, il n'y a pas de problèmes. Et les champs sont à l'extérieur?

M – Les champs, et surtout d'abord la bananeraie, c'est à la sortie là, à la sortie principale de l'enclos, à l'entrée, vous verrez la bananeraie là-bas. Et la bananeraie que le chemin peut traverser, le chemin qui va vers l'extérieur, ou bien c'est peut-être ailleurs, mais la bananeraie est là, toute prête de la maison. Parce que quand vous avez des choses à jeter, c'est dans la bananeraie.

A – Ah, vraiment!

M – Mais oui! Quand vous avez balayé la cour, la saleté que vous avez balayée, directement...

A – Dans la bananeraie.

M – C'est dans la bananeraie. Ça devient aussi un fertilisant. À l'époque on n'avait pas encore les, les, comment on appelle ça, les poubelles où on jette la saleté. Mais on jetait tout là dans la bananeraie. Et la bananeraie était très entretenue. Il ne fallait pas qu'il y ait des herbes en désordre dans la bananeraie pour celui qui sait que sa bananeraie a besoin d'être entretenue. Le papa régulièrement passait pour couper les herbes sèches là, les feuilles sèches, pour couper aussi les fleurs. Quand la bananeraie produit déjà une fleur, un régime, il y a des façons de couper les fleurs, là.

A – Oui. Avec la serpette?

M – Oui, avec la serpette.

A – Et on les laissait tomber alors sur le sol...

M – Avec la serpette. La serpette servait aussi à couper les herbes qui commencent à jaunir et à flétrir. Il coupe les feuilles là. Ça tombe et dans la bananeraie il y avait souvent un lit, un lit de ces feuilles là, un lit sec sur lequel vous pouviez marcher comme sur un matelas. Et quand ça pourrissait, ça devient un engrais pour la bananeraie.

A – Ah, voilà, wow.

M – C'était un travail souvent fait par le papa.

A – Ah, vous voyez, il faisait quelque chose alors ce papa!

M – Oui, il faisait, il tenait beaucoup à sa bananeraie. Lorsqu'il sait qu'il aura beaucoup d'invités, quand il va fabriquer le *kasiksi*, il y a beaucoup de gens qui vont venir, qu'on appelle *kudumba*.

A – *Kudumba*?

M – Eh.

A – C'est quoi?

M – *Kudumba* c'est venir demander. Lorsqu'on a produit le *kasiksi*, le papa se promène pour dire «Je vais chez tel, il a produit la bière, il va me donner». On donnait gratuitement une partie qu'on devait donner aux gens qui sont venues. Le jour que vous produisiez la bière tout le monde sait! «Hier tel a fait son *kasiksi*! Aujourd'hui il va sortir ça du *kahala*, de l'étagère là-bas».

A – *Kahala*?

M – Du *lurhalo*. Ils viennent! Ils viennent! Que ce soit matinal, ils sont déjà là.

A – Ah! [Ridiamo] Donc c'est une visite, mais même...

M – Visite, mais orientée vers la demande de, eh, la demande de partage du *kasiksi*. Les hommes venaient et ils se partageaient. Alors, si c'est pour des raisons de mariage, ou de vendre, on va et tout est consommé. On vous donne juste ce qu'on peut donner, ce qui est supposé pour le visiteur. On s'excuse, on dit «Non, non, non, moi j'ai fait ce *kasiksi* ci, c'est pour acheter par exemple des choses, je vais vendre le reste». Et on peut voir même des gens, les mamans qui viennent acheter pour aller revendre. Ils sont déjà là avec leurs bidons et qui vont partir avec. Mais les visiteurs qui sont venus spécialement *kudumba*, qui sont venus pour *kudumba*, on va leur donner un gobelet, deux, trois, ils se partagent, ils font circuler ça, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on termine. C'est comme ça que la tradition du partage se faisait.

A – Oui, il y a une tradition de partage même avec les repas, avec...

M – Oui, oui. Repas...

A – Wow, beaucoup de choses!

M – Beaucoup de choses.

A – Alors, peut-être, je voudrais vous appeler encore avant de partir une fois.

M – Non, c'est...

A – Ça me ferait beaucoup plaisir parce que vous me racontez bien les choses...

M – Les choses du village.

A – Oui, si vous n'êtes pas trop engagée. On verra.

M – Oui, c'est pour vous servir, je n'ai pas un problème. Nous sommes déjà des hommes de culture comme ça, et nous aimons aussi échanger sur ça.

A – Merci!

Conversazione con *papa* Kabohozo del 6 ottobre 2017, Cirunga

Trascrizione del dialogo con *papa* Mugisho Kabohozo Leopold, divulgatore del CAB per il territorio di Cirunga e membro dell'associazione Asso.De.Ci, mentre costruisce dal vivo un'arnia tradizionale

Durata: 02:19:05; 00:27:59

Formato: file audio mp3

Supporto: registratore

Contesto: nel cortile della casa di *papa* Kabohozo, a Cirunga

Lingua: francese (mashi per terminologia)

Data: 06/10/2017

Kabohozo – Nous enlevons cette corde sur la bananeraie et ceci on utilise le cyprès pour fabriquer ça. Parce que ça ne se casse pas trop vite. Si c'était d'eucalyptus, ça peut se casser très vite.

[...]

Angela – Papa Kabohozo, vous avez appris où à faire ça?

K – Ce sont les parents qui m'ont initié. Quand j'étais encore petit. Bon, quand ils fabriquaient, moi aussi je les imitais. Après l'imitation, j'ai parvenu à savoir aussi comme on les fabriques.

A – C'est votre papa ou aussi votre maman?

K – C'est le papa.

A – Et donc c'est depuis longtemps que votre famille construit les ruches?

K – Oui, le papa les construisait, malgré ils sont déjà décédés, mais il fait longtemps.

A – *Pole*.

K – Mais j'ai commencé à les imiter à l'âge de 8 ans. Mais j'étais aussi capable de fabriquer la mienne à l'âge de 11 ans. Je dis, le *muhombo*. Puisque le grand-père répond au nom de Muhombo. Le grand-père répondait au nom de Muhombo. Ils faisaient les *mihombo*. Peut-être c'est la raison pour laquelle on lui a donné ce nom!

[...]

A – Donc votre famille c'est depuis des générations que...

K – Oui, oui!

A – Ce ne pas tout le monde qui connaît fabriquer ça.

K – Ce n'est pas tout le monde. D'ailleurs dans notre famille je suis le seul qui sait fabriquer ça. Peut-être il y a mon enfant qui est en train d'imiter. Il y a un enfant qui est en train d'imiter comment on construit cette *muhombo*, cette ruche en français.

[...]

A – Et donc vous êtes en train de l'enseigner à votre enfant.

K – Oui, je suis en train de former les enfants, puisque c'est une bonne activité. C'est une bonne activité. Ça donne de l'argent. Si elles sont nombreuses, ça donne de l'argent. Puisqu'avec un bidon de miel on a 100 dollars! Un bidon de 20 litres, on a 100 dollars. 10 litres, on a 50 dollars. Alors quand on parvient à récolter par exemple 40 litres, ça fait beaucoup d'argent. Et surtout nous, qui sont en train d'apprendre les activités génératrices de revenu. Raison pour laquelle, quoique nos enfants sont difficiles à comprendre, mais quand même il faut se donner pour leur apprendre. Celui qui sera capable, puisque chacun a son don.

[...]

A – Alors pourquoi vous dites que c'est difficile d'enseigner aux enfants aujourd'hui?

K – Ce n'est pas difficile, mais les enfants n'acceptent pas. Puisque les jeunes d'aujourd'hui aiment une activité qui donne de revenu rapidement. Donc ils cherchent un moyen qui peut leur donner de l'argent directement. Raison pour laquelle ils sont difficiles à comprendre.

A – J’ai compris. Vous avez combien de ruches alors?

K – Jusqu’au présent, j’en ai 20. Il y a ceux qui sont dans le boisement, et d’autres je ne les ai pas encore remplies. Je vous les montrerais, les non remplies. Et d’ailleurs, je crois que vous les avez vues les remplies, dans le cimetière là.

A – Oui.

[...]

A – Donc les ruches elles se trouvent où ici à Cirunga?

K – Ici à Cirunga, bon, ce n’est pas tout le monde qui les a. Ce n’est pas tout le monde qui les a. Mais les gens qui les ont, ils les mettent dans leur boisement, dans leurs eucalyptus ou dans de domaines de l’état, soit. Comme vous avez vu, moi je les mets dans le cimetière, hors le cimetière appartient à l’état. Avec autorisation. Il faut demander l’autorisation de les mettre dedans.

A – Ah, donc vous avez demandé l’autorisation?

K – Oui.

A – Il s’appelle comment le cimetière?

K – Il s’appelle le cimetière de Chamahamba.

A – Et vous me disiez du cimetière que c’était un ancien cimetière...

K – C’était un ancien cimetière qui commençait à fonctionner en 1952. Jusqu’au présent, bon, on y met pas de morts, on l’a déjà désinfecté.

A – Et donc il a cessé d’être un cimetière dans quelle année?

K – Bon, il y a déjà 15 ans. D’ailleurs, plus de 15 ans. C’est presque 20 ans, c’est presque 20 ans qu’on n’y enterre plus.

A – Et là-bas on y enterrait les gens du village?

K – En tous cas, les gens du village, les gens de la ville, puisque ça était le seul cimetière qui existait. C’était à l’époque coloniale.

A – C’était le seul même pour Bukavu?

K – Oui, oui, les gens de Bukavu venaient enterrer ici, les gens de Kavumu aussi. C’était le seul cimetière qui existait.

A – Ah! Et au village on enterrait dans le cimetière? On n’enterrait pas dans la clôture?

K – On n’enterrait pas dans le village, on n’enterrait pas dans les clôtures. C’est après, bon, que le cimetière c’est terminé, l’endroit où on enterrait c’est terminé, c’est le moment où on a commencé maintenant à enterrer à la maison.

A – Ah, ok. Et papa Kabohozo, il y a des noms en mashi pour appeler les différents types d’entrelacement que vous faites? Par exemple, le premier et le deuxième?

K – Il n’y a pas de mots en mashi, en tous cas ce que je fais ici on l’appelle en mashi *kunyolomugu*.

A – Et qu’est-ce que ça veut dire?

K – Bon, c’est pour le bien tresser pour que ça y ait une esthétique sure cette chose ici.

A – Ah, c’est pour l’esthétique! Je croyais que c’était pour que ça devienne plus fort.

K – C’est une cause aussi. Deux causes: l’esthétique et pour bien fortifier.

[...]

[Papa Kabohozo parla in mashi alla piccola Destine, di quattro mesi, che è seduta accanto a noi]

K – [Mostrandomi un materiale vegetale per costruire l’arnia] Ça ce sont des tiges qui viennent sur les bananiers, tiges de feuilles de bananes.

A – Ok.

K – Tu vois que la banane a une très grande importance dans notre milieu. Les cordes pour la fabrication des maisons et pour la fabrication des ruches. C’est la raison pour laquelle nous regrettons nos bananeraies qui sont maintenant terminées par le *Wilt* des bananes. Nous regrettons. Et cela cause aussi le chômage dans notre milieu. Le fait de ne pas faire étudier les enfants, puisque on les faisait étudier grâce aux bananeraies. Et maintenant les bananeraies sont déjà terminées.

A – Pourquoi on les faisait étudier grâce aux bananeraies?

K – Parce que quand vous vendez, nous qui nous n’avons pas d’autre travail, vous vendez des bananes et vous payez la prime pour les enfants! Alors comme maintenant il n’y en a plus, qu’est-ce que vous allez utiliser maintenant? Alors, moi qui fabrique des ruches: fabriquer encore des ruches ça sera difficile pour moi, puisqu’il n’y a pas encore de bananeraie, surtout que le matériel que j’utilise provient de bananeraie.

(Continua a mostrarmi i processi della fabbricazione)

A – Ça c'est la partie centrale de la feuille?

K – C'est la partie centrale de la feuille, raison pour laquelle je vous ai dit tige de feuille de bananeraie!

A – Et ça se dit comment en mashi?

K – En mashi on l'appelle... ehm... Je le sais mais je l'ai oublié, je vais vous le dire.

A – Oui, oui, il va venir.

[...]

[Procediamo con la costruzione. PK mi spiega quanto materiale ci vuole per ogni arnia, a seconda che sia di dimensioni piccole, medie o grandi]

A – Mais ce n'est pas toujours mieux de la faire grande alors?

K – Ce n'est pas mieux.

A – Eh.

K – Puisque, bon, les abeilles sont déjà perdues, c'est déjà perdue, les abeilles. À cause de quoi? À cause de l'abattage des arbres, bon, il y a aussi brulure de plantation, de forêt. Alors, quand on brule de forêts, les abeilles qui y sont, on les brule aussi, ça se termine. Ça c'est la destruction de l'environnement. Raison pour laquelle les abeilles sont maintenant rares!

A – Ok. Donc c'est mieux de les faire un peu plus petites?

K – Un peu plus petites, eh.

A – Et papa Kabohozo, alors, dites moi: le miel, pour les Bashi, il était toujours utilisé même dans le passé?

K – Bon, oui, oui, on l'utilisait dans le passé, oui.

A – On l'appelle comment?

K – *Buchi*.

A – *Buchi*. Et on le prend comment, alors? On l'utilise comment?

K – On l'utilise, bon, on peut le manger comme un lait, on peut l'utiliser dans le té, le chai. Mais auparavant nos parents, nos papas le mangeaient avec des bananes.

[...]

K – Et ça travaillait aussi pour lutter contre l'amibe. Mais jusqu'au présent le miel, le miel a une très grande importance! Mais le savez aussi vous-même. Même si vous me le demandez vous savez que le miel a une très grande importance sur la vie humaine.

A – Et on l'utilisait aussi pour faire des médicaments?

K – Oui, oui.

[...]

[Gli racconto che anche mio nonno aveva delle arnie. Mi chiede se le arnie erano fatte così, gli dico che sono fatte come piccole cassette. Mi chiede se vengono costruite con assi di legno e gli dico di sì]

K – Nous aussi nous sommes en train de chercher ça. Nous sommes en train de chercher des ruches modernes. Ça ce sont des ruches traditionnelles. Ce sont des ruches traditionnelles, alors les ruches modernes c'est ce que vous utilisez.

(Mi chiede una donazione per il futuro per poter acquistare delle arnie moderne)

A – Mais pourquoi vous voudriez acheter des ruches modernes?

K – Bon, nous voulons acheter des ruches modernes puisque ceci n'a pas d'endurance.

A – Ah, non? Expliquez-moi.

K – Ceci ne dure pas. Puisque trois ans, quatre ans, vous pouvez rencontrer que c'est déjà pourrie. Mais les ruches modernes ça peut terminer même 15 ans, 20 ans, 30 ans. Alors nous sommes obligés maintenant de fabriquer, fabriquer, fabriquer. Alors ça c'est fatiguant. Surtout que je vous ai dit ça avant: les bananeraies que nous utilisons c'est déjà terminées! Donc il faut chercher d'autres moyens pour que l'activité continue, raison pour laquelle on peut chercher des ruches modernes. Et même savoir comment on les fabrique, c'est mieux, puisque nous aussi nous pouvons déchirer nos arbres, y trouver des planches et parvenir à construire les ruches modernes nous-mêmes! Ça nous plaît, ça me plaît, donc, une formation sur la construction vraiment ça me plaît.

[...]

A – En tous cas ça serait dommage d'avoir seulement les ruches modernes.

K – Oui, c'est dommage, mais il faut mélanger.

A – Voilà, voilà, il faut mélanger.

K – Il faut mélanger. Si on a au moins dix ou 15 ruches modernes, 30 ruches traditionnelles. Dieu peut nous aider pour que cette maladie qui a exterminé les bananeraies se termine, et nous auront encore des bananeraies.

A – J'espère ça.

K – C'est notre souhait, c'est notre désir.

A – En tous cas, papa Kabohozo, vous avez encore des bananiers?

K – C'est trop peu. C'est trop peu, c'est insuffisant. Quand on parvient plus à avoir au moins dix régimes de bananes. Hors, auparavant, moi-même je récoltais une affaire de 40 régimes de bananes!

A – Chaque... combien de temps?

K – Donc, je peux dire que dans six mois on peut récolter 40. Puisque si la production meilleure un peu, on peut couper 20, après trois mois on peut couper encore 20. Dernièrement, j'ai évalué, dans cette bananeraie il y a combien? Il y a 5, 5 régimes de bananes seulement. Jusqu'au présent un régime de bananes revient à 2000 francs congolais. Avec 5, ça fait 10000 francs congolais. Si ça était au moins au nombre de 40, ça fait beaucoup plus d'argent.

A – Et alors vous aviez combien de bananiers dans le passé?

K – J'avais deux bananeraies.

A – Mais on ne connaît pas le nombre des bananiers?

K – Non, non. Puisqu'on le plantait vaguement comme ça. Si on les plantait sur ligne, on pourrait savoir le nombre, mais on les plantait vaguement, en désordre.

A – Et maintenant vous le connaissez le nombre.

K – Non, non. Mais ça peut être au moins 40. Par estimation c'est 40.

A – Mais alors un bananier fait combien de régimes par année?

K – Un bananier peut faire deux régimes par année, puisqu'un bananier donne un régime et ce régime se récolte après six mois, cinq mois à sept mois. Alors, vous pouvez couper ce bananier, vous allez voir un autre bananier, à coté de ce que vous avez coupé, maintenant qui commence aussi à donner un régime de bananes. Il faut maintenant compter encore sept mois. Pendant une année.

[...]

A – Les tiges sont séchées ou pas?

K – Non, ce n'est pas séché. C'est séché, mais je les ai mises dans l'eau pour que ça ne se casse pas, ça ne se coupe pas.

A – Ah donc, expliquez-moi ça.

K – Tu vois, on prend des feuilles de banane, on les met sous le soleil, quand on enlève les feuilles on laisse des tiges qui continuaient des feuilles. Quand ça sera maintenant sec, on peut maintenant les utiliser. Comme c'est sec, pour que ça ne se coupe pas, on doit les mettre dans l'eau, pour que les cordes gardent l'humidité. Quand les cordes gardent l'humidité, ça se peut utiliser.

A – Ah! Tu vois les secrets! Et il faut les laisser dans l'eau pour combien de temps?

K – Bon, cinq minutes!

[...]

A – Racontez-moi de cette *musonge*.

K – [Ridendo] De cette *musonge*! Comment on le construit ou bien?

A – Ou bien... bon, elle a quel âge?

K – Cette *musongya* en tous cas elle a 15 ans, d'ailleurs 18 ans, puisque c'est la troisième fois que je la renouvèle. Dernièrement je l'ai renouvelée le 14 juillet. Ça va y faire combien d'années? Six ans. Après six ans je vais encore renouveler.

A – Chaque six an vous la renouvelez.

K – Six ans, alors c'est la troisième fois que je la renouvèle, donc ça fait 18 ans. 18 ans!

A – Wow. Et qu'est-ce que ça veut dire la renouvèle? Il faut faire quoi?

K – Bon, on enlève les herbes là qu'on met sur... on enlève les herbes qu'on met... Quand la pluie tombe, vous voyez, dans la maison maintenant l'eau commence à entrer. Cela montre qu'il faut renouveler. On enlève maintenant la paille, on y met de nouvelle paille. C'est dernièrement, le 14 juillet, qu'on a mis ça.

A – Donc c'est nouvelle!

K – C'est nouvelle. Tu ne vois pas que c'est différent de ceci?

A – Oui.

[...]

A – Je ne me souviens pas mais vous me l’aviez dit quand on s’est connu: ce n’est pas le *munene* ça?
K – Ça c’est le *munene*! Ça c’est le *munene*. C’est là où je garde les vaches pendant la nuit. C’est là où les vaches restent pendant la nuit. Mais auparavant les vaches restaient dans ces maisons avec des personnes. Auparavant.
A – Et vous y dormiez ici?
K – Oui, auparavant. Mais jusqu’au présent non.
A – Et donc le *munene* a toujours été ici, dans cette position?
K – Oui, oui, ça a toujours été dans cette position.
A – Et il y a des règles? C’est vous qui avez choisi cette position?
K – Oui, oui, c’est moi-même qui ai choisi cette position, puisque je ne pourrais pas prendre l’entrée et la mettre là, hein! Il faut que l’entrée regarde toujours là en bas. L’entrée doit toujours regarder en bas, pas en haut.
A – Ah, et pourquoi alors?
K – Mais c’est la position du terrain, non!
A – Ah, oui, pour que la maison soit bien plantée?
K – Oui.
[Arrivano dei vicini a visitarci. Tra loro c’è anche un amico di Merci che mi dice che sono andati a controllare le capre, là dove le hanno lasciate a pascolare. Ci fermiamo a fare conversazione.]

[...]

K – Tu sais pourquoi j’ai mis cet arbre ici, l’importance de cet arbre ici?
A – Non.
K – Puisque c’est le chemin là où les vaches passent. Pour que les vaches ne s’appuient pas sur cette maison. Parce que quand elles s’appuient continuellement, lundi, mardi, mercredi, c’est une destruction.
A – Ah, c’est vrai. Donc vous les faites passer par là. Mais ça c’est la parcelle de votre famille, de votre père et de votre mère?
K – Cet enclos, vous voyez la clôture?
A – Eh.
K – C’est le papa qui m’a donné ici. Dans la clôture seulement, en dehors de la clôture non, en dehors de la clôture j’ai acheté à un voisin. Mais c’est le papa qui m’a donné ici, à l’intérieur de cette clôture, là où j’ai construit les maisons.
A – C’était le papa. Mais quand vous étiez petit vous n’habitez pas ici?
K – Non, non, j’étais dans la clôture du papa. Alors, quand je me suis marié, bon, il a fallu aussi quitter la famille, aller créer, aller rester avec ma famille. Quand je me suis marié, mon papa m’a donné ici. En dehors d’ici, jusque là en bas, ça appartenait à un voisin, il a cherché vendre ça, moi j’ai dit que je dois l’acheter, puisque c’est proche à mon domaine, c’est comme ça que j’ai reçu ici. Donc il y a une partie de l’héritage, et une partie que j’ai achetée.
A – Ok, j’ai compris. Mais vous n’étiez pas le fils aîné?
K – Non, je n’étais pas le fils aîné, j’avais un grand-frère qui a déjà dix ans, il y a dix ans qu’il est mort. Alors c’est moi maintenant qui reste le responsable de la famille, c’est moi qui guide les enfants qu’il a laissés.
A – Ah, donc vous êtes le deuxième.
K – Je suis le deuxième. Et mes deux petits frères, un est à Bukavu et l’autre est à Bagira.
A – J’ai compris.
K – C’est moi maintenant qui reste ici avec la veuve et avec la marâtre aussi, puisqu’ici il y a la marâtre. Ma mère aussi est déjà décédée, elle est morte en 1994. Ma mère est décédée, et mon père est décédé en 2006.
A – Ok, pas depuis longtemps.
K – En 2006.
A – Oui. Onze années. Et qui reste alors dans la clôture originale?
K – Dans la clôture originale maintenant il reste le fils de mon grand-frère qui est décédé, puisque lui aussi il est décédé au moment où il avait ses enfants. Alors ses enfants aussi devraient hériter les biens de son père, que le papa lui a laissés. Alors ce sont maintenant ses fils qui restent là dans la clôture.
A – J’ai compris.

[...]

A – Papa Kabohozo, alors, vous avez dit que dans le *munene* vous mettez les vaches.
K – Oui.
A – Mais vous recevez aussi les gens ici?

K – Oui, je peux les recevoir pendant le soir. Bon, j’y mets du feu pour voir comment les vaches logent. Après, avant d’aller dormir, quand je suis là les personnes peuvent me rencontrer là, nous sommes là en train de parler et dialoguer. Même si la nourriture est prête, moi je peux demander la nourriture, pas de problèmes.

A – C’est la maison du père, alors, du papa, le *munene*?

K – Oui, c’est la maison du papa. La femme aussi peut y entrer, pas de problèmes. Pas de problèmes.

A – Mais moi j’ai connu votre femme?

K – Oui! Bon, tu l’as connue, je crois.

A – Elle est à la maison maintenant?

K – Non, elle est au champ. Elle est allée au champ de maïs. Elle est allée sarcler le maïs dans le marais.

A – Ah, ok. Et alors, racontez-moi, parce que vous savez que ça m’intéresse la maison. Par exemple, dans cette clôture vous avez commencé par construire quoi? C’était comment la succession des maisons, vous avez décidé de construire...

K – Alors, quand je suis arrivé ici, j’ai commencé d’abord par une petite case, avec des écorces de bananeraie, pour après construire avec des tôles. Bon, dans l’évolution, j’ai commencé à évoluer à partir des activités de développement. Je suis parvenu à arriver, à acheter, à scier mes arbres que j’avais planté dans mon champ. Quand je les ai sciés, je suis parvenu à avoir des tôles, à avoir des tôles à partir de ces arbres que j’ai sciés. J’ai vendu aussi des chèvres pour augmenter la somme. J’ai réservé les autres planches pour la construction. Voici maintenant la case qui est là. Bon, j’ai été obligé à partir de la récolte du champ, j’ai été obligé de voir que sans élevage ça sera difficile pour moi, pour l’agriculture. Il a fallu aussi voir comment avoir un élevage. J’ai cherché avoir des chèvres. J’ai vendu des cannes à sucre, des bananes. Je suis parvenu à acheter une vache. Bon, alors, quand j’ai acheté une vache j’ai dit que la vache ici chez nous, l’élevage des vaches n’aime pas dans la case, puisque ça se détruit. Alors il m’a fallu chercher une telle maison. Il m’a fallu chercher une telle maison pour garder les vaches. C’est comme ça que j’ai trouvé cette maison. Et surtout que c’est favorable pour l’élevage. Ce n’est pas tout le monde qui a cette maison. Mais beaucoup de vaches du village se trouvent dans de *musongya*, comme vous le savez. Et surtout les cabanas aussi ne durent pas pour l’élevage des vaches, puisque quand ça fait une patte comme ça [facendo il gesto di scalciare], ça enlève les tôles. La destruction directement. Vous serez obligé de reconstruire ça. Alors cette maison [indicando la *musongya* accanto a noi] vraiment est favorable et ça dure pour l’élevage.

A – Ça dure plus que les *banda*?

K – Les *banda* et les cabanas. Si vous mettez l’élevage dans la case ou dans la cabana, ça ne dure pas. [Audio disturbato, una frase si perde] La modernisation est là, mais quoique ce soit là, nous ne pouvons pas oublier la coutume de nos parents et de nos ancêtres. Je crois que vous êtes satisfaite!

A – Oui, oui!

K – Ok.

A – Vous savez que quand vous êtes fatigué de mes questions vous pouvez me dire.

K – Non, non, non! Continuez, je suis un enseignant! Et à toute question correspond une réponse, n’est-ce pas?

[Ridiamo. Segue una pausa di silenzio]

A – Et alors cette case elle a quel âge?

K – Cette case je l’ai construite... Quand je mis au monde le troisième jumeau, cette case a treize ans.

A – Treize ans!

K – Treize ans.

A – Et vous êtes dans la parcelle depuis quand?

K – Dans cette parcelle je suis depuis 1990.

A – 1990.

K – Ouais.

[Lunga pausa di silenzio]

[...]

A – Et ces arbres là?

K – Ce sont des eucalyptus. Je l’ai coupé parce que j’avais l’idée de construire un autre clapier, mais au moment où je suis tombé malade la somme que je croyais utiliser pour la construction, a été utilisée pour le soin médical.

[...]

K – Je vais terminer la partie comme ça. Je vais terminer la partie comme ça, je vais vous montrer une ruche qui est construite, qui a cette forme, remplie maintenant de cette forme. Bon, et je vais vous montrer une ruche que je colore

avec le fumier de vache. Puisqu'après avoir fait ainsi, on prend le fumier de vache, on l'embellit, je vais vous montrer, je vais vous montrer! Mais il a fallu que je vous montre comment on la construit.

A – Bien sur! Merci.

K – Mais il faut remplir cette partie pour que ça ait une forme.

[...]

A – Ça sert à quoi la bouse?

K – La bouse? La bouse de vache, je vais vous montrer! Quand j'ai acheté la vache, bon, il y avait d'importance. Premièrement pour la nutrition des enfants, pour produire de lait à donner aux enfants. Puisque je vous ai dit que mais enfants étaient presque malnutris. Alors il m'a fallu chercher une vache pour produire du lait. C'était la première cause. La deuxième cause était pour avoir de l'engrais du champ. La troisième cause était d'être permanente avec la bouse pour la coloration de mes ruches. C'étaient les trois causes qui m'ont causé de chercher une vache, puisqu'aller dans les montagnes à chercher de la bouse de vache d'autrui pour colorer mes ruches, on pourrait me dire que je suis un sorcier mené d'aller prendre la bouse de Vache d'autres! Il y a moyen que je traite cette bouse. Raison pour la quelle j'ai dit: «Ok, je cherche la mienne».

A – Et pourquoi on met la bouse sur la ruche?

K – On met la bouse sur la ruche pour que quand les abeilles entrent ne se fatiguent plus, à colorer, à mettre d'autre couleur, à embellir la ruche à l'intérieur. Et comme ça, quand les abeilles entrent, ils comprendront que la ruche, il n'y a pas de froid, il y a de la chaleur. Et cela leur permettra de construire le miel rapidement.

A – J'ai compris. Donc la bouse garde la chaleur.

K – Garde la chaleur, permet que le froid n'entre pas dans la ruche.

A – Oui. Et donc les abeilles ne doivent pas travailler encore pour y mettre quelque chose d'autre.

K – Voilà! Raison pour laquelle je te montrerai une ruche qui contient déjà de la boue.

A – Ok.

[...]

K – Il n'y a pas de formation. Puisque s'il y avait de formation je serais capable moi-même de fabriquer, puisque j'étais menuisier aussi! J'exerce la menuiserie aussi.

A – Ah, vraiment?

K – Oui, oui. Je faisais d'abord l'enseignement.

A – Vous étiez enseignant?

K – Oui!

A – C'est pour ça que vous enseignez si bien!

K – En 1982, année 82-83, année 84-85, je me suis marié en 85.

A – À quel âge?

K – À l'âge de 24 ans. Alors, bon, je suis entré dans l'agriculture. Quand la maman est décédée, quand la mère est décédée j'ai stoppé la menuiserie. Je me suis entraîné dans l'agriculture?

A – Et pourquoi vous avez fait ce choix?

K – Bon, puisque quand je partais aller vendre les objets de la menuiserie nous laissons la mère, la maman et l'enfant. Alors nous partions et nous marchions avec les poules. Alors quand la maman est décédée nous avons manqué à qui laisser maintenant l'enfant. J'étais obligé maintenant de laisser cette activité. Je me suis intégré dans l'agriculture.

A – Ok. Ainsi la maman pouvait rester...

K – Et la maman aussi. Comme ça la maman est près de l'enfant, même à la maison. Alors moi aussi je me suis intégré maintenant dans les activités de développement et dans l'agriculture.

A – Aha. Ah, alors donc avant vous étiez enseignant et menuisier. Super! Et vous enseigniez ici?

K – Non, j'enseignais à Kalonge.

A – Kalonge, c'est loin! Mais donc chaque fois vous...

K – Non, je restais là. Je restais là.

A – Ah. Mais avant de vous marier alors.

K – Avant de me marier.

A – Ok, ok, ok, j'ai compris. Et qu'est-ce que vous enseigniez?

K – J'étais enseignant à l'école primaire. Bon, j'ai laissé l'enseignement. Pourquoi?

A – Eh.

K – L'argent était trop peu.

[Papa Kabohozo mi racconta che lo stipendio da insegnante non bastava mai per sopravvivere. Era obbligato a razionare le risorse per comprarsi da mangiare e da vestire. Era ospitato da una famiglia di Kalonge.]

K – Je suis parmi les fondateurs de l'Assodeci.

A – Eh, vous êtes parmi les fondateurs!

K – Oui. Parce que quand j'ai terminé avec l'école nous avons fait une réunion des intellectuels de Cirunga. Nous avons fait une réunion des intellectuels de Cirunga, Chefferie de Kabare. Nous avons partagé l'idée de créer une association pour lutter contre la pauvreté et la malnutrition dans notre groupement de Cirunga. Dans notre Chefferie de Kabare, précisément dans notre groupement de Cirunga. Alors nous avons initié comment nous allons intégrer dans l'agriculture et dans l'élevage. Après ça nous avons eu un partenaire, notamment le Comité Anti-Bwaki, qui nous a suivi jusqu'au présent. Je suis animateur, donc vulgarisateur. En 1999, jusqu'au présent.

A – Wow. C'est super, compliment. Vous êtes un point de référence ici, non?

K – Oui, jusqu'au présent je le suis encore. Jusqu'au présent. J'ai 57 ans. Je suis né en février 1960. Et mon épouse aussi, elle est née en 1960.

A – Ah, ok, ok. Et vous êtes né ici, ici à Cirunga?

K – Oui, ici à Cirunga, dans ce même village, dans ce même village.

A – Mais, écoutez-moi, papa Kabohozo.

K – Oui.

A – Moi, je me demande ça. Parce que quand je parle avec les gens ici on me dit que quand on était petits, quand il y avait les grands-parents il y avait pas la pauvreté.

K – Non! Oui, oui, il n'y avait pas la pauvreté!

A – Oui, mais alors, pourquoi dans les années '80 alors il y avait la pauvreté?

K – Bon, il n'y avait pas la pauvreté quand on était avec les parents, puisque, comme je suis ici, j'exploite la terre avec mon épouse pour la nutrition de mes enfants, n'est-ce pas ça?

A – Mhm.

K – Alors, j'ai maintenant des enfants, trois ou quatre. Les filles aussi, elles partiront chez leurs maris. N'est-ce pas que nous restons avec les trois générations? Un d'eux se marie. Je suis obligé de lui donner sa partie! Alors, tu vois que là où j'exploitais, ça diminue. L'autre se marie, je prends encore une partie et je donne. Tu vois que la partie où j'exploitais devient trop peu. Alors, moi qui produisais par exemple une affaire de 180 kilos, or, là où je produisais ça, je l'ai déjà distribué à ces enfants qui se sont mariés. Tu vois que la récolte diminuera. Donc c'est à cause de la densité.

A – C'est ça alors.

K – C'est une des causes. Il y a eu, à cause de ces maisons, tu vois, une va construite sur l'autre là-bas. À partir de l'érosion les champs aussi seront maintenant érodés et cela causera l'infertilité du sol. Tu ne produis plus à cause de l'érosion. Avec l'érosion la production manque, et cela a causé la famine.

A – Oui.

K – Ça c'est la cause de la famine. Je sais pas si vous êtes satisfaite.

A – Oui, bien sur.

K – Donc [pronuncia una frase in mashi che parla dei figli, *watoto*]... manquer l'endroit où les faire habiter. Et le gouvernement aussi, le gouvernement aussi, quand on ne paie pas, quand les enfants ne payent pas la prime, ou bien la minerval... c'est une des causes de ça. Comment on est colonisé, comment on est obligé d'étayer chaque mois, chaque mois, chaque mois...!

A – Oui. C'est ça.

K – Voilà.

A – Mais alors, pardon si je me permets, mais quand je pense à ça je pense que on devrait faire un peu moins d'enfants, non?

K – Oh!

A – [Sorridente] Ça c'est une provocation.

K – Non, ce n'est pas provoquer...

A – Je sais que c'est très important...

K – Non, non, nous sommes en dialogue! Nous sommes en dialogue et nous devons... Moi je vous ai dit que à toute question correspond une réponse, et quand on demande c'est pour savoir, puisque la vie de l'Italie est différente de la vie d'ici. Alors moi aussi, si une fois j'arrivais chez vous, il y a aussi des questions que je te poserais pour savoir.

A – Bien sur, vous devriez!

K – Alors, ce que vous dites, jusqu'au présent, dans nos centres de santé, dans nos hôpitaux, on commence à enseigner ça. Mettre au monde des enfants, *watoto*, sans que vous soyez capable de les nourrir! De satisfaire leurs besoins: les soins médicaux, à manger, les faire étudier, donner une parcelle. Ce que vous dites c'est normal. Mais il faut savoir que nous, les Bashi, nous les Bashi nous faisons beaucoup d'enfants. Pourquoi? Puisque vous pouvez mettre au monde deux enfants, ou trois enfants, mais vous n'êtes pas sûre que ces enfants grandiront. Il peut arriver

que trois partiront, mourront, ou tous. Je ne sais pas si vous resterez avec un de ces enfants. Raison pour laquelle les Bashi aiment les enfants. Mais chez vous, vous mettez deux enfants et vous êtes sûres que, qu'ils vivront éternellement! Jusqu'à la fin de leur vie que Dieu leur a préparé depuis le ventre de leur mère! Je ne sais pas si vous êtes encore satisfaite de la réponse.

A – Très satisfaite. [Sorridente] Merci!

K – Moi aussi, seize naissances avec mon épouse!

A – [Stupite] Seize!

K – Seize.

A – Vraiment?

K – Vraiment. Il y a combien de jumeaux? Il y a trois jumeaux.

A – Trois paires de jumeaux? Donc six enfants?

K – Six enfants dans trois naissances. Bon, treize naissances, un enfant, un enfant. N'est-ce pas que ça donne, treize plus six ça donne dix-neuf. Mais ainsi, comme je vous ai dit, j'en ai onze, huit sont morts. Ma cadette fait la troisième année primaire. Il y a sept filles et quatre garçons. Il y a déjà deux filles qui sont mariées. Deux filles et un garçon qui s'est déjà marié.

A – Ok, j'ai compris.

K – et je dois faire maintenant n'importe quelle activité pour faire étudier mes enfants. Ça me coûte! Ou les nourrir, ça me coûte!

A – Oui, ça coûte beaucoup de travail!

K – Ou les faire soigner, ça coûte! Donc il faut réfléchir beaucoup, il faut réfléchir beaucoup.

A – Oui. Et ils sont tous à l'école maintenant?

K – Oui, oui. Sauf une qui l'a abandonnée. Elle-même, pas dans ma volonté.

A – Elle ne voulait plus aller à l'école. Elle a quel âge?

K – Elle a 16 ans. Elle a décidé volontairement.

[...]

A – Mais alors les enfants qui meurent ici, ils meurent quand ils sont très petits?

K – En tous cas ils meurent quand ils sont très petits.

A – C'était le problème de la famine alors?

K – Non, ce n'était pas la famine, et ce n'était pas même une maladie qu'on peut transmettre à l'hôpital, mais c'était une maladie satanique, disons. Puisque, vous voyez, l'enfant est normal, et vous arrivez un jour et l'enfant est décédé, sans qu'il ne soit malade.

A – Ah, vraiment, comme ça?

K – Des mauvais esprits. Provoqués par des gens de mauvais cœur. Donc jalousie.

A – Oui...

K – Aucun de mes enfants est décédé pur qu'il avait de maux de tête, ou la famine. Non! Rien! L'enfant se lève, je pars au travail, je rentre et l'enfant est mort.

A – Terrible.

K – C'est comme ça. C'était causé par les gens de mauvais cœur.

A – Et donc ils peuvent arriver à tuer un enfant?

K – Oui! Oui, oui! Mais les gens de telle manière, ils sont partis aussi.

A – Il n'y en a plus?

K – Il n'y en a plus. Quelques uns, mais bon, ils ne sont plus nombreux.

A – Ok. Ce sont les sorciers, non?

K – (Con enfasi) Voilà!

A – On les appelle comment en mashi?

K – *Balozi*.

A – *Balozi*.

K – *Mulozi* c'est un.

[Lunga pausa di silenzio. *Papa* Kabohozo continua ad intrecciare la sua arnia e io gli giro intorno, facendo dei piccoli video, in silenzio, mentre lui scambia delle conversazioni con i vicini, da una parcella all'altra]

A – *Papa* Kabohozo, cette action de tresser comme ça, elle a un nom ou pas? Je dis, le moment de la construction a un nom en mashi?

K – Oui, en mashi *kuluka*.

A – *Kuluka* c'est quoi?

K – *Kuluka*. Tresser.

A – On peut tresser n'importe comment?
K – (Interdettto) N'importe comment?
A – Non, pas n'importe comment...
K – N'importe quoi?
A – Oui.
K – On tresse, bon, on tresse le tamis, la ruche, on tresse la corde. Je t'ai montré comment on tresse la corde.
A – Oui. Ok. *Koko bwenene*. Et la corde on l'utilise dans la maison alors?
K – Pour la construction de la maison.

[...]

A – Vous n'avez plus de *mutudu*?
K – De moutons?
A – De *mutudu*.
K – De *mutudu*! [Indicando un piccolo albero vicino a noi] Le voici! La petite là.
A – C'est lequel? Je ne suis pas capable de le distinguer.
K – C'est là.
A Ah, c'est ici!
K – La grosse, dernièrement je l'ai coupée. Ça était ici. Ça était ici.
A – Vraiment!
K – Dernièrement, en septembre! C'était le *mutudu* qui était là. Et l'autre est là. Ça va germer. Ça va encore repousser.
A – Il repousse, vraiment?
K – Eh, je vais vous montrer ce qui a repoussé. Je te le montrerai.
A – Et donc vous l'avez gardé.
K – Eh?
A – Vous gardez le *mutudu*.
K – Ouais! Dans le *mutudu* il y a de l'argent.
A – Il ya de l'argent?
K – Oui.
A – Pourquoi?
K – On vend ça, non?
A – Ok. On vend ça pour faire quoi?
K – Pour faire des *bishakulu*. Tu sais les *bishakulu*? Là où on pile le *sombe*.
A – Ah, Oui! Oui.
K – La où on pile du *sombe*, ou du manioc, ou d'arachides. Et des *mukenzi* aussi, tu sais les *mukenzi*?
A – Oui!
K – Là où la maman utilisait pour brasser.
A – La bière.
K – Pour préparer le *kasiksi*. C'est dans le *mutudu* qu'on fabrique ça.

[...]

A – Mais donc vous ne gardez pas le *mutudu* parce que vous pensez que c'est sacré?
K – Ah, ce n'est pas ça, ce n'est pas ça! Ce n'est pas. Comme les ancêtres les gardaient à des conditions. C'est ce que nous avons refusé dans les coutumes shi.
A – Oui.

[Lunga pausa di silenzio]

A – Alors, papa, j'ai une autre question.
K – Oui, je suis là. Je suis là.
A – Comme on parlait de la pauvreté, ici il y avait des pillages aussi, non?
K – Moi-même ici j'étais victime. Si non, dans cette maison il y aurait de ciment. Tu vois, c'est dans quelle position? Si vous entrez dans la case... On peut aller voire.

[Entriamo nella casa]

A – *Odi*.

K – Tu vois les pierres? Le but de ces pierres c'était de chercher le sable et le ciment. Et paver la maison. Mais les soldats, les voleurs à main armée, j'étais menacé par eux. L'argent que j'ai préparé et l'élevage que j'ai préparé pour l'achèvement de cette maison, tout a été emporté pendant la nuit. Ils ont emporté des moutons à laine, ils ont emporté des vaches, ils ont emporté des poules et de l'argent. Alors la maison va rester comme ça. Mais l'idée était de cimenter. Donc en matériaux semi-durables.

A – Ahi, ahi, ahi. Et c'était dans quelle année?

K – Il y a douze ans. Douze ans. Les voleurs armés.

A – Mais ils étaient qui?

K – L'*Interahamwe*.

A – C'était l'*Interahamwe*.

K – Les *Hutu*. Mélangés maintenant de... Puisqu'il y avait aussi des congolais qui pillaient maintenant, tout en disant que ce sont les Rwandais qui sont venus. Oui, ils collaboraient ensemble! Un rwandais ne peut pas savoir ce que j'ai, il n'est pas d'ici. Mais il peut avoir une personne d'ici qui sait ce que j'ai! Il les amène pendant la nuit, et après on dit que ce sont es *Hutu*. Mais ce sont les *Hutu* qui collaborent avec quelque congolais de mauvais cœur.

A – Oui... En tous cas, pas de violence à vous?

K – Non, je n'ai pas eu de violence. Pas de violence sexuelle.

A – Mhm. Et il y en avait ici dans l'entourage?

K – Oui, oui. Il y a quelques unes qui ont été victimes de cette violence.

A – Et ça durait combien de temps les pillages? Une années, cinq années...

K – [Esclamandolo] Une année? Une année? Oh! [Per dire assolutamente no] Depuis 1994! Depuis 1994. Moi je peux dire qu'il y a, bon, ici à Cirunga précisément, ici à Cirunga Centre je peux dire qu'il y a 4 ans que nous ne sont plus pillés.

A – Ah, seulement quatre ans?

K – Seulement quatre ans. Seulement quatre ans. Quatre ans seulement! Mais les autres années depuis 1994 c'était des pillages! Zigabe aussi a été victime! Deux fois. On lui avait emporté combien de vaches, je ne sais pas si c'était six vaches! Premier tour, six vaches, avec de l'argent de l'association. Même l'argent de l'association avait été pillé chez lui. Pour la deuxième tour on a pillé des moutons à laine et d'autre. Il a vécu le pillage deux fois. Il a vécu deux fois le pillage! J'ai été victime avec lui dans ce village. J'étais victime, lui aussi, et son petit frère. Nous étions quatre qui ont subi le pillage.

A – Quatre?

K – Quatre seulement dans ce village!

A – Et selon vous ils choisissaient?

K – Oui! C'est pourquoi je t'ai dit que les Hutu étaient mélangés avec les congolais. Pourquoi si non, quatre seulement. Parce qu'il sait que si j'entre ici je peux avoir quelque chose. Si tu n'avais pas deux vaches ils n'arrivaient pas.

A – Et donc ils restaient dans la forêt alors? Dans le parc?

K – Dans le parc. Dans le parc. Et leurs amis étaient d'ici chez nous. Puisque tu ne peux pas me dire que celui qui reste dans le parc peut savoir comment est-ce qu'on vit ici. Il y a des personnes qui les ont aidés. Il y a des personnes qui les guident. Et comme ça, après avoir pillé, ils vont partager ce qu'ils ont pillé.

A – Oui...

[Lunga pausa di silenzio. Arriva una vicina a salutarci e conversiamo con lei]

[...]

A – Alors, dites-moi, papa Kabohozo. Le miel. Comment ça se passe avec la ruche? On la prépare, on la finit... On choisit l'endroit où la placer...

K – Oui.

A – Et après?

K – Les abeilles rencontrent la ruche là, les abeilles entrent, quand ils entrent ils commencent à fabriquer... ils construisent ça.

(Mi mostra un favo essiccato, prendendolo dal materiale che ha preparato per la nostra giornata di formazione. Il favo ha la forma rotonda perché è stato costruito dalle api dentro una delle sue arnie circolari)

K – Tu vois qu'il a la forme de la ruche? C'est dans ceci qu'ils mettent du miel. Ils construisent ça, les abeilles eux-mêmes, ils y mettent du miel. Et même la reproduction. Tu vois que ceci a la forme de la ruche?

A – Oui. C'est très beau.

[Scatto delle foto]

K – Tu vois?

A – Merci.

K – Tu vois que je suis un vrai enseignant? J’ai tout préparé!

A – Vraiment! Vraiment, super!

[Ridiamo insieme]

A – C’était pour ça alors que vous l’avez préparé?

K – Oui, c’était pour ça!

A – c’est comme un vrai atelier. Merci! Vous êtes vraiment un vrai enseignant. Je n’oublierai pas ça.

K – C’est vrai?

A – Je jure.

[Scatto altre foto dei materiali]

A – Oui, et alors, on disait : elles construisent...

K – Elles construisent ça [i favi] dans ceci [nell’arnia tradizionale]. Elles peuvent même construire une affaire de 50 de ça. Ils remplissent tout ça. Il faut remplir. Alors vous venez et vous prenez. Puisque vous ne pouvez pas enlever tout. Si vous enlevez toutes les abeilles partent. Il faut en laisser quelques-uns, soit 4 ou 5, sur lesquels elles vont encore recommencer à construire. Si vous les enlevez tous, ils partent chercher une autre habitation.

A – Et après combien de temps vous récoltez le miel?

K – Le miel, on peut le récolter... Il y a, il y a... Les abeilles se diffèrent, hein! Il y a des abeilles qui construisent seulement, qui fabriquent seulement du miel. Tu regardes et tu rencontres du miel. Il y a des autres abeilles qui cherchent d’abord la reproduction. Ils se reproduisent d’abord. Après avoir se reproduit, ils remplissent ça et ils créent d’autres groupes qui vont partir. Après avoir fait cette reproduction, quand maintenant la ruche est remplie des abeilles et déjà colorée à l’intérieur, disons après une année, après une année. Mais il y a des abeilles qui construisent ne fusse que du miel seulement, ils ne se reproduisent pas, mais ils construisent seulement du miel. Seulement. Ils construisent leur *bigukulu* seulement. Parce que ceci en mashi on l’appelle *bigukulu*.

A – *Bigukulu*.

K – Ils remplissent le *bigukulu* dans cette ruche, après l’avoir remplie ils commencent à émettre du miel. Ok?

A – Aha. Alors après une année on peut récolter...

K – On peut récolter du miel. Et puis ici chez nous on récolte du miel pendant la saison sèche. C’est pendant la saison sèche que nous récoltons du miel ici.

A – Pourquoi pendant la saison sèche? Ah, oui, parce pendant la saison de pluie elles fabriquent?

K – Elles fabriquent. Et c’est pendant la saison sèche qu’ils préparent ce qu’ils vont manger pendant la saison de pluie. Donc ils préparent ce qu’ils vont manger pendant la saison de pluie. Raison pour laquelle ici chez nous c’est pendant la saison sèche. Puisqu’on vole des abeilles! Eux aussi, ils stockent pour s’en servir pendant la saison de pluie. Puisqu’il peut arriver la pluie, il peut tomber du matin au soir, et ils ne sortent pas. Maintenant ils commenceront aussi à manger ce qu’ils ont stocké dans leur maison. Alors, nous aussi, nous récoltons pendant la saison sèche, puisque nous savons qu’elles ont déjà stocké. Nous prenons sur le stockage.

A – Et combien de miel on peut récolter?

K – Combien de miel? La quantité? Vous rencontrez dans une ruche qu’il y a 50 [favi], pourquoi ne pas prendre par exemple 40 et laisser 10? Ces 40, ça contiennent du miel. Et ces 40 peut-être, ça peut enlever au moins 20 litres ou 30 litres. Ça dépend de la grandeur de chacune, et ça dépend de comment le miel est stocké dans ces ruches.

A – Ok, *koko*.

K – *Koko bwenene. Koko bwenene Angel!*

A – *Koko bwenene papa Kabohozo! Kabohozo* qu’est-ce que ça veut dire?

K – *Kabohozo*? Si on me l’a donné, cela signifie garde-secrets, comme la ruche garde les secrets. Tu ne sais pas savoir ce qu’y est dedans.

A – C’est beau.

[*Papa Kabohozo mi ripete delle frasi in mashi senza tradurmele*]

A – C’est-à-dire? Garder les secrets ou...?

K – Faire sortir les secrets.

A – Ah, voilà, merci.

K – Alors, ici, c’est tout.

[...]

A – Ça demande à-peu-près trois ou quatre heures de temps pour la construction?

K – Si on a le matériel, c’est trois heures de temps, si les matériels sont prêts. Trois ou quatre heures de temps. Mais il faut d’abord préparer le matériel.

A – Oui. Donc il faut avoir: des bambous... Le bambou il coûte combien alors, si on achète?

K – Le bambou, bon, un fagot de 16 bambous coûte 15 dollars.

A – Il coûte beaucoup le bambou!

K – Oui, oui. Puisque ce qui est rare est cher. Un bambou et demi remplissent ça.

A – Ah, alors ça c'est un bambou et demi coupés.

K – ça c'est un bambou coupé, mais il y a un reste. Donc dans 15 bambous, c'est 15 ruches.

A – Il faut avoir le bambou, les tiges...

K – Le bambou, les tiges, les cordes de feuilles de banane...

[...]

K – Angel, est-ce qu'on peut terminer lundi? Je crois que vous avez vu un peu...

A – Oui, oui, oui!

K – Mais il faut te montrer ce qui est rempli!

[PK parte a prendere un'arnia terminata. Io gioco con i suoi due bambini più piccoli, che sono tornati da scuola e vengono a curiosare]

A – C'est quoi ça alors?

K – Disons que ça c'est la couverture. En mashi on dit *ngarha*.

A – *Ngarha*. C'est la couverture. Et cela est faite comment?

K – Bon, ceci est remplie, ceci est en pleine fabrication. Ceci je le fabrique avec des herbes et de cordes de bananeraie. Ça c'est fabriquée avec de *bibingu*, en mashi *bibingu*, nous l'avons dit. Avec ça. Ce n'est pas avec les cordes. Depuis ici ce sont de cordes, depuis ici jusqu'ici ce sont de *bibingu*.

[...]

K – Mais les *bibingu* sont rares, se trouvant ne fusse que pendant la saison sèche, et si vous les avez plantés. Mais ceci n'est pas rare, mais c'est devenu rare à cause du *Wilt* de bananiers. Alors, en manquant de l'argent pour acheter des *bibingu*, on peut utiliser les feuilles de bananeraie.

A – Ok, j'ai compris. Alors, les *bibingu* sont rares, les feuilles de bananeraie sont en train de devenir rares.

K – Mais ce qui est plus rare, ce sont les feuilles de bananiers à cause du *Wilt Bactérien*. Parce que ceci on peut le cultiver dans son champ. Si je cultive ça, je peux les avoir, je peux les récolter moi-même. Mais ceci je ne peux pas le récolter moi-même à cause du *Wilt Bactérien*, c'est devenu rare.

[...]

A – Et comment on met la bouse?

K – On le prend, ce sont les déchets de la vache, c'est le fumier de la vache. On le prend, on le mélange avec de l'eau pour que ça soit mousse, on prend avec les mains et on fait comme ça, on fait comme ça, on fait comme ça [facendo con le mani l'azione di spalmare]. Donc, le matériel qu'on utilise quand on construit une maison, on prend avec les mains et on commence à faire comme ça.

[...]

K – Maintenant on prend avec les mains et on commence à faire ainsi, à faire ainsi. Et maintenant on le met sous le soleil, trois à quatre jours.

A – Et c'est prêt!

K – Et c'est prêt!

A – Super, merci. Et ça on n'a pas dit comment est fait. On va le dire un moment?

K – On va le dire, mais voici le matériel préparé, c'est ça le matériel que j'ai préparé.

Conversazione con *papa* Zigabe del 12 ottobre 2017, Cirunga

Trascrizione del dialogo con *papa* Zigabe Augustin, presidente di ASSODECI, associazione di agricoltori e allevatori di Cirunga, e membro della famiglia che mi ha ospitata.

Durata: 01:19:47

Formato: file audio ADTS (.aac)

Supporto: telefono cellulare

Contesto: io e *papa* Zigabe sediamo nella sala di casa e, in attesa della cena, conversiamo e ne approfitto per porgli le ultime domande prima della mia partenza

Lingua: francese

Data: 12/10/2017

Angela – Papa Zigabe, moi j’ai toujours des questions.

Zigabe – Oui.

A – par rapport à cette maladie des bananeraies. Ici à Cirunga la situation est comment?

Z – C’est catastrophique.

A – C’est catastrophique?

Z – Oui. Donc, le *Wilt Bactérien*, c’est comme ça qu’on appelle la maladie – *Wilt Bactérien* – a déjà décimé tout. Tout, tout. Il n’y a pas quelque part où vous pouvez encore trouver de la bananeraie. Toutes les bananeraies sont épuisées. Les Bashi, les ménages ici à Kabare, la première ressource des ménages à Kabare c’était la bananeraie. C’était la bananeraie. Parce que la bananeraie, elle, elle était toujours là. La bananeraie c’était semée une seule fois. La bananeraie que mon grand père a semée existait encore. On semait une seule fois et les générations arrivaient et rencontraient la même bananeraie qui se reproduisait. Donc quand il y avait une bananeraie dans une famille, un papa qui sème la bananeraie, ses arrières fils vont encor rencontrer cette bananeraie existe. Ils ne vont pas encore semer. C’est seulement pour sarcler, de mettre de l’engrais dans la bananeraie et ça continue à produire, à servir les ménages.

A – Donc il faut rien faire dans la bananeraie?

Z – On ne renouvelait pas. On ne faisait que sarcler. Alors, la bananeraie était la vraie ressource. Le soutien des ménages. Parce que dans la bananeraie, par exemple là, ici où nous avons les *lenga lenga*, pour nous, notre famille ici, cette partie c’était la bananeraie.

A – Ah, c’était plein?

Z – C’était plein de bananiers.

A – Et c’était la bananeraie de votre père alors?

Z – Non, c’était pour moi-même. C’est moi-même qui les avais plantées. Alors, la bananeraie avait l’avantage de produire chaque jour! Dans la bananeraie vous y entrez et il y a toujours des régimes de bananes, de différentes générations. Il y a des adultes, de mures, de celles qui naissaient, c’était tout, tout, tout! Donc chaque jour vous ne pouviez pas manquer quelque chose dans la bananeraie.

A – Ah, vraiment? Chaque jour on pouvait récolter un régime?

Z – Chaque jour. Oui! On ne pouvait pas manquer des régimes qui sont déjà en maturité, d’autres qui suivent. Donc on pouvait pas mourir de faim quand on a une bananeraie. Non. On peut pas manquer quoi manger quand on a sa bananeraie. Si non vous allez couper un régime et vous l’utiliser dans la maison. Ou vous le vendez, ou vous le consommez. Alors, quand la bananeraie a été épuisée, c’est devenu pour les ménages, pour les paysans c’est un problème.

A – C’est depuis quand qu’il y a la maladie, ici?

Z – Je pense c’est depuis trois ans ici à Cirunga.

A – Pas trop!

Z – Oui, c’est depuis trois ans.

A – Et dans trois ans les bananeraies sont...

Z – Terminées.

A – Terminées.

Z – Oui. Ça se termine progressivement.

A – Mais alors, écoutez: comme vous êtes spécialistes même de, bon, de l’agriculture. Moi j’ai compris, j’ai entendu des agronomes de l’*Antibwaki*, et même d’autres. Par exemple, il y a un projet à Idjwi où ils ont réussi à...

Z – Faire germer de...

A – Oui, on a limité la maladie et on a replanté seulement les, bon, il y a toutes les techniques pour limiter la maladie, comme ne pas couper avec la même machette, les animaux les garder pour qu'ils ne circulent pas...

Z – Oui, et pour couper les bourgeons pour que les insectes ne peuvent pas affecter d'un bananier à l'autre...

A – Oui. Donc vous connaissez toutes ces techniques.

Z – Ces techniques je les connais.

A – Et alors pourquoi?

Z – Vous voyez que moi j'ai des bananes ici.

A – Oui.

Z – parce que j'ai déjà fait ces techniques là. J'ai des bananes déjà. Il n'y a pas de maladie dans ma parcelle ici. Je l'ai maîtrisée.

A – Oui. Et pourquoi alors, oui, je me demande, c'est parce que les informations ne sont pas arrivées à tout le monde ou c'est parce que les gens n'ont pas accepté les conseils, c'est pourquoi selon vous?

Z – Oui, selon moi il y en a qui n'ont pas accepté les conseils, et il y en a qui s'inquiètent pas de suivre les techniques, les conseils donnés. Il y en a qui font tout comme d'habitude, comme de routine. Ils ne savent pas qu'il faut changer, qu'il faut faire ceci pour que la maladie ne se répande pas. Mais il y a aussi de ceux là qui n'ont pas eu de chance d'être informés par rapport aux techniques qui peuvent aider à ce que la maladie disparaisse. Il y en a qui n'ont pas suivi les instructions, mais tout comme il y en a qui n'en ont pas eu.

A – Mais alors quand la maladie est comparue on a travaillé sur ça avec les paysans? Qu'est-ce qu'on a fait ici au niveau de Cirunga?

Z – Au niveau de Cirunga, la maladie, quand elle est arrivée, on a rien fait. On a rien fait. Parce qu'il n'y a pas de produits qui puissent la combattre. Il n'y a pas de produits qui combattent la maladie. Alors, quand on a commencé la recherche on a trouvé qu'il fallait faire certaines pratiques pour que la maladie ne puisse pas continuer. Mais la maladie a quand même continué jusqu'à terminer tous les bananiers. Tout a été terminé! La maladie a épuisé tout, a tout envahi. Alors, c'est après qu'on est en train d'apprendre à nous qui sommes des partisans de développement. Nous avons appris à faire ce que nous disaient les agronomes et chez nous vous trouvez que des bananiers sont encore là. Mais celui qui ne s'est pas inquiété de faire ce que nous a été recommandé, alors, toute la bananeraie est partie.

A – Toute.

Z – Toute, toute, toute. Il n'y a plus de bananes, aucun bananier. Et nous qui avons suivi, vous voyez que chez moi ici il y a même des anciennes souches! Ce ne sont pas seulement des souches que je venais de planter. Il y a des anciennes que j'ai maîtrisées et qui sont encore là. Ces que vous trouvez le long de la clôture, ce sont des anciennes souches que j'ai maîtrisé, dont j'ai maîtrisé la maladie. Les lignes là dans le champ, je les ai plantées après tout, j'ai cherché les bananiers qui ne sont pas affectés et je les ai plantés.

A – Donc vous les avez enlevés du bananier et vous les avez utilisés pour les limites des champs?

Z – C'est ça. Alors vous voyez que tous les bananiers qui sont dans mon champ, aucun est malade! Aucun est malade.

A – Oui, c'est ça. Mais il y avait des ONG qui sont arrivées ici pour donner des conseils ou pas?

Z – Bon, il y avait surtout *Antibwaki*. Et il y a aussi les agronomes de notre chefferie qui sont partis à suivre des formations à l'INERA et qui sont venus nous faire des conseils.

A – Et c'était toujours les conseils dont on a déjà dit ou il y en avait des nouveaux?

Z – Non, ce sont les mêmes conseils. Quand la maladie apparaît, pour la maîtriser, le bananier affecté, le bananier malade il faut le couper, découper en morceaux et l'évacuer de là, le mettre quelque part. L'instrument utilisé, on ne l'utilise pas pour un autre bananier. On le laisse comme ça. Et puis, avant de l'utiliser pour un autre bananier, on le désinfecte, par exemple par le feu. On l'introduit dans le feu, on l'échauffe, et après l'avoir chauffé les microbes là... Mais c'est le moment qu'on peut l'utiliser. Les instruments qui servent pour faire l'entretien de la bananeraie, par exemple: je vais vous montrer, vous me rappellerez de vous montrer un de ces instruments qui coupe les herbes en haut.

A – Oui. C'est la serpette?

Z – Ce comme ça qu'on l'appelle?

A – Je ne sais pas. C'est un instrument...

Z – C'est un instrument qui a la forme d'un croché et qu'on fixe sur un arbuste long.

A – Oui, très long!

Z – Pour couper les feuilles. On l'appelle *kapangulo*.

A – *Kapangulo*.

Z – Oui, c'est comme ça qu'on l'appelle en mashi. Je l'ai ici, je l'ai.

A – Ok. *Kapangulo*. Alors ça sert à couper les feuilles où on ne peut pas arriver avec la machette. Vous voyez, les bananiers sont très longs, et c'est long là en haut. Donc le *kapangulo* sert pour couper les herbes, les mauvaises feuilles, les feuilles anciennes.

A – Oui.

Z – Les anciennes feuilles et les bourgeons, et les fleurs, *nana*, comment on les appelle.

A – Oui. Mais les bourgeons ils devaient être coupés même avant la maladie?

Z – Oui, c'est ça. Quand il y a une maladie on conseille que quand les bourgeons apparaissent, quand un régime, quand le bananier fleurit, la première apparence, il faut couper le *nana*. Il faut le couper parce que les abeilles, les insectes, en se posant sur ce fleur qui se trouve, après s'être posé sur un régime malade, ils viennent se poser sur un autre régime est il est infecté. Alors on le coupe directement. Et puis, quand on l'a coupé, le *kapangulo* là, on doit le désinfecter avant de l'utiliser pour d'autres régimes. C'est ça. Et aussi la machette. Même la houe, ça sert pour sarcler. Quand on est train de sarcler, la houe peut couper les racines, et d'autres racines seront infectées. Voilà ce qu'on conseille de faire. Voilà. Et quand on veut semer un nouveau bananier, il faut chercher la souche qui n'est pas malade. Cela vous pouvez prendre un petit jeune bananier et le replanter.

A – Oui. Et pourquoi vous avez décidé de ne plus avoir les bananiers, la bananeraie, je disais?

Z – Non. Donc, pourquoi je n'ai plus aimé planter toute une bananeraie alors?

A – Oui. Parce que vous avez dit que où il y a les *lenga* maintenant il y avait toute une bananeraie.

Z – Oui, ça faisait une bananeraie où il n'y avait pas d'autres semences. Ça ne faisait que la bananeraie. Mais maintenant que nous avons... Nous avons trouvé qu'avec la bananeraie, oui, ça va. Ça va, ça a un rendement. Et nous qui savons comment utiliser les champs, comment rentabiliser les champs, on ne peut pas vouloir encore toute une bananeraie là où il n'y aura pas d'autres semences. Non. Je trouve que le bananier planté en ligne, à l'intérieur on met d'autres semences et c'est mieux, c'est beaucoup mieux. Parce que la bananeraie peut donner des bananes, mais quand vous plantez des *lenga lenga*, après un mois vous récoltez, vous plantez des haricots et après trois mois vous récoltez, et un peu de bananiers qui se trouvent dans le champ donnent des bananes aussi. C'est mieux. Nous avons fait l'expérience par rapport aux visiteurs d'échange. Ailleurs les bananeraies ne sont pas condensées. Par exemple au Rwanda on trouve que c'est planté par ligne, il y a des intervalles où on fait d'autres cultures. C'est plus moderne. C'est ça. C'est ça.

A – Ah, ok, j'ai compris! Avant, donc, il y avait la bananeraie et on ne pouvait pas planter entre un bananier et un autre, d'autres choses?

Z – Non, c'était serré.

A – Ah, c'était trop serré, oui.

Z – Oui, c'était trop serré.

A – Ok. Et avant, quand il n'y avait pas la maladie, je dis.

Z – Il y a quelque part où vous pouvez encore voir une bananeraie serrée.

A – Vraiment? Ici?

Z – Ici chez nous. À côté chez mon petit frère ici. Il y a une bananeraie, lui, sa bananeraie a résisté. C'est le seul qui a encore une bananeraie serré. Ici à coté, à coté de notre champ.

A – Alors peut être je l'ai vue avec Merci. Mais demain alors si on se souvient on va le voir.

Z – C'est vraiment à coté de notre champ ici. Quand vous sortez, vous baladez à coté de notre clôture ici, c'est là où vous aller piquer les yeux directement. Il n'y a pas d'autres plantes là dedans parce que c'est encore serré.

A – Ah! Et quand il n'y avait pas la maladie on devait couper le... comment on dit, le bourgeon?

Z – Quand il n'y avait pas de maladie, on devait utiliser les instruments tranchants, le *kapangulo*, la machette, la houe. Pour toute la bananeraie on coupe sans problèmes, parce qu'il n'y a pas d'infection. On ne stérilisait même pas les instruments utilisés.

A – Aha. Mais je dis, la fleur male, on devait la couper ou on la laissait?

Z – Oui, on la coupait, on la coupait selon l'âge. Parce que depuis longtemps que la bananeraie existait, il y avait une période, il y avait une période où on devait couper le bourgeon male. Oui, il y avait une période où on pouvait le couper. Même il y en avait qui le laissait jusqu'à la récolte des régimes. Ça ne grossissait pas. Quand on coupe ce *nana* là, ça permettait aux régimes de lancer les bananes.

A – Voilà, c'est ça.

Z – Eh, oui. Quand on le laisse, les bananes deviennent, sortent souvent courtes. Mais quand on le coupe, le parti ça longue, c'est un peu long.

A – Et le bananier avait quel âge? Bon, je dis, un bananier vit combien de temps?

Z – Un bananier? Un bananier, avant de... Uhm, c'est à-peu-près... Un bananier?

A – Oui.

Z – Bon, quand il pousse, après une année et demi, une année après il peut fleurir, donner du régime.

A – Oui, donc après une année.

Z – Après une année. Alors, les régimes, quand ils sortent du bananier, ça dépend de l'espèce. Il y a une espèce qui après cinq mois le régime est en maturité.

A – Après cinq mois de l'avoir planté?

Z – Non, je dis, après avoir planté un bananier, ça passe un an. Après un an ça donne un fruit, ça donne le fruit, donc le régime. Le régime, lui, ça passe cinq mois pour être consommable, donc être en maturité. Donc il peut donner des

bananes mures après cinq mois. Mais ce ne sont pas toutes les espèces. Les *musheva*, par exemple, les bananes plantains. Donc ce sont les bananes de table, les bananes à table, c'est à-peu-près cinq mois.

A – Et les bananes qu'on mange comme ça, sans les cuire?

Z – Bon, c'est sept mois, elles acquièrent la maturité après sept mois. C'est de cinq mois à sept mois qu'une banane peut être en maturité.

A – Oui. Et alors après, bon, après qu'on récolte un régime, l'autre peut sortir après une autre année, année et demie?

Z – Après qu'on récolte un régime, ça dépend du terrain où se trouve le bananier. Quelque part où le bananier se trouve, si c'est fertile on peut couper les bananes, le régime quand l'enfant de cette bananier a aussi germé, a aussi donné du fruit. Quand c'est fertile, juste l'autre, le petit du bananier peut progressivement aller jusqu'à donner un fruit quand sa maman a encore son régime pas encore coupé. Mais quand ce n'est pas fertile, on coupe le régime quand le petit est encore au niveau ici [facendo segno con la mano a 30-40 cm da terra]. Mais quand il y a de la fertilité, on coupe le régime quand le petit est déjà aussi grand, ou bien il a déjà le fruit, ou bien il est prêt à donner du fruit. Donc ça va dépendre du lieu où se trouve la bananeraie, de la fertilité qui se trouve dans la bananeraie.

A – Mais alors quand le petit a donné de fruit on coupe le vieux, on coupe la maman?

Z – On coupe la maman si le régime qui se trouve est déjà en maturité. Voilà, on ne peut pas le couper sans qu'il ne soit en maturité.

A – Oui, oui. Mais je dis, quand il y a deux...

Z – Deux peuvent être là.

A – Ah, deux ils peuvent rester là.

Z – On attend que la mère soit en maturité et l'autre, le petit là, peut aussi...

A – Rester.

Z – Mais ça ne peut pas grandir ensemble. Il y a un écart, là, il y a un décalage entre le petit et le grand bananier. Voilà. Il y a un petit fils, comme on peut l'appeler. La grande banane est là, il peut y avoir que ça c'est la mère, avec le petit, c'est celui-ci, il peut y avoir même le plus petit de celui-ci [mi mostra lo scarto tra un getto e l'altro del ceppo della pianta prendendo una bottiglia alta e stretta e degli altri oggetti più corti dal tavolo]. Ils sont à trois déjà, troisième génération. On peut avoir trois générations sur la même souche.

A – Et après il faut couper ou pas?

Z – Non, il ne faut pas couper, parce qu'il y a un bananier qui donne... C'est un bananier ça. Ça donne du petit ici, ça donne un autre petit ici, ça donne un autre là, plus de cinq! [Mi mostra sempre con gli oggetti che da uno stesso ceppo di banana possono crescere diverse piante]

A – Ah oui?

Z – Oui. Pour que ça soit de petits en bonne forme, on coupe, par exemple si c'est cinq on coupe trois et on laisse deux, voilà. Mais on peut même couper tous les quatre et on laisse un. Ou même, si ce bananier qui se trouve ici, il n'y a pas d'autres qui l'entourent, s'il est le seul là dans le lieu, il peut même grandir avec ces cinq, parce qu'il n'y a pas de concurrents tout autour. Voilà.

A – Ok. Voilà. Mais alors un bananier peut donner un régime chaque une année et demie?

Z – Chaque une année, oui.

A – Et les gens, qu'est-ce qu'elles disent du Wilt Bactérien ? On pense que ce sont lesquelles les causes?

Z – Ah bon! Il y en a qui ne savent pas, parce que même les chercheurs n'ont pas encore dit s'est venu comment. On ne sait jamais. Il y en a qui se donne, qui se vantent les idées, il y en a qui disent que c'est la pollution de l'environnement qui a fait que cette maladie vienne, parce que ça n'a pas existé depuis que la bananeraie se trouve sur cette terre. Alors on dit que c'est une affaire des *bazungu*. Des *bazungu*, que les exploitations, les industries, donc la pollution de l'atmosphère, c'est ça qui fait que la maladie soit dans des bananes.

A – Mhm, on dit comme ça.

Z – Il y en a, il y en a qui disent ça. Ils inventent, ils ne savent pas. Il y en a qui disent que c'est peut-être les guerres, les guerres en répétition, souvent des fusils, des bombes, des lacrymogènes et consorts, c'est ça peut-être qui cause que les maladies, non seulement pour les bananes, mais aussi pour les hommes et les autres plantes. C'est ça, ils inventent, chacun parle de sa façon.

A – Oui, oui, chacun a sa perception. J'ai compris.

Z – C'est ça.

A – Et on en parle de ça, de la maladie, ou peut-être maintenant c'est déjà passé? Je sais pas, quand elle était là tout le monde en parlait ou...?

Z – Même maintenant on en parle. Parce que les traces sont encore visibles. Parce que quand vous êtes dans ce village, quand vous êtes ici, vous regardez à côté, vous apercevez la maison du voisin. Quand la bananeraie existait on n'apercevait pas la maison du voisin. Non, on ne pouvait pas apercevoir à cinq mètres. Non, on apercevait seulement les bananiers. On allait chercher le lieu où vous allez. Traversée la bananeraie, vous trouvez: «Ah! Il y a une maison ici!». Parce que la bananeraie couvrait presque partout. Et c'était très important par rapport au courant d'air. Le courant d'air, vous ne pouviez pas sentir le courant d'air ici! Non, c'était bloqué par la bananeraie.

A – Donc elle protégeait?

Z – Elle protégeait fort les courants d'air, très fort!

A – Et même pour l'érosion, je crois?

Z – Pour l'érosion même. L'érosion ne coulait pas facilement dans la bananeraie. Ça bloquait. Parce qu'il y avait aussi beaucoup d'immondice. Tous les troncs abattus là, toutes les herbes, ca se condensaient. Alors, quand l'érosion venait, ca ne traversait pas facilement dans la bananeraie comme c'est maintenant.

A – Parce que donc les déchets on les laissait dans la bananeraie?

Z – Oui, on les laissait, il y a des bananeraies où il n'y avait pas d'herbes. Quand beaucoup de troncs, on les coupe là, ca neutralisait les herbes. Il y a une bananeraie où on ne sarclait plus, parce qu'il n'y a pas d'herbe qui poussait à cause de beaucoup d'immondice, beaucoup de troncs qui on pourri là dans la bananeraie. Il n'y avait que de vers qu'on pourrait voir, de choses pourries, alors la bananeraie était vraiment... c'est comme si on y mettait beaucoup d'engrais!

A – Oui, c'est ça, c'est ça! Moi je trouve ca très triste.

Z – Oui, oui, c'est triste même pour moi. Parce qu'ici si beaucoup d'enfants ne vont plus à l'école, c'est parce que on n'a plus ces bananeraies. Parce que quand quelqu'un a une bananeraie, l'enfant ne peut pas être refoulé de l'école, non. Non, parce que chaque fois il devait y avoir au moins six bananes en maturité, au moins six régimes. Quand l'enfant rentre, «On m'a repoussé, on m'a refoulé de l'école»: faute de deux mille francs. Son papa cherche quelqu'un qui brasse, qui achète des régimes de bananes, il lui donne deux mille francs. Il montre deux régimes et l'enfant part à l'école. Après un mois il y aura d'autres bananes qui sont déjà en maturité. L'enfant est refoulé, il vend, ou bien il brasse la boisson et il la vend, il se procure de l'argent. Donc avec la banane, ca faisait étudier les enfants. C'est depuis que ça n'existe plus que les enfants abandonnent déjà les écoles.

A – C'est pour ça alors qu'il y a le problème des enfants qui sont chassés.

Z – Des enfants qui sont chassés, qui n'étudient plus.

A – Et avant ce n'était pas comme ça?

Z – Non! Chaque famille avait sa bananeraie qui lui servait de faire étudier ses enfants. Au moins au niveau de l'école primaire, et aussi même du secondaire. Même si on n'arrivait pas avec la bananeraie à faire étudier les enfants au niveau de l'université, mais à l'école primaire vraiment ça n'était pas un problème! Ah, ça n'était pas un problème. Parce qu'avec un seul régime on vous donne deux mille francs et vous payez le mois.

A – Oui. Parce que la prime c'est combien?

Z – Bon, c'est plus ou moins deux mille francs.

A – Par mois?

Z – Oui, oui. Il y a eu des moments où c'était mille francs. Ça augmente au fur et à mesure que l'argent se démonétise.

A – Oui. Et maintenant alors il y a qui achète les bananes par exemple pour brasser?

Z – Oui.

A – On les achète et elles arrivent d'où?

Z – Bon, dans le village il y en a même qui vendent de boisson, et il y en a, par exemple dans ce village il peut y avoir dix mamans qui brassent la boisson *kasiksi*. Et ce sont ces dix mamans qui passent partout à acheter les régimes de bananes.

A – Aha. Mais ils arrivent d'où les régimes, comme maintenant il n'y en a pas ici?

Z – Bon, il y en a disons à Walungu, à Ngweshe. Il y a quelque part où il y a un marché où on vend les bananes mures.

A – Ah, vraiment?

Z – Oui, oui. À Walungu il y a un marché de bananes mures. Celui qui en a une quantité, il amène dans ce marché, le marché reçoit tout le monde! Alors il y a un marché où tout le monde vient acheter.

A – Et avant il y avait ce marché?

Z – [Prosegue il suo discorso senza rispondere] Ou bien pour l'ASSODECI, c'est là où on achète les bananes mures pour brasser.

A – Ah, vraiment!

Z – Oui.

A – Ah, moi je voulais acheter le *kasiksi* pour le boire ce soir, mais j'ai oublié.

Z – Ah bon, à Assodeci, ou bien autre part?

A – À Assodeci, mais j'ai oublié. Demain on va acheter une bouteille!

Z – Ah bon! Je ne sais pas si on aura transvasé...

A – Ah, parce que maintenant...

Z – ...On était en train de mettre de la levure le mardi, je sais pas si on aura transvasé demain.

A – Ah, ok, j'ai compris. On va voir. Parce que l'autre est terminé?

Z – Oui, c'est fini ça.

A – Ah, donc il faut atteindre.

Z – Ils vont transvaser quand vous ne serez plus là! [Ridiamo] Alors vous allez laisser ces mille franc pour que je puisse prendre cette bouteille quand on aura transvasé.

A – Bien sur!

[Ridiamo insieme]

Z – Je bois à ta place!

A – Bien sur! Et vous me pensez!

Z – Oui! Quand je serai en train de prendre cette boisson, je me souviendrai de toi!

A – Voilà, on fait comme ça!

Z – C'est ça.

A – Ok. Eh oui. Et alors c'est ça, la bananeraie...

Z – La banane c'était un soutien, c'était un bayeur de fonds pour les paysans ici à Kabare. Ils ne manquaient pas un régime de bananes dans la bananeraie. Il ne pouvait pas y manquer. Et c'est ça qu'on utilisait quand on avait un visiteur. Quand on visitait une famille, quand un papa venait visiter son ami, alors là où il allait il trouve un régime, il le vend et il part avec son argent pour prendre de la boisson quelque part. On s'en servait même pendant les périodes de soudure, pendant la période de crise. On s'en servait pour cuire, pour la nourriture, et même pour renforcer la farine. Vous voyez, la farine de manioc, quand on trouvait que ça ne suffirait pour nourrir toute la famille, on amène un régime, on l'écorce, on cuit la banane, on le brouilles, on le mélange avec la farine de manioc, on a un *fufu* là avec un bon goût. Avec le goût mélangé de banane et de manioc ça faisait vraiment... ça luttait même contre le *kwashiorkor*, contre le *bwaki*. Quand la banane existait encore le *bwaki* vraiment n'était pas... Même si aujourd'hui avec les marais aussi, avec la culture des légumes et les jardins on a chassé aussi le *bwaki*. Mais la banane, vous voyez comment la banane a des éléments critiques...

A – Oui, très forts.

Z – Ça aidait. Parce que nous, pour le moment, quelqu'un peut passer tout un mois sans manger la banane!

A – Maintenant.

Z – Oui, parce qu'on n'en achète pas souvent. On n'a pas de fonds pour s'acheter des fruits, des choses, des aliments à manger, quand on n'a pas moyen, peu de fonds. Mais autrefois, quand les bananes étaient là, on en mangeait à go go. On n'en achetait pas.

A – Mais au niveau de la chefferie ils n'ont pas des projets? Par exemple pour amener des, des... comment ça se dit, les plantes petites... des nouvelles plantes à replanter.

Z – C'est seulement à Kabare nord.

A – Quoi?

Z – C'est là où on essaye déjà de produire les bananiers qui supportent les maladies de *Wilt*. Ces bananes là qu'on est en train de faire germer à l'INERA, oui, on est en train de produire des nouvelles générations, des nouveaux arrivages. Donc ça n'est pas encore vulgarisé ici à Kabare centre.

A – Mais alors on cherche à faire grandir ces plantes et après on les vend?

Z – On multiplie les semences, oui, on multiplie les semences. J'ai un bananier qui est venu du Rwanda, que je venais de prendre quelque part, mais c'est encore trop petit.

A – Ah. Et donc vous le gardez où?

Z – Je le garde quelque part là, mais ça n'a pas aimé là où je l'avais mis.

A – Ok. Et donc c'est vraie cette chose de l'INERA. Même une autre personne m'avait dit qu'à l'INERA ils sont en train de... oui.

Z – Oui, ils doivent combattre et amener à vulgariser la nouvelle espèce de banane, mais ce n'est pas encore arrivé à tout le monde.

A – Ouais, voilà.

Z – C'est ça vraiment.

A – Mon Dieu. Ça c'est... oui, je sais pas, mais ce n'est pas bien.

Z – Ce n'est pas bien, mais quoi faire?

A – Non, rien, rien. La chose que je ne comprenais pas c'est que, ils m'ont expliqué, à Idjwi ils ont fait un grand travail, mais ils ont mis des limites dans les bananeraies pour que les animaux ne puissent pas aller là-bas. Après ils ont fait des champs-école et chaque groupement avait un comité, et après chaque village avait un comité, et après chaque sous-village avait un comité. Et ils ont fait un travail vraiment très très strict. Et en appliquant strictement toutes les techniques ils ont réussi à limiter la maladie et maintenant les bananeraies sont en train de...

Z – De régénérer.

A – Oui, de régénérer. Et donc moi je me demandais: mais pourquoi si eux ils ont fait ça, dans les autres parties dans le Bushi on n'a pas fait ça?

Z – Même aussi à Kalehe on le fait. J'ai été à Kalehe et on est en train aussi de régénérer les plantes. Alors, ici ça n'a pas été propagé par les animaux. Non, ça n'a pas été propagé par les animaux.

A – Vous êtes sur?

Z – Non, non, ça a été propagé surtout par les personnes elles-mêmes, qui ne savaient pas comment se tenir par rapport à ça. Parce qu'il y a même ici, il y a des constructions, des maisons en écorce de banane. Il y a des cases. Les jeunes qui n'étaient pas à mesure de se construire des cases en tôles, construisaient des cases qu'ils couvraient par des écorces de banane.

A – Donc le toit?

Z – Oui, on faisait le toit avec les écorces de banane.

A – Donc ce ne sont pas les huttes? Les huttes ne sont pas avec le *bukere* sur le toit?

Z – Vous voyez la maisonnette où la cuisine se fait ici?

A – Oui.

Z – Vous l'avez déjà vue. Ce sont les écorces de banane que j'ai utilisé pour construire cette maisonnette.

A – Vraiment? Vous voyez que vous devriez me raconter de vos maisons!

[Ridiamo]

Z – Celle-ci qui se trouve ici c'est avec de la paille. Mais celle-ci où maman fait la cuisine ce sont des écorces de banane. Alors quand on circulait, il y avait qui vendait ça.

A – Ah, il y avait qui vendait ça?

Z – Il y avait qui s'occupait de ça comme travaille. Il partait partout, dans toutes les bananeraies chercher les écorces. Et après les avoir cherchées, il les vendait à celui qui construit. Alors celui là qui cherchait les écorces passait par toutes les bananerais. Alors toutefois qu'il coupe l'écorce, la machette avec laquelle l'écorce il coupe, il coupe sur la banane non affectée, et sur la banane infectée. Alors il faisait propager la maladie dans les bananeraies. C'est après qu'on a su que les machettes des gens qui cherchent les écorces portaient, propageaient les maladies dans les bananeraies. Parce que quelqu'un qui est en train de chercher les écorces pour vendre, il peut un jour passer dans plus de dix bananeraies. Voilà, est il est déjà avec une machette là, une machette contaminée sur tout les bananiers qu'il va toucher, et il les contamine. Alors la maladie a été propagée. C'est ça, c'est une des propagations de la maladie, parce que quand un jeune voulait construire, quand il n'a pas d'argent il devait circuler dans toutes les bananeraies chercher les écorces. Alors, pendant cinq jours ou dix jours il est en train de circuler dans les bananeraies. Il infecte, il infecte, il infecte, il infecte. Sans le savoir, sans le savoir. Ce n'est pas exprès. Il le fait sans le savoir.

A – On espère qu'on puisse les replanter alors.

Z – Oui, peut être, comme la maladie est en train de disparaître. Parce que c'est rare des fois où vous pouvez encore voir un régime, ou un bananier malade. Ça ne se voit plus facilement. Mais les deux années passées, ah, c'était partout, c'était visible partout! Partout, des bananiers malades. Mais maintenant vous pouvez sortir d'ici jusque chez Kabohozo sans voir un bananier malade. C'est en train d'être terminé.

A – Ok, donc on espère...

Z – On espère que l'année prochaine, dans les années à venir, quand il n'y en aura pas, tous les régimes qui se trouvaient là, on peut replanter. La maladie ne sera plus là.

A – Oui, on espère.

Z – Parce qu'on était passé à Kalehe et j'ai trouvé que la maladie n'y existait plus.

A – À Kalehe? Elle était passée par là mais elle n'y existait plus?

Z – C'est là où elle a commencé. C'est de Kalehe qu'elle est venue. De Kalehe, Idjwi, Idjwi – Kabare nord. Vous savez qu'à Walungu il y a des parties où la maladie n'est pas encore arrivée.

A – Oui, ils m'ont dit ça.

Z – Voilà. Il y a où la maladie n'est pas encore arrivée.

A – Et à Kalehe vous avez trouvé alors que la maladie n'était plus là.

Z – Elle n'y était plus, parce qu'il n'y avait pas même plus beaucoup de bananiers. Il y en avait pour ceux qui ont maîtrisé la maladie seulement.

A – Mais les bananiers en tous cas étaient diminués?

Z – Oui, c'est diminués, ça n'existe pas comme c'était avant.

A – Ah. Ah bon. Mais alors, pendant qu'on attend, dites-moi. Vous étiez en train de me raconter, l'autre fois, des maisons. Alors, cette parcelle, elle n'était pas comme ça. Vous m'avez dit que vous avez construit les maisons après.

Z – C'est progressivement. Je suis arrivé ici, j'ai installé la première maison, je disais, il y avait seulement les champs. Et une petite bananeraie. Alors, je suis arrivé et j'ai installé la première maison. C'était une cabane. Ce que je disais. Après avoir mis la cabane, parce que ce n'est pas aussi où je vivais. Je vivais dans la famille avant que je n'aie ma propre parcelle. Je vivais à côté, dans la famille, là en haut.

A – Donc ce n'était pas ici la cabane? Ce n'était pas dans cette parcelle?

Z – Non, la cabane, j'avais une case quelque part avant de me marier, je peux dire dans l'enclos de la famille, avant le mariage. C'est là où je m'étais marié. Alors quand j'étais marié je devais avoir un chez moi. Voilà. Je devais

sortir de l'enclos de mon grand frère pour habiter ma propre parcelle. C'est là que j'ai commencé par partir une cabane. Après la cabane j'ai parti une case. J'avais démoli ma case qui existait chez mon grand-frère, et je suis venu la reconstruire ici.

A – Ah, vraiment?

Z – Oui.

A – Et donc c'est cette case, où on est maintenant?

Z – Ça? Non. Celle là était battue en boue.

A – En boue, une *bandamusongya*?

Z – Non *bandamusongya*, il y avait une case où se trouvait les tôles, mais les murs c'était en terre.

A – Ah, ok. Mais ça n'existe pas maintenant?

Z – Non, je l'ai démolie quand je devais construire celle-ci où nous sommes.

A – Donc elle était ici mais après vous l'avez démolie?

Z – Oui, quand j'ai voulu améliorer j'ai démolie celle là en terre et j'ai construit alors en matériaux semi-durables.

A – Ok. Et c'est quand que vous avez construit ça?

Z – Cette case où nous sommes? C'est en 1992.

A – Ah! Ça fait longtemps que cette maison existe!

Z – Ça fait longtemps, ça fait très longtemps, oui.

A – Et les autres? Bon, la *bandamusonge* qui est ici?

Z – La *bandamusonge*, ça c'est très récent là. C'est l'année passée que je l'ai construite.

A – Ah, vous m'aviez dit ça. Et il faut... ça prend combien de temps pour la construire?

Z – C'est à-peu-près un mois.

A – Un mois. Oui, m'aviez dit que vous l'avez construite pour y mettre les bétails.

Z – Pour que les vaches se reposent.

A – Oui, parce que dan l'étable...

Z – L'étable n'est pas si couvert, il y a beaucoup de boue et beaucoup de saleté. Alors, quand il pleut on les évacue de l'étable et on les met là. Pendant la nuit on les sorts, on les fait sortir de l'étable pour qu'ils se reposent seulement dans cette cabane là. Alors quand ils y entrent... quand ils y entrent ils se couchent.

A – Oui. Et l'étable, elle a quel âge?

Z – L'étable, je l'ai déjà construit trois fois. La première étable que j'avais, il y avait neuf vaches. Elle était dans la cour ici. Les *Interahamwe*, vous les connaissez?

A – Oui.

Z – Les FDLR les ont pillés. Ils les ont pillés toutes, ces neuf vaches là.

A – Toutes les neuf!

Z – Oui, ils les ont pillés toutes! Et même nous... Ils étaient entrés ici. Ils ont menace de nous tuer même. Ils ont pris tout. Ils ont pris tout, tout, tout! Ils ont vidé la maison, les habits, l'argent, tout ce qu'ils ont trouvé, les vaches, les porcs, les moutons, ils ont tout pris.

A – Ils étaient combien?

Z – Ah, on ne saurait pas! On ne sait pas les compter, parce que ceux qui entrent dans la maison, ils vous intimident, vous ne sortez pas et il y en a qui sont en train de prendre... On ne peut pas le savoir, vous ne voyez que ceux qui entrent dans la chambre.

A – C'est terrible.

Z – Voilà.

A – Et c'était dans quelle année?

Z – C'était en 2003.

A – En 2003. C'était le seul pillage que, bon, un ça suffit, mais je dis...

Z – Oui, ils étaient arrivés ici deux fois.

A – Deux fois ici?

Z – Oui, ils étaient arrivés deux fois ici.

A – Et l'autre fois c'était quand?

Z – Bon, celle là, c'était la même année.

A – Ah, deux fois dans la même année...

Z – Oui. La première fois ils ont pris les vaches, ils sont entrés dans la maison, ils ont pris es habits, l'argent, tout ce qu'ils avaient trouvé dans la maison. La deuxième fois... parce que la première fois ils n'avaient pas pris les moutons alaines que nous avions. La deuxième fois ils étaient arrivés et ils avaient même abattue et égorgé les moutons dans cour quand nous étions dans la maison. Ils toquaient la fenêtre de la chambre disant que si nous crions, ils allaient incendier la maison. Nous sommes restés sur la chaise dans la maison quand ils étaient en train d'égorgé les béliers et les brebis qui se trouvaient dans la stabulation. Et ils sont partis après avoir égorgé. Ils sont partis avec les viandes et ils ont laissé les déchets à l'extérieur.

A – Terrible.

Z – Mhm. C'était la première stabulation que nous avons construite. Ils l'ont vidée!

A – Vidée. Tous les neuf vaches, tout...

Z – Oui, tout, nous avons recommencé à zéro.

A – Et alors après les neuf vaches il y a ces cinq que vous avez maintenant?

Z – Voilà, les neuf vaches qu'ils ont prises, bon, quand nous sommes sortis, quand ils étaient déjà partis c'était à zéro, ils étaient arrivés le premier jour. Alors, ehm... Quand ils étaient partis avec les vaches, on ne sait pas arriver où une jeune vache qui avait un petit a pris fuite. On ne sait pas où est-ce qu'on arrivait déjà. Ils étaient à deux heures du matin ici, quand nous avons entendu une vache qui s'amenait, qui avait fuit et qui était rentrée.

A – Ah, elle avait retrouvé le chemin?

Z – Oui, elle avait retrouvé le chemin, avec son petit veau. Et ce petit c'est la vache que nous avons maintenant.

A – Vraiment!

Z – Oui. Le petit veau qui était rentré avec la vache, c'est la grande vache que nous avons maintenant. C'est le petit veau qui avait fuit avec la mère.

A – Incroyable. Et la mère...

Z – Elle est restée avec nous, elle avait vieilli, elle avait vieilli. Elle a laissé ce petit, cette petite vache que maintenant est la grande vache que nous avons. C'était parmi les vaches prises par les Hutu et qui maintenant reste la mère des vaches ici.

A – Mon Dieu, ça c'est une histoire! Et après vous avez recommencé, encore.

Z – On a recommencé avec celle là qui était rentrée. Nous avons créé une stabulation, nous avons reformé la stabulation. Elle a commencé à mettre bas, elle a donné des petits, jusqu'à maintenant ce sont les mêmes vaches que nous avons.

A – Oui. Wow. Quelle histoire.

Z – Oui.

[Lunga pausa di silenzio]

A – Et la cuisine? Ça manque la cuisine alors.

Z – Pardon?

A – Non, je dis, la cuisine, elle a quel âge?

Z – La cuisine, bon, je ne me rappelle pas, mais c'est une vieille cuisine aussi. Elle doit avoir sept ans.

A – Et avant il y avait une autre?

Z – Oui. Les cuisines se détériorent, elles vieillissent, on démolit et on reconstruit. Quand elles vieillissent on les démolit et on refait les constructions. Surtout les maisons en bois vieillissent souvent et on en fait d'autres nouvelles.

A – Mais c'est répandu d'avoir une cuisine comme ça? Ça c'est une *bandamusonge*, non?

Z – C'est ça.

A – C'est répandu d'avoir la cuisine comme *bandamusonge* alors?

Z – Mais ça dépend. Vous voyez que nous faisons des *bandamusonge* ou des petites cases couvertes de paille souvent. Parce qu'avec les tôles actuelles, ça ne supportent pas la fumée. Ça ne supporte pas le feu de la cuisine.

A – Les tôles?

Z – Les tôles comme celles-ci [indicando il soffitto]. Quand vous couvrez une cuisine avec des tôles pareilles, ça ne dure pas une année. Avec la fumée, avec le feu ça se détériore très vite, très vite là. C'est pourquoi nous couvrons les cuisines souvent avec les pailles, parce qu'ils supportent souvent la fumée, le feu. Quand vous avez une case comme celle-ci et vous commencez à y cuire, les tôles ne vont pas terminer deux ans. Ah non. Les tôles, c'est très légère, celle que nous utilisons pour construire.

A – Oui. Donc c'est mieux la paille?

Z – C'est mieux la paille. Vous voyez, les tôles que nous utilisons sont très légères et moins chères. Quand nous n'avons pas beaucoup d'argent... Il y a des tôles fortes là, dures! Mais qui coutent très cher, trois fois plus que celle-ci. Alors trouve que l'acheter pour nous pauvres villageois, ça ne peut pas. Alors nous achetons ces petits, ces légères tôles qui sont à notre niveau.

A – Mais alors quand est-ce que les premières maisons en planches et en tôles, je sais pas, sont comparées? Je dis, il y avait les huttes, il y avait les *bandamusonge*, et quand on a commencé à construire...

Z – C'était progressif. Quand j'étais jeune, quand j'étais jeune comme lui [indicando Justelin che scorrazza per le camere] il n'y avait pas de... il y avait moins de maisons en tôles, même en boue. Il n'y avait pas des maisons en planches même, quand j'étais jeune. Il y avait des *musonge*, il y avait des *bandamusonge*, des petites cases construites en terre et couverts avec des écorces de banane. Un jeune qui grandissait et qui voulait se marier construisait une boue et couvrait la toiture avec les écorces de banane. Donc 99% des jeunes. C'étaient peut-être les jeunes qui avaient de l'emploi qui couvrait leurs maisons avec des tôles. D'ailleurs les maisons étaient construites en tôles. Quand on avait commencé à cultiver les marais. Oui, les jeunes qui cultivaient dans les marais, qui faisaient des cultures maraichères, c'est là où on a commencé à se procurer des toles souvent.

A – Parce qu'on gagnait de l'argent alors.

Z – On gagnait de l'argent dans les marais, l'on s'achetait des toles et construisait des maisons en toles. Alors à l'époque il n'y avait que de bois, il n'y avait que des arbres qu'on appelle eucalyptus. On avait seulement le cyprès. C'était les deux sortes d'arbres qui existaient. Le cyprès et l'eucalyptus. Alors, on avait de la planche qui sortait du cyprès. Alors les planches étaient très rares, très chères. N'importe qui ne pouvait pas construire une maison en planche comme celle de Noëlla ici. Ce n'est pas n'importe qui. C'était exceptionnellement, c'était les gens qui avaient un peu de rendement qui se construisaient des maisons en planches. Parce que les planches étaient très rares. Alors ce n'est que quand on a commencé à mettre dans les champs les arbres agroforestiers que la planche est devenue trouvable pour n'importe qui. C'est maintenant que vous êtes en train de voir que presque toutes les cases sont faites de planches. Voilà, c'est à partir des arbres agroforesterie.

A – Oui. Et donc les planches maintenant sont faites...

Z – Oui, c'est presque partout.

A – Et ce sont de l'arbre... vous m'aviez dit l'autre fois. C'est quel arbre?

Z – Il y a de cedrela, celle-ci qui donne de l'odeur là...

A – Oui, le parfum.

Z – De parfum. Il y a de grevilea.

A – Et avant il n'y en avait pas.

Z – Il n'y en avait pas, ah! Il n'y en avait pas. On ne le savait même pas! On ne pouvait même pas savoir c'est nos grevilea! On les trouvait seulement dans les concessions des grandes entreprises comme la pharmachina, c'est dans les concessions seulement où on trouvait des arbres. Et on ne savait pas que ça faisait quoi, parce que les grandes concessionnistes, les grandes entreprises comme la pharmakina, ça ne servait pas pour scier des planches, on les mettait dans leur domaine, mais on a commencé à les exploiter, à les scier quand les particuliers ont commencé à les planter. Et on a su qu'il y a des grevilea et du cedrela, nous les avons dans notre champ ici quelque part.

A – Oui, vous m'aviez montré je crois. Mais on ne pouvait pas faire des planches avec l'eucalyptus?

Z – L'eucalyptus, on ne faisait pas des planches. Maintenant on en fait difficilement.

A – Pourquoi?

Z – Bon, les scies en bas, vous voyez les scies?

A – Oui.

Z – La scie à main a difficulté à scier cet arbre, c'est dur!

A – Ah, c'est trop dur! Même le ficus alors c'est trop dur?

Z – C'est dur, oui.

A – Et donc alors quand vous étiez jeune c'était seulement les gens un peu enrichies qui pouvaient se construire les maisons en planches?

Z – Oui.

A – Et peu à peu alors, depuis les années 70, on peut dire?

Z – Oui.

A – Quand on a commencé à exploiter les marais?

Z – Oui, après les années 70, 80, on avait déjà commencé l'exploitation des marais. C'est là où... Avant, quand on utilisait seulement les collines pour la culture, il n'y avait pas de cultures qui produisaient de l'argent. On ne semait que du sorgho pour la consommation, on ne semait que de la patate pour la consommation. On semait les haricots, c'était seulement pour la consommation. On a su que un produit du champ peut se vendre, ce n'est qu'après avoir exploité les marais. D'ailleurs, c'était un peu un tabou à l'époque. Quand une maman pouvait vendre un produit du champ, les autres pouvaient la haïr.

A – Vraiment?

Z – Oui! On trouve une maman qui amène le produit du champ au marché? Heee! [Espressione di disapprovazione] Même les amis peuvent la battre! On n'acceptait pas ça.

A – Il n'y avait pas de marchés, alors?

Z – Il y avait des marchés, mais on n'avait pas fortement besoin de l'argent. Non. Une maman qui vendait des patates, ah, les autres riaient beaucoup, s'étonnaient! Comment cette maman pouvait aller amener les patates au marché, ou des haricots qu'elle a produit dans son champ!? «Oh, Dieu, cette maman, elle n'est pas polie!». [Sorrriamo per l'interpretazione di papa Zigabe] Parce qu'on n'avait pas besoin fortement d'argent.

A – Mais parce que tout le monde peut-être avaient des patates douces dans son champ?

Z – Chacun en avait, chacun en avait.

A – Ah. Voilà, donc c'est depuis qu'il y a les marais qu'on a commencé un peu le commerce?

Z – À vendre les produits des champs, oui. On a commencé à planter de l'aubergine et du tabac. Moi-même, j'ai planté ça. Du tabac. A ce moment là, le tabac qui se semait au Congo, ici chez nous au Bushi, se vendait au Rwanda. Vous voyez que les congolais partent chercher les produits agricoles au Rwanda ces derniers temps? Quand je grandissais, c'est les rwandais qui venaient chercher à manger ici! Il n'y avait rien au Rwanda! Tout ce qu'on consommait, sortait de Kabare, de Goma, du Masisi. Donc c'est nous qui alimentons le Rwanda! Même le tabac,

même les bananes... tout, tout, tout! Même les patates. Je voyais les rwandais qui venaient chercher les patates à Bagira.

A – Et là-bas ils ne cultivaient pas?

Z – Je pense ils cultivaient mais ils ne produisaient rien. Maintenant c'est devenu le contraire.

A – Oui. Il y beaucoup de choses qui sont changés.

Z – Vraiment.

[Pausa di silenzio]

A – Et alors, pour finir, les maisons en ciment... bon, ça est ciment ? [Indicando i muri della stanza dove ci troviamo]

Z – C'est ciment, oui.

A – Bon, je dis, dans les années 70 on a dit, il y avait les maisons en planches.

Z – En tôle.

A – Oui, en tôle. En tôles et en planches, non?

Z – Oui, progressivement c'était en tôles et en planches.

A – Ah, parce qu'alors avant c'étaient en tôles et les murs étaient faits de quoi?

Z – Les murs? Les murs, je dis, c'est de la terre!

A – Ah, c'était la terre avec le toit en tôles.

Z – Vous n'avez jamais été là où on construit avec de la terre? Là où on creuse quelque part, on amène a terre, on mélange avec de l'eau, on piétine, on mélange l'eau avec la terre jusqu'à faire de la pate. De la terre qu'on met entre les bambous. On met les bambous comme le *bandamusonge* qui se fait ici. C'est comme ça qu'on faisait même le *banda*, les case. C'est comme ça que nous en avons fait avec les *bandamusonge* ici.

A – Alors demain vous me montrez!

Z – Oui. Maintenant on est en train de vouloir quitter la terre, là, rare, c'est sont seulement les cuisines, qu'on construit avec la terre. Mais les *banda*, les cases, aujourd'hui c'est avec la planche et quelque fois avec le ciment.

A – Oui. Mais en tous cas ce ne sont pas toutes les maisons du village qui sont en planches et en ciment.

Z – Non. Beaucoup sont en planches, mais en ciment c'est rare.

A – C'est rare en ciment, non?

Z – Oui, oui, c'est très rare.

A – Par exemple, papa Kabohozo n'a pas la maison en ciment.

Z – Non, c'est en planches.

A – Vous êtes un des peu, alors?

Z – Pardon?

A – Vous êtes un...

PC – Des rares.

A – Ah, oui, merci. Un des rares?

Z – Oui, il n'y a pas beaucoup.

PC – Dans ce village il y en a.

Z – Il y en a même qui ont des maisons en ciment, mais à l'intérieur c'est du ciment, à l'extérieur ce sont des planches. C'est comme ça beaucoup.

A – Ah, vraiment?

Z – Il y a pas beaucoup de maisons ici qui ont le ciment à l'intérieur et à l'extérieur. Il y en a pas beaucoup. Je pense qu'il y en a deux ici, dans ce village.

A – Oui.

Z – Celle du frère...

A – Le frère?

PC – Le grand-frère à papa Zigabe.

Z – Oui. Notre grand-frère en avait aussi bâtie une comme moi. Et il y a un autre qui était directeur qui a une maison en briques.

A – Ah, en brique. Oui, parce que les briques ce sont une autre chose qui ne se voit pas dans les villages, non?

Z – Non, pas du tout. C'est difficile à faire, n'importe qui ne peut pas le faire.

A – Mais les briques sont plus chères du ciment?

Z – Oui, parce que si vous construisez avec des briques, vous avait besoin de ciment aussi, de ciment et de sable. Le ciment est chers, le ciment! C'est le ciment qui fait qu'on ne peut pas hasarder avec une construction en dur. Ça c'est cher par rapport au revenu des paysans.

A – Oui, j'ai compris.

[Pausa di silenzio]

A – Merci! Vous m’avez expliqué beaucoup de choses.

Z – Ah oui? C’est ça. Parce que je ne vous expliquerais plus à la semaine prochaine! Donc je vous explique aujourd’hui. Et ça sera la dernière fois.

[Ridiamo tutti]

Conversazione con papa Zigabe del 15 settembre 2017, Cirunga

Trascrizione del dialogo con *papa* Zigabe Augustin

Durata totale: 01:04:19

Formato: file audio mp3

Supporto: registratore

Contesto: attraverso un sentiero collinare verso Mushera, antico cimitero dei *bami*

Lingua: francese (mashi per terminologia)

Data: 15/09/2017

[Io e *papa* Zigabe partiamo per Mushera a piedi. Procediamo inerpicandoci su un sentiero tra le colline e gli alberi, con i bambini che ci seguono. Tornano da scuola e rientrano nel loro villaggio a piedi, facendo ogni giorno un'ora di strada per andare e per tornare]

Angela – Parce que beaucoup de gens... Quand on voit les vaches qui passent sur la route avec les bergers, beaucoup de vaches vont à Shabunda. Pourquoi?

Zigabe – Ça pour être abattues. Parce qu'à Shabunda...

A – Ah!

Z – Oui, à Shabunda il n'y a pas suffisamment d'élevage. Alors les vaches qu'on consomme surtout à Shabunda viennent d'ici. On les achète ici à Mudaka ou au Rwanda et on les conduit jusqu'à Shabunda pour la consommation.

A – Ah, c'est pour ça que beaucoup de bergers vont là.

Z – Oui.

A – Mais à Shabunda il faut combien de jours pour y arriver?

Z – Je ne connais pas, c'est beaucoup de temps!

A – C'est comme un mois, peut-être?

Z – Oui, ça peut passer même plus qu'un mois. Parce qu'ils ne sont pas véhiculés, c'est souvent à pieds. Ils marchent toute la journée. La nuit, arrivés à un certain moment dans la nuit, ils se stoppent. Ce berger, quand il trouve quelque part où ses vaches peuvent brouter les herbes, il les met là et il se repose là jusqu'au lendemain. Comme ça, il reprend la route pendant la journée. Quand ils arrivent là où ils sont fatigués, ou là où ils peuvent manger, ou ils sont assoiffés et affamés, ils se stoppent, ils prennent de l'eau ou de la nourriture, quand les vaches sont en train de brouter les herbes. C'est comme ça que vivent les vaches et les bergers qui les accompagnent. Ils rentrent pour la période de démarche pour Shabunda.

A – Wow, j'ai compris. Et alors, *papa* Zigabe, quelles sont les différences entre le passé et le présent pour ce qui concerne les vaches?

Z – Ah bon, par rapport au passé, pour l'élevage des vaches, bon, les vaches d'autrefois, il n'y avait pas de problèmes d'élevage...

[Ci interrompiamo per salutare dei passanti che ci fermano per parlare]

Z – Bon, alors, la vache autrefois n'avait pas de problèmes de pâture. Il y avait beaucoup de domaines non cultivés, il y avait des collines nues, il n'y avait pas d'arbres, il n'y avait pas d'habitations, il n'y avait pas de gens, alors les vaches partaient le matin, broutaient partout, il n'y avait pas de problèmes quand les vaches sortaient, il n'y avait pas de clôtures autour des collines pour qu'ils ne vont pas ravager. Alors, il y avait la multiplicité des Bashi, donc les Bashi se reproduisaient très facilement, et ça ne causait pas des problèmes pour les garder. Et donc c'était favorable pour l'élevage des Bashi. Chacun pouvait avoir un nombre qu'il pouvait vouloir élever, selon sa possibilité. Mais maintenant, aujourd'hui, la vache ne peut plus sortir, parce que toutefois qu'elle sort, là où elle passe, c'est un domaine privé. On va là, c'est un domaine privé. Là c'est un domaine privé! Alors elle est pourchassée. Le pâturage est devenu très rare. Alors la vache aujourd'hui, on ne sait plus même avoir plus de deux vaches, parce qu'on ne sait pas comment les élever. C'est pourquoi on a adopté, on a adapté les vaches en stabulation. Dans la stabulation, on ne peut pas élever beaucoup de vaches, parce que le transporter pour elles les herbes c'est un problème, c'est difficile. Les vaches d'autrefois produisaient plus de lait que les vaches d'aujourd'hui. Parce que autrefois elles vagabondaient, elles se nourrissaient suffisamment, elles étaient fortes, elles produisaient de lait parce qu'elles mangeaient bien. Maintenant, aujourd'hui, vous voyez, elles sont devenues maigres, suite au problème de manque de pâturage. C'est ça.

A – De pâturage. Mais donc alors les Bashi dans le passé, ils étaient des grands bergers?

Z – Ils étaient des grands éleveurs.

A – Des grands éleveurs.

Z – Oui.

A – Et, je dis, alors, quand les vaches se promenaient sur les collines qui étaient vides, il y avait toujours des bergers qui les suivaient?

Z – Oui, il y avait des bétails, les vaches, il y a des moments que les bergers ne les suivaient pas. Ils les laissent entrer dans les pâturages, ils se tiennent quelque part en train de voir comment les vaches partent manger, et quand elles seront satisfaites, elles reviennent, parce qu'il n'y a nulle part où elles pouvaient détruire les semences. Il y avait des moments que les collines étaient sécurisées par des barres, des fils, de fil barbelé. Oui, certaines collines étaient protégées par de fil barbelé, tout autour, il y avait l'entrée. Quand on entre, on pouvait même fermer et les vaches restent seules sans bergers.

A – Ah, ok! Donc elles ne se mélangeaient même pas peut-être aux vaches des autres bergers.

Z – Oui, chaque contrée avait ses propres fermes, quoi, ses propres pâturages, alors ça dépend de la grandeur du pâturage. C'est comme ça qu'on pouvait même laisser entrer plus de vaches, par rapport à la grandeur de cette colline là.

A – J'ai compris. Et alors pourquoi... Quelqu'un m'a dit que ce sont les enfants qui s'occupent des vaches, maintenant. C'est pas vrai?

Z – Oui. Les enfants surtout. Mais autrefois c'étaient des personnes adultes qui s'en occupaient.

A – Et maintenant ce sont les enfants?

Z – Maintenant ce sont les petits enfants.

A – Oui. Mais les petits enfants peut-être ils donnent la nourriture et tout ça, je crois, non?

Z – Aux vaches? Oui, surtout les enfants, aux vaches qui ne sont plus nombreuses. Vous avez déjà trouvé que quelque part elles sont à cinq, elles sont à trois. Mais autrefois vous pourriez trouver, à l'époque, cent vaches, ou bien même plus que cent!

A – Ah, oui... Et c'était quand? Quand vous étiez petit?

Z – Quand j'étais petit, même avant ma naissance. Oui, même avant ma naissance. Parce que j'ai appris que par rapport à la coutume des Bashi, un éleveur qui atteignait, qui arrivait à cent vaches... Vous voyez, il garde les vaches, il garde les vaches, les vaches se multiplient, elles se multiplient... Le jour qu'il va atteindre cent, oui, le jour qu'il fera, qu'il en fait cent, il dit: «Cette vache que j'ai eu aujourd'hui a complété le nombre à cent». Il doit égorger une de ses vaches, la plus grande, hein, la plus grasse, il l'abat, il l'égorge ce jour là et il fait la fête!

A – Ah! Quand il gagne le nombre de cent!

Z – Le nombre de cent. Ça ne sera pas n'importe qui, qui pouvait atteindre un nombre de cent vaches! Donc quand quelqu'un l'atteignait, quand il arrivait à cent vaches il devait faire la fête, une cérémonie. Il tue une de ses vaches, la plus grasse, alors on mange la viande à *go go*! On appelait ça *kurhamba akagana*.

A – Qu'est-ce que ça veut dire?

Z – *Kurhamba akagana*, donc c'est le terme qu'on utilisait quand quelqu'un arrivait à cent vaches. Et cette journée, cette célébration, la célébration de cette journée s'appelait *kurhamba akagana*.

[Mi fermo e lo scrivo nel quaderno]

Z – *Kurhamba* signifie danser, *akagana* signifie cent.

A – Ah!

[Z ride]

A – Comme danser, célébrer les cent vaches.

Z – Célébrer les cent vaches, voilà. Oui, oui, tout le village doit aller chez celui qui est arrivé à ce cent, à cette centième de vaches. Alors on fait la fête, on boit, on mange! Parce que n'importe qui ne pouvait pas arriver à avoir cent vaches! Ceux qui arrivaient à ça étaient comptés sur les doigts, parce que ce n'est pas n'importe qui!

A – Oui.

[Passiamo accanto al fiume Murhundu, lo stesso fiume che c'è a Cirunga]

[...]

A – Et alors ceux qui amènent par exemple dix vaches: elles sont beaucoup par rapport à ceux qu'on peut tenir aujourd'hui.

Z – Oui, mais peut-être vers la forêt il y a encore des fermes où encore on peut trouver qui a encore plus de cents vaches.

A – Ah, ils sont des grands propriétaires.

Z – Oui, ils sont des grands patrons.

[...]

[Condividiamo un tratto di strada con alcuni bambini che vanno verso Kinjuba, un villaggio che si trova sulla strada per Musheru.]

A – Cirunga, qu'est-ce que ça veut dire? Ça veut dire quelque chose?

Z – Cirunga, ça veut dire “un lieu qui est un peu élevé”. *Irunga* c'est le firmament, alors c'est un lieu qui se trouve un peu au dessus, dans le firmament. Une haute altitude. *Irunga* c'est ça, le ciel, ici. Quand c'est beaucoup, on dit *malunga* [indicando in alto].

A – Quand c'est beaucoup on dit *malunga*?

Z – Oui, au dessus des mains. Alors Cirunga c'est un lieu qui s'approche de là en haut. Voilà!

A – J'ai compris!

Z – Et en autre sens, il y a Cirunga, il y a *ilunga*, c'est une façon de montrer le lien, quelque chose qui unit, qui unit. Voilà, *ilunga*, en kiswahili, donc lien, joindre. Voilà. Ça peut aussi avoir ce sens là.

[Trascrivo nel quaderno le parole: ma. *irunga* (pl. *malunga*) = firmamento; ma. *ilunga* = lien; sw. *kuunga* = lien.]

A – Et ça c'est un arbre autochtone?

Z – Oui, c'es ça ce que je vous disais, je vous avais dit que, l'arbre là dont on parlait, le *mutudu*. Si tu le fixes, on doit le fixer à côté de ça.

A – Celui qui donne les rouges?

Z – On l'appelle «flamboyant». C'est le mot français. Vous voyez qu'il y a des flambeaux quand il pousse des fleurs.

A – Donc le *mutudu* doit être ensemble?

Z – On les mettait ensemble cette autre là. Quand on fixait le *mutudu* ici, le *cigorhwa* on le fixait à côté.

A – Donc *cigorhwa* c'est flamboyant?

Z – Oui.

[Lo trascrivo]

A – Donc les Bashi ils utilisent les arbres même pour soigner?

Z – Oui. Ça soigne. Quand un animal est atteint de maux des yeux, ces fleurs là rouges, on peut les mettre dans les yeux de l'animal. Le lendemain, les yeux sont déjà propres.

[Ci imbattiamo in una mucca legata a un albero]

Z – Voyez maintenant, la vache dont le propriétaire doit la garder, on lui met la corde, elle est liée cette vache, elle est liée avec la corde, il ne peut pas sortir de là quand le propriétaire ne l'a pas déplacée. Donc c'est parce qu'il n'a plus comment le faire circuler.

A – Oui, parce qu'il y a les champs.

Z – Les champs d'autrui. Pour éviter les conflits avec les voisins, il lui met la corde. Et quelque fois, si elle est prêt, il lui amène des suppléments, il lui amène d'autres herbes.

A – Et peut-être elle est même en stabulation ou elle reste toujours ici?

Z – Elle reste toujours là.

[...]

[Dopo una ripida salita arriviamo al villaggio. Z mi mostra che oltre la montagna dove ci troviamo, dove inizia la nebbia, c'è Parco Nazionale Kahuzi-Biega. Un gruppo di donne stanno preparando i campi per la coltivazione, arandoli con la zappa. Stanno per piantare fagioli e piselli. Ci chiedono informazioni sul virus del mosaico che colpisce la manioca. Procediamo a piedi fino all'antico cimitero. Non si può proseguire oltre, come ci dicono gli abitanti che incontriamo. Ci fermiamo a parlare con loro e ne nasce un piccolo confronto, mediato da Z]

Z – Je disais, il y avait de sensibilisation qui était passée qui disait que les *mutudu*, où on faisait des petites célébrations de rappelle des arrières-parents, c'était mauvais. Alors, on peut se rappeler de ses anciens parents, sans que ça ne soit du tabou! Alors, je leur disais que vous avez dit que chez vous, quand vous avez enterré une personne de la famille, je leur disais que vous y allez faire la visite souvent. N'est-ce pas?

A – *Nechi*, à l'endroit où il y a la tombe.

[Z si rivolge ancora agli abitanti di Musheru e io aspetto che finiscano di parlare]

A – Qu'est-ce que vous dites?

Z – Je disais, on peut se rappeler de ses arrière-parents sans avoir dit qu'on est païen.

A – En fait, moi je crois que oui.

Z – Voilà. On peut se rappeler d'un parent. Donc si on voit la photo d'un parent qui est mort, on va se rappeler de lui et on doit être content, et rien à faire!

A – Oui, c'est comme ça. Mais qu'est-ce qu'ils en pensent, eux qu'ils habitent ici où il y a les grands *mutudu*? Qu'est-ce qu'ils disent alors, les paysans, quelle mémoire il y a encore de ça?

[Z traduit la mia domanda]

Z – Voilà, il dit que c'est un lieu qui est fait là pour le Roi, pour le *Mwami*. C'est un lieu pour le *Mwami*, ce n'est pas pour eux.

A – Ah...

Z – Ces *mutudu*, ils ne sont pas pour eux. Si non, il disait que c'est à cause de la crise monétaire qu'ils ont abattus les *mutudu* qui leur appartenaient. Alors, on ne peut pas abattre ça parce que c'est pour les *Mwami*.

A – Ok, mais eux, ils ont abattu leurs *mutudu*...

Z – Ceux qui se trouvaient ici, il y en a plus.

A – Oui. Parce qu'on fait de...

Z – On fait de l'argent déjà!

A – Du bois?

Z – Quand vous avez un *mutudu* pareil, vous avez vingt dollars! On ne peut pas le laisser là, au moment où les enfants n'ont pas comment étudier.

A – C'est vrai ça, c'est vrai. Et cette bananeraie c'est de qui?

Z – Ce n'est pas pour une seule personne. Chacun a sa part.

[Z traduit quello che dice un agricoltore del gruppo]

Z – Ici il y avait des gros régimes de bananes quand la maladie n'était pas encore là.

A – Ah. Mais le papa a dit *bufumu*?

Z – Bon, il dit que les chercheurs tous ont difficile à trouver comment soigner cette maladie qui attaque les bananes et que ce n'est pas nous qui pouvons trouver ce remède. *Bufumu* signifie remède.

A – Ah. Mais ça veut dire aussi nuit, ou pas? *Bufumu, obuce bufumu*.

Z – Non, *obuce bufumu* ça signifie que quand le matin arrive on se sent comme si on est libéré de la nuit. On se sent comme si on est soignés. Parce que la nuit c'est difficile! Quand on est dans la nuit, on ne sait pas si on pourra se réveiller. Alors, quand on se réveille, on est contents. Alors, dire *obuce bufumu* c'est dire «Au plaisir de me revoir», parce qu'on est pas sûr qu'on va se réveiller. C'est ça!

A – Ah! J'ai compris!

[Ridiamo. Poi Z parla si dice ancora qualcosa con le persone]

Z – Il dit qu'ils ne veulent pas qu'on entre là où se trouve ce *mutudu* là.

A – Mhm. Eux ou le propriétaire?

Z – Le propriétaire. On peut s'en aller.

A – Ok. *Hakuna* problème. *Koko bwenene*.

Z – Ça va. *Koko. Sawa*.

[Salutiamo calorosamente le persone incontrate e ce ne andiamo]

Z – Il est seulement gestionnaire de ces arbres.

A – Mais c'est le monsieur qui...?

Z – Mais ce ne sont pas pour lui. Il est le gestionnaire seulement. C'est pour les garder. C'est comme si, pour y aller, il faut avoir vu le *Mwami* est lui demandé la permission. Parce qu'il y a certaines choses qu'on fait, qu'on y garde, par exemple. Des pirogues, ou d'autres choses. Tout ça peut être là et ils ne veulent pas que... Je lui ai demandé quel serait le chemin pour aller là. Il dit qu'il ne connaît pas où c'est ce chemin. Vous voyez, c'est comme pour refuser, qu'il ne veut pas qu'on y entre, il ne fallait pas le forcer.

A – Oui, oui, c'est vrai, c'est vrai. En tous cas je suis très contente.

Z – Vous voyez comment il est devenu très vieux. Il y a des branches qui sont déjà secs.

A – Oui.

[Dopo aver fatto alcune foto, rientriamo a casa, tagliando le colline, scendendo verso il basso]

Conversazione con *papa* Michel Cirimwami del 11 settembre 2017, Bukavu

Trascrizione del dialogo con *papa* Michel Cirimwami, giornalista di *Radio Okapi*

Durata: 01:22:13; 01:05:25

Formato: file audio mp3 e file audio ADTS (.aac)

Supporto: registratore e telefono cellulare

Contesto: intervista fatta nel mio alloggio, a Bukavu, presso la sede del CAB

Lingua: francese (mashi per terminologia)

Data: 11/09/2017

[Inizio a registrare mentre racconto a MC della mia permanenza a Kaniola e gli chiedo di raccontarmi del periodo della guerra]

Angela – ... Comme vous disiez, des violences qu'il y avait là...

Michel Cirimwami – Oui, je pense qu'il y a eu beaucoup de violence. J'étais journaliste déjà quand il y avait chaque fois les FDLR qui étaient dans la forêt et là au-dessus, sur les montagnes. Ils descendaient régulièrement à Kaniola et dans la région, les environs de Walungu, Isege, et tout ça. Ils enlevaient les filles, ils les amènent dans la forêt, elles deviennent des esclaves sexuelles. C'était un grand malheur dans la région. Il y en a qui venait pour tuer, pour voler, et donc c'était une période très difficile. Pour Kaniola et Ninja c'était presque la même chose.

A – Même Ninja c'était comme ça.

M – C'est ça.

A – Oui, c'était terrible, je crois, vraiment. Et il y a, aujourd'hui il y a les victimes qui survient mais qui ont cette mémoire, je crois...

M – Oui. Oui, oui, c'est comme ça que je vous ai dit aussi que je pense beaucoup aux victimes de ces massacres et de tout ce qu'il y a eu. La période là-bas à Ninja... ça y est dans ma tête, mais je ne sais pas comment les aider, parce qu'il y a des orphelins, il y a des veuves, il y a des victimes... Et donc, dans l'avenir, si je vois comment créer une petite structure, je peux m'en occuper si je suis maintenant tranquille.

A – Oui, ça serait vraiment très...

M – Oui, ça y est dans mon esprit.

A – Eh, j'espère qu'alors vous m'écrirez si vous créez quelque chose.

M – Oui, oui. Je suis en train d'y penser, parce qu'il y a possibilité que j'arrête de travailler pour la MONUSCO et la radio.

A – Oui, vous m'aviez dit ça. Et retourner dans votre village alors?

M – Oui, de temps en temps. Pas pour y habiter, c'est dangereux.

A – Oui.

M – Mais y arriver de temps en temps et voire la situation, faire le *monitoring* et puis, s'il y a des solutions, on cherche comment les soulager.

A – Oui. Par exemple, j'étais étonnée parce que les femmes, j'ai rencontré deux femmes, maintenant je ne me rappelle pas le nom de leur Comité, mais ce sont deux femmes qui ont une association à Kaniola, qui écoute et accompagne les victimes de violence sexuelle. Elles me disaient que, dès qu'il y a eu ce phénomène pendant la guerre, maintenant il y a des gens, même du village, qui continuent, il y a, même aujourd'hui il y a des violences sexuelles. Même s'il n'y a pas les milices, elles disaient que, je sais pas, peut-être les enfants ont absorbé, ont vécu cette façon de se comporter, et alors... Elles disaient comme ça, de ce que j'ai compris.

M – Qu'eux aussi commencent à le faire.

A – Oui.

M – Oui, il y a des situations qui ne disparaissent pas. Les gens qui ont vécu ça, ils trouvent que c'est normal. Ils commencent aussi à faire la même chose. Je vous ai dit qu'il y a des mouvements de congolais et d'autochtones qui sont dans les groupes armés, et qui font presque la même chose que ce que faisaient l'*Interahamwe*, donc les groupes armés rwandais. Donc c'est contagieux. Ça reste. Ils volent, ils pillent, ils violent peut-être, et ils tuent, donc... Ils tuent la population locale. C'est possible ce que la maman t'a dit, mais ce ne plus spectaculaire. Tu vois, ce qui touchait la population c'était l'action des personnes étrangères et qui se cachent dans la forêt, qui ont des armes et qui viennent faire ca ça. Alors ça, on pouvait le dire à haute voix, donc on crie, on dit «Faites partir ces gens, ils maltraitent la population!». Mais quand ce sont les enfants du village, eux-mêmes, maintenant c'est difficile à dire «Tel a fait ceci».

A – Oui, c'est ça.

M – Ce n'est plus comme autant des *Interahamwe*.

A – Oui, oui, oui. Alors, comme on a nommé la forêt, je voulais savoir ça, en retournant à parler des Bashi. Je sais pas si je vous ai demandé ça l'autre fois, mais je crois que non. Pour les Bashi, qu'est-ce que la forêt représente?

M – La forêt c'était pour la chasse, pour ceux qui sont proches de la forêt, parce qu'il y avait des gibiers. On va chasser. Mais c'est surtout pour le bois. Le bois, on va dans la forêt pour couper le bois pour la construction. Je vous ai parlé du bambou: on va couper aussi le bambou, toujours pour la construction. Et les mamans, c'est pour le bois d'échauffe, les mamans et les jeunes filles. Elles allaient là-bas avec les haches, on a sa hache, on trouve un tronc d'arbre qui est déjà sec et qui est tombé, on commence à en tirer du bois pour l'échauffe.

A – Ce sont les mamans et les filles qui vont chercher le bois?

M – Oui, les mamans et les filles, elles avaient un jour par semaine, ou deux, pour aller chercher du bois, très tôt le matin. Elles partent en groupe, elles vont couper le bois et elles rentrent vers 10 heures. Puis elles s'occupent d'autres choses. C'était un grand rendez-vous. Les mamans du village se donnaient rendez-vous très tôt le matin pour aller dans la forêt proche avec leurs haches, et elles essayent de casser le bois. Elles amènent ça pour la cuisson des aliments et le feu, parce qu'on devait toujours s'asseoir autour du feu dans les cases, dans les huttes. C'était ça. Jusqu'aujourd'hui je ne sais pas. Il y a eu maintenant la plantation, côté Kaniola là-bas, autour Ngweshe. Chaque habitant devait planter les eucalyptus. Les plantations d'eucalyptus, vous avez vu ça autour de... en plus de la bananeraie vous voyez aussi qu'il y a des plantations familiales d'eucalyptus.

A – Oui. Pour le reboisement?

M – Pour le reboisement et pour se procurer du bois, que ce soit pour la construction ou pour le feu du foyer.

A – Oui, pour le bois d'échauffe. Et la forêt comment ça se dit en mashu ?

M – *Muzirhu*.

A – *Muzirhu*?

M – Eh.

A – *Muzirhu*.

[Trascrivo la parola in mashu e gli chiedo come si scrive correttamente]

[...]

A – Ok. Donc *muzirhu* c'est la forêt?

M – Oui.

A – Et sans H ça veut dire quelque chose d'autre?

M – *Muziru*, mhm mhm [per dire no].

A – Rien.

M – *Muziro*, peut-être, *muziro* c'est les interdits.

A – Ah! *Muziro* ce sont les interdits!

[Gli chiedo come si scrive]

[...]

M – Quand la femme mange les œufs, par exemple, la femme traditionnelle mange les œufs ou la poule, du poulet donc. Ça est considéré *omuziro*. Il y en a beaucoup, beaucoup ont écrit sur ça, dans le temps. C'était interdit de faire ceci, c'était interdit de faire ceci... les *miziro*, au pluriel.

[Gli chiedo informazioni sugli scritti che ha nominato]

[...]

A – Et maintenant? Maintenant ils sont encore respectés, selon vous?

M – Les *miziro*?

A – Ehe.

M – Bon, ça dépend de chacun, ça dépend du degré de la conversion à la croyance chrétienne. Il y a d'autres peut-être qui ne croient pas tellement, et qui tiennent beaucoup à la coutume. Mais il y a beaucoup d'autres, surtout dans le Bushi, beaucoup qui ont, beaucoup de choses qui ont changé. Beaucoup de choses ont changé.

A – Mhm.

M – Tu vois que le Bushi a été beaucoup évangélisé. Il y a beaucoup de missionnaires et beaucoup de paroisses d'ailleurs. Des paroisses catholiques, puis après de protestantes. Il y a beaucoup de choses qui ont changé dans les coutumes, parce que les gens ont adhéré à la croyance chrétienne, et quand on a cru, on a dit d'abandonner tous ce qu'il y a encore comme mentalité traditionnelle.

A – Et comme vous voyez ce phénomène? Qu'est-ce que vous en pensez?

M – Ah, il y a beaucoup de choses à dire! Mais chacun selon sa position.

A – Mhm. Mais vous?

M – Bon, moi je pense qu'il y a des coutumes qui sont positives, il y a d'autres qui sont négatives, qui nous n'amènent nulle part, et qui empêchent le développement, le mondialisme.

A – Aha. Par exemple?

M – Par exemple cet affaire d'interdire à la femme de consommer du poulet. [Ride] Ça n'a pas d'importance! Elle était obligée de cuire ça pour son mari, mais elle ne peut pas goûter. Ça dépend de l'époque, mais à mon avis ce n'est pas une coutume qui peut amener le progrès, le développement. Nous sommes à l'époque de l'égalité entre les hommes et les femmes. On ne peut pas revenir sur ce qui divise encore l'homme et la femme.

A – Oui, oui. Et les coutumes positives?

M – Les coutumes positives, vous avez vu le *Mubande*, par exemple. C'est vraiment, ça c'est du côté de la coutume. Lorsqu'on appelle la population à produire d'avantage, ça c'est bon. Allez au travail, produisez beaucoup, puis après appelez l'éternel, Dieu, pour pouvoir bénir la récolte. C'est bon!

A – Oui.

M – C'est bon.

A – Oui.

M – S'il y a l'abondance, tout le monde peut être content.

A – C'est vrai, c'est vrai. Et alors, en revenant à la forêt, c'était comme ça, et la forêt c'était un espace familiale pour les personnes? C'était un espace qui était vécu comme étranger? Quel rapport il y avait, quelle différence il y avait entre l'espace de la forêt, l'espace du village, l'espace des champs?

M – Donc, il y avait toujours ces espaces là séparément. Les Bashi chez nous, je n'ai pas vu les gens aller habiter dans la forêt, non. Ils coupaient, s'il y a la forêt quelque part et qu'ils y arrivent, ils coupaient les arbres et puis ils commençaient à construire un village, hein?

A – Hehe.

M – Construire un village. Et puis ils considèrent que le village, c'est ça la partie qui doit comprendre aussi les champs. Les champs autour de la maison, mais je me rappelle qu'il y avait des champs qu'on aller couper dans la forêt, chez nous. Vous êtes au village, mais vous pouvez aller couper les arbres dans la brousse et vous cultivez à cet endroit là. Il y a des parties de forêt qui étaient plus fertiles qu'au village, et là on allait cultiver par exemple les haricots, le millet, chez nous il y avait le millet, ou le maïs. Donc il y a des champs qu'on pouvait avoir un peu plus loin de la maison, et comme c'étaient des terres vierges, on coupait pour cultiver là-bas et c'était beaucoup plus fertile que les collines du village. C'est comme ça que d'ailleurs progressivement la forêt a été coupée et brûlée, pour l'agriculture.

A – Et ces champs là qui étaient pris de la forêt, ils avaient des noms différents?

M – Oui, il y a... Le champ de la forêt où on a coupé les arbres, c'est différent du champ de la colline où l'on habite. Et on l'appelait *mbala*.

A – Aha. *Mbala* c'est?

M – *Mbala* c'est un champ qu'on a coupé en faisant tomber des arbres d'abord. On abat les arbres et on brûle, on brûle les herbes et les branches qui vont rester. Ce c'est qu'on appelle la culture sur brûlis.

A – Culture?

M – Sur brûlis. Donc vous cultivez, vous coupez avec des machettes, des haches. Je me rappelle que nous aillons pendant la saison sèche avec mon père, avec sa machette, pour couper et débroussailler l'endroit où on allait cultiver. Et puis, lorsque c'est déjà sec, on met le feu. Le feu brûle là-bas, et puis après dans la ceindre on va semer ce qu'on voudra.

A – Et ça c'est beaucoup fertile, alors?

M – Oui, c'était beaucoup plus fertile.

A – Et donc c'était le *mbala*.

M – Le *mbala* c'est comme couper la forêt. *Mbala*, c'est le *mbala*. Il n'y a que les gens de Ninja qui sont près de la forêt, et Kalonge, qui connaissent ça. Les autres du Bushi, du Bushi de la savane, bon, ils se contentaient de leurs collines.

A – Parce qu'en fait c'est seulement Ninja...

M – Ça demandait beaucoup de... La terre ici, où il n'y a plus la forêt, ça demande la houe très profonde. Il faut beaucoup remuer la terre pour enlever les mauvaises herbes et puis vous voyez un talus de terre, parce qu'on doit arriver en profondeur. C'était difficile même pour les gens de Ninja qui n'étaient pas habitués. C'était la différence avec Ngweshe et Kabare ici. Eux, lorsqu'on a coupé la forêt, où il y a encore de limon, il y a d'état d'herbe qui sont tombés, quand vous passez dans la forêt il y a un lit d'herbes mortes, c'est ça qui faisait que la terre était facile à remuer. Et puis, lorsqu'on va semer, par exemple les haricots, ça ne demande pas beaucoup de temps pour cultiver une grande superficie.

A – Oui. Et donc à l'époque la forêt n'était de personne, donc on pouvait avoir beaucoup de champs sans...

M – Oui, oui, beaucoup de champs! Et puis après, après la récolte, vous laissez et encore la brousse va pousser, trois ou quatre ans, sans revenir là-bas, peut être la forêt va encore repousser, alors en laissant le champ comment on l'appelle, la jachère, on laisse le champ en jachère et on va couper un autre endroit. Parce qu'il y avait d'espace, il y avait très peu de gens. Ninja n'est pas très peuplé comme Walungu, Ngweshe, Kabare... Les gens se connaissaient d'ailleurs, chacun avec sa colline. La famille de tel est ici, l'autre famille est là-bas, il y a de la distance et de l'espace libre entre les habitations. Ce n'était pas comme à Ngweshe où il y avait une grande densité.

A – Oui, et donc, alors, vous disiez ça: pour comprendre l'organisation du village, ehm, vous avez dit qu'il y a les champs près de la maison, les champs dans la forêt, la forêt. Mais alors, comment est organisé le village, à niveau de l'espace? Je sais pas, il y a des règles pour, je ne sais pas, où construire la maison, comment elle doit être faite par rapport aux autres, ou bien, je ne sais pas, il y a des espaces qu'on ne peut pas traverser? Comment on organise ça?

M – Bon, d'habitude les Bashi vivent en habitats séparés. Chacun avec, chez lui, son enclos, un autre un peu plus loin. Donc l'habitat qu'on appelle l'habitat dispersé. Ce n'est pas comme en ville, par exemple, où vous avez une avenue, avec d'autres, et tout le monde est concentré là-bas. Les Bashi aimaient les habitats dispersés.

A – Oui.

M – Et les enclos étaient, c'est rare que vous voyez un enclos qui touche un autre, non. Parce que si vous touchez un autre, c'est-à-dire que vous n'allez pas avoir des champs, l'espace où cultiver. La maison d'habitude est entourée de la partie cultivable, la propriété de la famille, ce que la famille a comme propriété foncière, c'est-à-dire la terre. Alors, on construisait à un endroit pour y habiter, mais il faut demander la terre au Chef du village. Le village était, il y a des villages avec des noms précis qui sont dans la terre du *Mwami*, qui est le Grand Chef, avec tout ce qu'il a comme pays. C'est lui qui a des Chefs et des Sous-Chefs, les *barhambo*, que l'on appelle aujourd'hui groupements. Vous savez que Kaniola c'est un groupement de la Chefferie de Ngweshe. Si vous quittez Kaniola vous entrez par exemple à Walungu, Walungu-Centre c'est un groupement. Vous quittez Walungu, vous allez à Ikoma, et ainsi de suite. Ce sont des groupements. Le groupement actuellement est reconnu aussi dans la division du pays, la division moderne. Le groupement est divisé en villages. Les villages sont un ensemble de collines aussi, qui se regroupent autour d'un Chef, qui a eu le pouvoir à partir du *Mwami*, ou à partir du Chef de groupement. Le Chef de groupement peut dire «Vous, vous devenez le Chef de ce village». Ou bien c'est le *Mwami* qui a dit «Celui-ci va diriger le village tel». Bon, donc pour s'établir, vous venez, vous demandez la terre. On vous donne vos limites, vous avez payé quelque chose, une chèvre ou une vache, ce qu'on appelait le *kalinzi*. *Kalinzi*, vous en avez entendu parler.

A – Oui.

M – C'est ça. Vous vous établissez là, c'est chez vous maintenant, c'est pour votre famille.

A – Donc le *kalinzi* c'est pour toujours?

M – C'est depuis longtemps. Et oui, quand vous payez le *kalinzi*, c'est que vous avez le droit de propriété sur la terre qu'on vous a donné. Et c'est d'habitude au Chef directe qu'on devait payer ça. Ou si le *Mwami* a sa propre concession, qu'on sait que c'est pour le *Mwami* là-bas, s'il donne à quelqu'un, cette personne là aussi donne le prix du *kalinzi* et on sait que c'est pour lui. Ces enfants peuvent hériter, ils peuvent lui succéder et continuer à habiter là-bas.

A – Sans plus payer rien?

M – Sans plus payer, mais il arrivait que on puisse renouveler. Si par exemple le Chef qui était là, qui vous a donné meurt, vous devez aller encore dire «Voilà, votre père m'avait donné chez moi». Vous pouvez peut-être donner c'est qui n'est plus l'équivalent d'avant, mais il faut qu'on vous reconnaisse, que vous êtes le propriétaire là-bas.

A – C'est ça qu'on fait au *Kubonwa*, non?

M – Mhm ?

A – Au *Kubonwa*, le rite des héritiers, je sais pas si vous...

M – Vous avez vu ça où, *Kubonwa*?

A – A Walungu.

M – Quelqu'un est allé chez le *Mwami* pour dire «Je suis le nouveau successeur de mon père».

A – Oui.

M – Surtout pour les Chefs de village!

A – Oui, c'est surtout pour les grands...

M – Les notables, on les appelle.

A – Oui, voilà.

M – Un notable doit aller encore renouveler la fidélité, comme son père était fidèle au *Mwami*, lui aussi il vient: «Voilà, mon père était votre sujet, moi aussi je suis votre sujet». Et ça c'est le *Kubonwa*.

A – Oui. Voilà, c'est ça.

M – Dans la féodalité européenne aussi, ça existait. Le suzerain devait recevoir le respect de ses gens, qui sont sous ces autres.

A – Voilà, oui. Mais selon vous alors le système coutumier de la terre ici au Bushi peut être comparé avec la féodalité européenne?

M – Oui, au Moyen-âge.

A – Ok. Il y a beaucoup de choses en commun, alors?

M – Il y a des choses en commun. Il y a des choses en commun parce qu'il y a la terre d'abord qui appartient au suzerain, le Chef, et qu'il peut céder aussi aux sujets qui sont autour de lui pour l'exploitation. Et puis ils devaient payer aussi quelque chose en signe de reconnaissance. Ça, c'était semblable.

A – Oui. Et, en revenant au village...

M – Oui. Donc, la forêt, la façon de construire, là où l'on construisait, ça dépendait... Mais il y a des gens qui ont occupé depuis des siècles une terre, et ils sont toujours là, de père en fils. Il y a des endroits où il était très rare de voire les gens se déplacer, quitter un endroit pour aller habiter un autre. Soit peut-être parce qu'il ne sera pas reconnu, il faut qu'il cherche encore comment avoir une nouvelle terre. Mais il y a aussi le fait qu'on devait rester absolument là où on est né, pour jouir de la propriété. Le père, lorsqu'il meurt, il laisse à son fils et à ses petits-frères la même propriété. Ils se partagent ce patrimoine. Et c'est là même que les parents étaient enterrés. Bon, quitter l'endroit où vous avez enterré votre père et aller comme ça... Je sens comme si dans la mentalité des Bashi c'était comme si... ce n'était pas bien. On va vous demander: «Où est-ce que vous allez maintenant? Vous allez partir pour souffrir ou pour aller vagabonder comme ça! Vous laissez l'endroit où vous avez les tombes de vos parents!». Si ce n'est pas un malheur, ou si peut-être ce n'est pas un problème, vous ne pouvez pas quitter. «Mon père est mort ici, moi aussi on va m'enterrer ici». Et ainsi de suite. Il y avait une sorte d'attachement du *mushi* à la terre de ses ancêtres, de son père, de ses grands-parents, ainsi de suite. Les Bashi avaient donc des concessions, qu'ils ont héritées de père en fils. Et là vous allez voir notre élément, à part la bananeraie, vous allez voire un grand arbre qui avait été planté par exemple par les grands-pères: un arbre qu'on appelle le ficus, *mutudu*.

A – Ah, ok! *Mutudu*.

M – Vous allez voire un grand ficus! «Ah, là c'est chez tel, c'est la famille telle, les descendants de tel. Voilà d'ailleurs le ficus, qui a été planté par les grands-parents».

A – Donc chaque famille devait avoir un grand ficus dans la parcelle?

M – Bon, ce n'était pas un devoir, mais je ne sais pas comment cela est arrivé, vous voyez qu'on a planté sur l'enclos, il y avait des tiges de ficus ou d'euphorbe, et le ficus, lui, il pouvait grandir, et lorsqu'il grandit, on le laisse. Il pouvait vivre à l'ombre de ça. Mais surtout cet arbre était planté à l'endroit où l'on faisait les sacrifices, les sacrifices traditionnels, le culte traditionnel.

A – Racontez-moi.

[Ridiamo, come a ridere dell'infinità di cose da dire, da raccontare]

A – Mais par exemple, quand vous étiez petit, vous faisiez ça? Votre papa faisait ça, ou déjà il ne le faisait pas?

M – Non, moi je suis né baptisé chrétien à la naissance. Papa aussi s'est fait baptiser. Je n'ai pas vu le grand-père. Mais le voisin, le voisin qui n'avait pas cru au Christianisme, moi je voyais qu'il construisait une petite hutte comme ça, et dans cette hutte là, vous pouviez y apporter des choses à offrir aux ancêtres, aux esprits. Il pouvait danser tout autour ou faire un culte là-bas. Nous, comme enfants, nous nous mettions à côté. [Come a imitare le proibizioni del padre] «Non, il ne faut pas regarder, ça c'est le paganisme, c'est le païen!». Mais moi j'ai vu, quand nous allions au champ avec maman, j'ai vu chez le voisin païen faire des sacrifices. Et donc il y avait cette petite maisonnette là et on pouvait planter une sorte de pilier. Vous voyez, la maison a un pilier au milieu. Ça aussi c'est comme une maison! On y plante un pilier qui sera vu au dessous de la petite hutte. Et si c'est un ficus, il va pousser, parce que le ficus, il suffit de planter une tige et ça va, ça va pousser. Le ficus planté là-bas, où l'on faisait les sacrifices, on ne pouvait pas l'arracher comme ça! Tant que vous êtes là-bas, vous devez entretenir cet endroit là. Et le ficus pouvait pousser, pousser, pousser. On va continuer à faire des cultes là-bas, et plus tard vous verrez que le ficus a grandi et a des branches, des grandes branches. Alors, c'est surtout à l'endroit là qu'on faisait le culte où le ficus poussait.

A – Oui. Et le ficus était planté où alors, par rapport aux maisons?

M – Bon, c'est soit en dehors de l'enclos, vous voyez que l'enclos ça contient les maisons, devant, dans la cour à l'extérieur, peut-être au tout autour de l'enclos vous pouviez construire ce lieu de culte traditionnel pour les esprits des ancêtres. Et puis, bon, le ficus peut pousser là-bas. On ne va pas le déranger, il va grandir. Ou bien c'est un ficus qui était planté sur l'enclos. C'est une tige. Lorsqu'on construit l'enclos, la clôture, il y a des tiges autour, soit des tiges d'euphorbe, ça pousse aussi, ça repousse, ça repousse facilement, ou bien c'est le ficus mêlé aux autres plantes. Alors le ficus peut grandir là-bas et on le laisse grandir et il est visible de loin. Vous allez dans un village, vous êtes encore loin, on vous dit: «Chez tel c'est là-bas, vous voyez ce ficus là?». Et c'est visible de loin, alors ça devient comme un patrimoine. Donc il y a de ces gens qui: «Ne touchez pas – ils disent – ça c'est nos grand-père qui nous a laissé!». Ce ficus. Et donc ça devient comme une propriété de la famille.

A – Oui! C'est comme une mémoire des ancêtres?

M – Oui, ça devient une mémoire. Vous pouvez vous asseoir sous le ficus, il y a de l'ombre, hein! Pendant la saison sèche, pendant le soleil, vous pouvez vous asseoir là-bas, à l'extérieur, sous l'ombre, vous y mettez des chaises, si vous en avez, et ça devient comme une sorte de palloir, de véranda, ou de salon.

A – Oui, c'est beau ça.

M – Oui, c'était ça. Le ficus, oui, il était visible et c'était un arbre très connu dans le Bushi.

A – Mais il y en encore?

M – Oui, il y en a, il y en a.

A – Je dois me faire montrer, alors.

M – Si vous avez pris la photo d'un paysage, on peut peut-être voire s'il y a les ficus.

A – Alors après on va voire ça.

M – Si tu vois un arbre avec des branches, avec beaucoup des feuilles... Il arrive que les feuilles tombent, surtout en saison sèche, toutes les feuilles tombent. Et comme la saison commence maintenant ça repoussent.

A – Et on l'utilise même pour faire quelque chose d'autre? Par exemple pour construire?

M – Oui, surtout pour l'artisanat. Lorsque le ficus a grandi, on peut le couper, ou couper une branche qui est déjà assez grande, vous faites des œuvres d'arts avec! Notamment le *mukenzi*, vous vous rappelez, pour brasser?

A – Oui, la pirogue!

M – La pirogue. Il y a même des pirogues sur le lac ici qui sont fabriquées à base de ficus.

A – Ah, vraiment? Même les bateaux, oui, les pirogues du lac!

M – Oui. Les mortiers pour les femmes. Tu vois même les gens qui viennent vendre les mortiers ici en ville, où vous pouvez piler le manioc, ou bien vous pilez les feuilles de manioc et autres choses.

A – Donc on pourrait dire que l'eucalyptus sert surtout pour construire, et le ficus...

M – Oui, l'eucalyptus est une introduction venue avec la colonisation.

A – Ah, vraiment?

M – Oui, ça était introduit.

A – Ah, c'était pas autochtone alors.

M – Ça a été introduit. L'eucalyptus et le cyprès.

A – Et donc ici il y a le ficus et quoi d'autre, de traditionnel?

M – De traditionnel c'est un autre arbre qui donne des fleurs rouges, qu'on appelle «le flamboyant», l'*erythrina*, ça a des épines.

A – Oui, j'ai vu des arbres avec les fleurs rouges!

M – C'est traditionnel aussi.

A – En mashi il s'appelle comment?

M – En mashi *cigohwa*.

[Lo trascrivo]

M – Un arbre avec les fleurs rouges qui est visible dans les villages, parce que ça était aussi associé au culte traditionnel. On peut construire la petite case avec, autour on plante par exemple cet arbre là. C'était visible, c'est là où il y a eu, où l'on faisait des cultes on pouvait voire ça, mais maintenant l'arbre a aussi été adopté pour faire les clôtures autour des champs, ou bien autour de la maison, parce que avec ces épines là, ça protège, hein! Vous ne pouvez pas passer facilement.

A – Et alors, comme ici le Bushi est fait de collines: les collines représentent aussi quelque chose? Je dis, elles sont des... ehm, je ne sais pas comment bien expliquer ça, mais peut-être les gens qui habitent dans un village, ont des points de références dans les collines? Il y a une géographie des collines qui est connue par les habitants ?

M – Oui, oui. Bon, une colline d'abord ça peut être pour une famille, qui peut-être l'a acquise. Donc directement on dit «Là c'est chez tel». «Là c'est chez tel», le tel, donc la famille telle. Peut-être qu'à cause de ça, ça peut porter le nom de cette famille là, c'est possible, lorsqu'on commence à dire «chez tel», «chez tel». Même ici en ville il y a des endroits qu'on appelle «Chez Kibonge», c'est devenu l'appellation. Kibonge à habité là-bas et on appelle «Chez Kibonge». C'est devenu un nom de lieu, et pourtant c'était le nom de l'emplacement de telle famille. La colline peut porter donc le nom de la famille qui l'a longtemps habité, ou le notable qu'il y a habité. Tu vois Ngweshe? Ngweshe, je ne sais pas, c'est le nom de la Chefferie, mais c'est le nom du *Mwami* aussi. A force du temps, la localité a été identifiée par le nom du propriétaire. Kabare c'est le nom du *Mwami*, mais c'est aussi le nom de ce lieu là-bas: Chefferie Kabare c'est chez Kabare. Donc il y a de ces endroits là où vous avez trouvé le nom de l'ancêtre qui s'est identifié à telle colline, ou bien à toute la localité. Donc la colline pouvait être identifiée par le nom des occupants et vice-versa.

A – Et il y a des collines sacrées?

M – Oui. Vous allez voir même, il y a le préfixe «na» qui va accompagner la localité, pour dire «le propriétaire de tel», *Nabushi*, par exemple, c'est le *Mwami* du Bushi. *Nakaziba*, c'est le *Mwami* de Kaziba, *Naninja*, c'est le *Mwami* de Ninja. Vous voyez comment les noms des lieux se sont transformés en noms de personnes? Pour signifier «C'est le Chef de tel endroit».

A – Oui, oui. Et les collines sacrées?

M – Les collines sacrées, maintenant, il y avait des cultes traditionnels, ça c'est sur et certain, il y a des ces collines qui ont été réservées au culte soit de toute la chefferie, ou pour une famille, et là certainement c'était sacré. Il y a des collines ou des endroits, souvent avec de forêt, qui sont réservées au cimetière des *Bami*.

A – Mhm, racontez-moi.

M – Il y a des *Bami* qui ont choisi, selon leurs ancêtres je crois, la volonté, c'est comme Abraham, qui avait acheté une terre pour sa postérité où on devait enterrer les gens de sa descendance. Dans le Bushi aussi il y avait des terres où les *Bami* devaient être enterrés. Et souvent on ne pouvait pas couper un arbre sur cette colline, vous comprenez? Et c'est ça qui a favorisé souvent la conservation de certains sites. Bon, il y a donc de ces coins où on pouvait faire l'enterrement, surtout des notables, des princes ou des *Bami*. Mais il y a aussi des endroits pour le culte traditionnel. À un endroit donné, c'est là qui était indiqué pour faire le culte. Ici à Kabare il y a un endroit appelé Mogo.

A – C'est près de Cirunga ou pas?

M – Ce n'est pas très éloigné, c'est beaucoup plus proche, oui, Mogo c'est près de Cirunga. C'est un endroit de colline que l'on y allait pour invoquer les esprits des ancêtres. Quand il y a la famine, par exemple, dans tout le pays, il y a le sacrificateur dans le Bushi qui était attaché au *Bwami*, qui devait aller pour implorer les ancêtres. Et c'est à un endroit bien précis. C'était un endroit qu'on ne pouvait pas basculer, hein! On ne pouvait pas venir jouer là-bas, comme ça, ou vous coupez les arbres, ou vous faites ce que vous voulez là-bas: non. C'est un endroit sacré. Et ce que moi je connais, le cimetière des *Bami*.

A – Eh, le cimetière des *Bami*, par exemple, c'est quel endroit? Il y en a encore?

M – Oh, oui! Chez nous à Ninja il y a un endroit...

A – Attends, Ninja est sous la Chefferie de Ngweshe?

M – Non, non. C'est une Chefferie.

A – Ah, oui, c'est vrai!

M – Il y a un *Mwami* qui est là et qui est reconnu depuis longtemps comme *Mwami* du Bushi. Parce que le Bushi a plusieurs Chefferies: Ngweshe, Ninja, Kabare, Lwinja, Burhinyi, Kaziba, Kalonge.

A – Et Kalonge. Ils sont 7 les Royaumes, non?

M – Mhm. Alors, vous voyez, chacun avait son endroit sacré. Pour Ninja je connais Burhongo, il y a une colline comme ça appelé Burhongo, là où il y a une petite forêt qui couvre une colline et on sait que c'est le cimetière des *Bami*. Quand le *Mwami* meurt, on devait aller l'enterrer après combien de jours, là, je ne sais plus... On va l'enterrer là-bas.

A – Oui. Donc le *Mwami* est enterré?

M – Oui, on enterrait, mais il y avait des rites pour ça, il y a beaucoup de choses! À la mort du *Mwami* on disait qu'il fallait d'abord que son corps soit conservé pendant autant de jours, et puis après on le met dans du miel, on met dans une vase, dans un *mukenzi* là-bas, et on met du miel. Ça se décompose là-bas...

A – Et après il y a le ver, non?

M – Oui! Il y a la vermine qui sort et qui va grandir pour devenir un léopard!

A – Oui, c'est *musha*... Comment...?

M – *Mugashano*.

A – *Mugashano*. Alors, vous dites que c'est un léopard, alors. Parce qu'il y a plusieurs versions...

M – De la famille de léopard.

A – Ah, de la famille de léopard.

M – Je sais pas si c'est panthère, je sais pas si c'est quoi, parce qu'il y a plusieurs sortes de... il y a le léopard, c'est une famille... il y a plusieurs noms. Ceux qui le voyait, ceux qui voyait cet animal disaient que c'était comme le léopard, parce qu'il est tacheté comme le léopard, mais je ne sais pas si c'était un autre animal.

A – Et qui voyait cet animal?

M – Bon, les gens dans le village, les villageois. Le *mugashano* se promenait dans les villages, mais surtout il fréquentait chez c'est qu'on appelle les Princes, les descendants des *Bami*, les dignitaires reconnus comme de la famille du *Mwami*, que l'on appelait les *Banyamocha*, le clan du *Mwami*. Les *Banyamocha* vivaient en communion avec ces animaux là.

A – Mais donc c'était un animal magique ou réel selon vous?

M – Bon, beaucoup l'on vu, hein! Beaucoup l'on vu, même si moi je ne l'ai pas vu. Mais c'est un totem! Nous sommes maintenant dans le domaine du totem. Le totem des *Banyamocha* c'était ça.

A – Et comment on dit totem en *mashi*?

M – Je ne sais pas, ce n'est pas facile, ça c'est la façon de nommer des sociologues.

A – Oui, oui. Voilà, et alors le *Mwami*, après que le *mugashano* était sorti, qu'est-ce qu'on...

M – C'est peut-être après ça qu'on allait maintenant enterrer par les dignitaires, ceux qui sont dans la cour du roi, ceux qui sont connus comme les coutumiers, les dignitaires.

A – Ils s'appellent comment en *mashi*?

M – *Bajinji*. Il y a les *bajinji* qui devaient pratiquer selon la coutume ce qu'ils doivent faire. C'est eux qui conservaient la coutume, [...] ils étaient les dignitaires conservateurs de la coutume.

A – Et donc alors il y a le cimetière, à Ninja c'est là-bas, et à Ngweshe?

M – À Ngweshe je ne sais plus, si ça est à Lurhala...

A – Eh, voilà!

M – Je n'ai pas été, je suis déjà passé à Lurhala mais je n'ai pas vu.

A – Mumbiri peut-être, non?

M – Mumbiri, voilà, de ce côté là. À Ngweshe on parlait de Mumbiri, à Kabare on parlait de Mogo. Donc quand les Bashi ont des problèmes, c'est à ces deux endroits qu'ils vont invoquer les esprits des ancêtres.

A – Donc ils vont où il y a le cimetière des Bashi?

M – Peut-être il y a le cimetière des Bashi de Ngweshe, là-bas.

A – Oui. Mais donc les gens peuvent aller sur ces collines?

M – Oui, je pense. Ceux qui sont attachés à la conservation du site, peut-être qu'on peut les contacter pour orienter votre visite.

A – Oui, ça me plairait de les visiter, oui.

[...]

A – Si vous avez quelque chose à ajouter...

M – Chez nous, à Ninja, ce lieux là, il y a des lieux aussi sacrés situés à un site où il y a de l'eau chaude, il y a de l'eau chaude, je ne sais pas comment on appelle ça en français.

A – Les sources d'eau chaude.

M – Oui, les sources d'eau chaude. Il y a des sources d'eau chaude qui sont presque considérés comme des lieux sacrés, chez nous, à Ninja. On les appelle les *maziba*. C'est un lieu où se faisait aussi certains cultes selon telle ou telle divinité, dans l'ancienneté.

A – Ah! Oui. Mais maintenant?

M – Maintenant c'est toujours conservé, mais les héritiers... parce que là c'est un lieu où les *bajinji* pouvaient aller faire des cultes. Et le Chef qui est d'ailleurs dans une des maisons, c'est le Chef de cette concession là, de ce village là, est censé gérer ou présider le culte qui se faisait là-bas, au lieu des eaux thermales. C'est un endroit qui est considéré comme lieu sacré.

A – Oui. Et pourquoi?

M – A cause des cultes qui se faisaient là-bas, à cause du fait que d'abord ca c'est une merveille ! On doit se poser la question «Comment de l'eau chaude sort du sol comme ça?». Et il y a même un de ces endroits où on me disait qu'on pouvait cuire de la nourriture là-bas! Tellement c'est chaud, si vous y mettez une patate douce par exemple, après un temps vous la retirez et elle est déjà cuite.

A – Vraiment? Incroyable! Et on adorait des divinités particulières là-bas?

M – Oui.

A – Par exemple?

M – Bon, les dieux, je ne sais pas si je peux les connaître, mais il y a le Dieu qui représentait le bétail, les agriculteurs, les récoltes... Lorsqu'il y a une carence, c'est surtout en cas de carence que l'on allait toujours pour invoquer: nos Grands-Pères, nous sommes souffrants, veillez, rappelez-vous de nous, nous manquons ceci, nous sommes en disette, implorez le Dieu tout puissant, *Nyamuzinda*, pour nous envoyer la pluie, par exemple, si c'est la pluie qui manque, ou les récoltes sont devenues rares, nous n'avons pas de lait... On appelait les dieux pour bénir encore le pays. S'il y a des maladies, la même chose. Mais moi personnellement je n'ai pas vu cette époque là.

A – Oui. Et l'autre fois on avait dit qu'on allait parler de plantes qui soignent que vous alliez recueillir avec votre père.

M – Oui, on allait recueillir des herbes pour faire des médicaments pour telle ou telle personne. On savait qu'il avait ce don là de guérir par les plantes. Et lui il récoltait des plantes, il pilait ça, peut-être la recette sortait de l'eau de ces feuilles, il ajoutait d'autres choses et puis il essayait de guérir les gens. Connaissance des maladies et aussi connaissance des médicaments pour les guérir, il y avait des gens comme ça.

A – Oui. Seulement avec des herbes?

M – Seulement avec les herbes ou bien avec les restes des animaux. Il y a des médicaments qu'on avait à partir des restes des animaux, par exemple la peau de tel animal, la griffe de tel animal, etcetera. Ou bien vous brulez quelque chose, ca laisse la cendre. Ou bien charbon de bois, on met ensemble avec les herbes, vous pilez et tout ça. Il y avait des recettes, ou bien le sel, le sel traditionnel! On mélangeait ça souvent avec d'autres choses.

[...]

[M mi parla di alcuni materiali utilizzati nella medicina naturale. Gli chiedo se lui non abbia ereditato da suo padre questo sapere, ma mi dice che ha lasciato presto il villaggio per andare a studiare, quindi non è stato sempre a fianco di suo padre. Alla fine della conversazione, ci scambiamo i contatti e ci salutiamo]

Conversazione con Cirimwami Muhaya, Mugisho Alphonse e Richard Matabaro, con la mediazione di Heureuse Degembya, del 4 agosto 2017, Bugobe

Trascrizione del dialogo con Cirimwami Muhaya, Mugisho Alphonse e Richard Matabaro, rispettivamente il presidente, il vicepresidente e il consigliere del *Comité de cultivateurs des marais de Nyamunvé*, a Bugobe

Durata: 00:12:51; 00:27:38

Formato: file audio MPEG4

Supporto: telefono cellulare

Contesto: io e Heureuse Degembya, agronoma del CAB, sediamo sull'erba assieme ai tre contadini mentre si riposano dal lavoro nei campi e condividono con noi la loro canna da zucchero

Lingue: swahili, mashii e francese

Interprete: Heureuse Degembya

Data: 04/08/2018

[Dopo il viaggio in jeep, arriviamo alla casa delle donne di Bugobe. Anne Marie e Joelle, due animatrici del CAB, attendono le partecipanti alla Mu.So., che arrivano un po' alla volta. Io questa volta decido di seguire Heureuse, agronoma del CAB, nel suo sopralluogo alle paludi di Nyamunvé. Scendiamo a piedi lungo il versante della collina, verso il fondo valle. Incontriamo il vulgarisateur di Bugobe e con lui andiamo a vedere il vivaio comune. Continuando a camminare, incontriamo M. Busane, coltivatore di Bugobe, e lo seguiamo mentre ci mostra i suoi campi e mi parla dei problemi legati all'utilizzo e al pagamento della terra delle marais, di proprietà del Mwami di Kabare. Di ritorno verso il sentiero per risalire, incontriamo Cirimwami Muhaya, Mugisho Alphonse e Richard Matabaro. Seduti a terra a mangiare canna da zucchero accanto ai loro campi, si riposano dal lavoro agricolo. Ci sediamo accanto a loro per chiacchierare e spontaneamente ne nasce la seguente conversazione registrata]

[Heureuse parla in swahili con Cirimwami Muhaya e poi traduce in francese per me]

Heureuse – *I say*, avant, avant les gens, je parle des agriculteurs surtout, les agriculteurs ne travaillaient pas en union, il n'y avait pas d'associations des cultivateurs, chacun pour soi, c'était chacun pour soi alors.

Angela – Ok.

H – Mais pour le moment que les ONG sont venues, par exemple *Anti-Bwaki*, ils ont réuni les gens en associations, et ça les aide à bien travailler, parce que il y aura la concurrence, il y aura l'idée de faire mieux que l'autre. Et là, ça les aide à produire, à bien produire, à voire plus.

A – Oui.

[H parla in swahili con Cirimwami Muhaya e poi traduce in francese per me]

H – [Interrompendo Cirimwami per tradurre] Ok, pardon. Ils savent déjà à chaque saison ce qu'ils doivent planter pour le moment. Mais avant ils plantaient semences comme ils voulaient. Plutôt que mettre même ça, même si ça va pas donner mais tu va laisser sa semence dans le champ, même si tu n'auras rien. Et pour le moment ils savent à telle saison on va mettre ça, et tous les paysans sont déjà conscients.

A – Ok.

H – Et avant ils plantaient seulement pour le ventre. Il cultivait pour le ventre. Ils n'avaient pas l'idée de vendre. Mais pour le moment ils travaillent, ils prennent l'agriculture comme le travail, ils savaient, ils sachent qu'ils vont vendre quelque chose.

A – Oui. Alors, avant chaque foyer, chaque famille produisait pour soi?

H et Cirimwami Muhaya – Oui, oui.

A – C'était comme ça?

H et Cirimwami Muhaya – Oui.

H – Il produisait surtout pour le ventre seulement...

A – [Rivolta a un agricoltore che mi passa un po' di canna da zucchero sbucciata] *Asinge!*

H – ...pour leur subsistance.

A – Oui, oui, oui.

H – Mais pour le moment ils vendent. Ils mangent et ils vendent. Ils ont déjà cette idée.

A – Oui, oui, oui, j'ai compris. Et avant ils cultivaient, ils plantaient sans savoir les saisons alors?

H – Ah, oui.

A – Mais hier...

H – Ils ne savaient pas ça. Il y avait pas de suivi.

A – Il n'y avait pas de...?

H – De suivi.

A – Ok, ok. [Momento di silenzio. Rivolta a Cirimwami Muhaya, per ringraziarlo delle sue parole] *Koko!*

[H ride, anche Cirimwami Muhaya sorride, poi riprende a parlare a Heureuse in swahili e lei traduce]

Cirimwami Muhaya – [Discorso in swahili]

H – Comme je t'ai dit, avant les marais, les marais n'étaient pas exploités. Mais pour le moment ils ont vu l'avantage et l'importance des marais. Maintenant ils commencent à exploiter ça.

A – Oui. Et avant alors où ils cultivaient?

[H risponde senza chiedere a Cirimwami Muhaya]

H – Oui, voilà. Avant au village il y avait des champs, à coté des maisons.

[Tutti e tre gli agricoltori annuiscono]

A – Ah, ok!

H – Il y avait peu de champs à coté des maisons.

A – Oui.

H – Bon, quelqu'un pouvait avoir une parcelle, il y a des huttes, mais il y a encore un grand champ. Mais pour le moment, avec la démographie, les enfants et tout ça, tout ça, on reste avec des petits champs. Ce c'est qui donne l'importance aux marais. Parce que si on peut pas construire une maison...

A – Oui...

H – Il y peut pas avoir des maisons dans le marais, si non il y a une inondation, il y a de l'eau dedans.

A – Oui.

H – Maintenant avant il y avait encore des terres, des terres au village. Et les champs se trouvaient encore aux villages. Mais pour le moment trouver un champ de 40 mètres fois 40 au village c'est un problème. Même 20 fois 20!

CM – Même 10 fois 10!

H – Il y a déjà des petites parcelles pareilles [mi fa vedere con le mani, creando un'ampiezza compresa tra le sue braccia]. Il n'y a plus de terres au village.

A – Ok, j'ai compris. Donc c'est pour ça qu'ils ont commencé...

[CM et H annuiscono]

A – Et ce sont eux qui se sont aperçu des marais ou...

H – Non, grâce maintenant à la sensibilisation...

CM – À la sensibilisation.

H – Mhm. Il y a des ONG qui sont venues aux villages, ils ont constaté qu'ici ils peuvent avoir des champs et la population peut...

A – Oui.

CM – C'est grâce à notre *Mwami*.

H – Le *Mwami* aussi, le *Mwami* aussi, il les avait intéressés.

[CM ride compiaciuto e annuisce, come se per lui fosse un aspetto importante della storia]

CM – Oui, il luttait contre la famine.

A – Oui, il vient visiter... ?

[CM mi interrompe e riprende a parlare in swahili con Heureuse, perché gli è venuta in mente una cosa per lui importante. Lo capisco perché ripete più volte la parola "importance" in francese nel discorso pronunciato in swahili. Poi arriva la traduzione di H]

CM – [Discorso in swahili]

H – Et grâce a ce marais, parce que le marais fertilise, tu peux faire en trois saison, même en saison sèche on peut cultiver.

A – Oui.

H – Ils ont eu même la possibilité de s'acheter des tôles pour les maisons.

A – De?

H – Tôles. Et faire étudier même les enfants.

Cirimwami Muhaya – *Manjanja!*

[...]

H – Mhm. Je vais te montrer ça... Parce que leur maison avant était faite en herbe.

CM – En herbe.

A – Ok.

H – Maintenant pour le moment ils ont transformé, c'est grâce à ces marais aussi. Ils ont mis les maisons en planches avec des tôles.

A – Ok. Alors avant la maison c'était comme la maison des femmes où on fait la Mu.so.?

H – Voilà! Oui! Des huttes pareilles.

A – Ok. Et maintenant alors on construit les maisons avec les planches.

H – Et les tôles.

A – Les tôles c'est de la terre?

H – Non, les tôles ce sont... c'est quelque chose en fer!

A – En fer. Ah...!

H – Il s'achète, c'est grâce à l'agriculture. Ils trouvent de l'argent après la vente et puis ils achètent des quoi, des tôles.

A – Ok.

H – Celles ne s'avaient pas avant. Il n'y avait pas des maisons en tôle au village. Rien. Mais pour le moment tu peux compter déjà quatre, cinq, six...

A – Oui, mais il y a encore des huttes, quand-même!

H – Oui, oui, il y en a!

A – Et il y a les gens qui vivent dans les huttes.

H – Dans les huttes, oui.

[CM partecipa alla conversazione con delle espressioni di assenso e rafforza le parole di H ripetendole a bassa voce]

A – Mais alors c'est parce que ils n'ont pas beaucoup d'argent pour faire des maisons en tôle, ou parce que...

H – Ils n'ont pas encore compris que l'agriculture c'est un travail.

[CM annuisce]

H – Ils travaillent... Ces gens là sont restés avec les idées d'avant, de nos ancêtres. Ils savent seulement que si je fais l'agriculture quelque part c'est pour manger. Ils ne savent pas qu'ils peuvent cultiver et vendre au même moment. Ce sont des gens qui n'entrent pas dans les associations alors.

Cirimwami – Oui.

A – J'ai compris. Voilà, merci.

H – Tu peux poser toutes les questions que tu veux.

[CM aggiunge qualcosa e H traduce]

CM – [Discorso in swahili]

H – Oui. Et grâce à ça les enfants étudient. Avant les enfants n'étudiaient pas au village.

CM – Au village il n'y avait pas des moyens. Mais c'est grâce aux marais qu'on cultive mieux.

A – Et le village avec le marais grandit ou la population reste plus ou moins la même?

H – Non, la population ne peut pas être la même! A chaque année il y a des naissances! Chaque année, chaque semaine, chaque jour il y a des naissances!

A – Oui, oui, oui, il y a des naissances, mais après, je sais pas, il y a des personnes qui bouge en ville...?

H – Qui meurent, aussi. Il y a des morts.

A – Oui, en fait oui. Non, c'est ça que je disais: le village c'est... comment ça se dit... devient plus grand ou il reste plus ou moins...?

H – Non, non!

A – Il devient toujours plus grand.

[H lo chiede a CM in swahili]

CM – Oui.

H – Il y a, il y a la population augmentée, la surpopulation. Le village est déjà surpeuplé.

A – Et les jeunes, ils restent ici ou ils bougent à la ville?

CM – Bon, quelqu'un part à la ville...

H – Pour aller vendre et puis il revient.

A – Et il revient. Il y a pas... par exemple en Italie il y a beaucoup de villages où on cultive et le jeunes quittent les champs et ils vont dans la ville pour faire d'autre travail. Ici ça ne...?

H – Oui, oui, il y a ceux qui vont en ville pour être des domestiques...

Cirimwami Muhaya – Des domestiques.

H – Des... Quelques *Security*, les gens de sécurité dans la maison...

A – Ah, ok. Mais il y a pas un phénomène grave de jeunes qui s'en vont?

H – Si.

[H lo chiede in swahili ai tre agricoltori, e tutti rispondono "Oui"]

H – Oui, oui, nombreux. Les jeunes, surtout les jeunes, ils sont nombreux. Ils partent chercher des boulots en ville.

A – Et vous chercher de les faire rester?

CM – Oui, quelques-uns restent et les autres reviennent.

A – Oui, ok, j'ai compris. Et, alors, le village, il y des règles pour construire le village? Je sais pas, ici il doit y avoir les maisons, ici... Il y a une organisation du village? Je sais pas, il y a des espaces pour ça, pour ça, pour ça, ou non?

[H cerca di tradurre la mia domanda in swahili, ma sono tutti perplessi]

H – Ils ont rencontré le village complet. Maintenant, pour le moment, si tu rencontre que ici il y avait une maison de ton père, et là, quand tu vas te marier le papa va te donner une partie.

CM – Oui! Une partie de...

H – A côté de sa maison.

CM – Oui.

A – Ok, c'est toujours à côté.

H – À ton fils tu feras la même chose.

Cirimwami Muhaya – Oui.

H – Mais pour le moment il n'y a plus de terre!

CM – Il n'y a plus de terre!

[Ridono con amarezza]

A – Ok, alors on vit ensemble?

H – Oui, oui, toute la famille. Tu vois, ici c'est toute une famille ici. Le père est en bas, le fils est là-bas, l'autre est là...

CM – L'autre est là, l'autre est là...

H – Mais ils sont quand-même sur le même...

A – Ok. Ça veut dire alors qu'il y a des clôtures qui font l'espace de la famille grande?

H – Oui, oui. Pour la limite, la limite des maisons, on met des clôtures.

CM – Des clôtures.

A – Oui, oui. Et on mange ensemble, ou chaque foyer a son...?

H – Si le papa est déjà vieux, si tu prépare, si, bon, la belle sœur je peux dire, sa belle fille. Si sa belle fille prépare quelque chose que son beau père aime, elle peut amener ça chez eux et ils mangent ensemble. Si non, si le grand-père aussi a quelque chose, là il donne à son fils.

CM – Oui, oui!

H – Il y a encore cette solidarité.

Cirimwami Muhaya – Oui, il y a encore de la solidarité.

A – Oui, c'est bien!

CM – Même on peut quitter chez l'autre, pour aller manger chez l'autre!

H – C'est pas comme en ville, en ville tu peux pas manger chez l'autre!

[CM ride]

A – Ah, oui, c'est un peu bizarre, mais ça dépend. Et, alors, j'ai une dernière question...

H – Oui, oui, sens-toi à l'aise!

A – Alors, de me raconter une journée, une journée, leur journée typique. Donc, je me lève...

H – Comment se passe la journée?

A – Oui.

H – Ah!

[H traduce in swahili la mia domanda]

CM – Journée? [Ride]

[H continua a spiegarsi in swahili]

[...]

[Riaccendo il registratore, che avevo stoppato. CM sta rispondendo in swahili alla domanda]

CM – [Discorso in swahili]

H – Il dit que lui...

A – Oui.

H – Tu comprends?

A – Non, non, dis-moi, dis-moi, merci.

H – Lui, il prépare sa journée à partir de la nuit. Dès qu'il dort, il commence à penser ce qu'il doit faire la journée.
A – Ok.
CM – [Discorso in swahili]
H – Avant toutes choses, il a une chèvre. Quand il se réveille, il doit d'abord prendre sa chèvre et la mettre en brousse, pour qu'elle trouve les herbes à manger, à brouter.
CM – [Discorso in swahili]
H – [Sempre traducendo per me le parole di CM] Et puis, par après, quand il se rend compte que toute la famille est déjà là en bonne santé et réveillée, il cherche maintenant le fourrage pour ses chèvres, lapins, dindes. Donc il commence d'abord par chercher le fourrage pour ses animaux, avant même que lui ne mange.
A – Ah, avant!
H – Oui.
CM – Avant que je mange.
CM – [Discorso in swahili]
H – À son retour, maintenant, quand il termine à chercher la nourriture pour ses animaux, il prend maintenant, si c'est...
[H si rivolge a CM in swahili per chiedergli qualcosa su come procedere. Nel frattempo mi passano ancora un pezzo di canna da zucchero e io ringrazio in mashi]
H – Il regarde s'il y a quelque patate, du *fufu*, ou quoi, il mange alors...
[CM aggiunge qualcosa]
H – Ou bien la bouillie.
[CM procede con il suo discorso e H traduce]
CM – [Discorso in swahili]
H – Et s'il y a rien à prendre, il part comme ça.
A – Ok.
CM – [Discorso in swahili]
H – Alors il sait, quand il vient au champ il sait qu'il doit faire ce travail. Par exemple, c'est pour faire le sarclage, ou bien c'est la récolte, ou bien c'est le semis. Il part, il sait ça avant de venir au champ.
CM – [Discorso in swahili]
H – Il sait combien de riz il doit faire au champ avant de rentrer à la maison.
[H gli chiede qualche cosa e lui risponde]
H – Maintenant le plus grand problème c'est la nourriture. Comment manger.
A – Pendant la journée?
H – Pendant la journée. S'il prend semences le matin, si c'est deux patates ou quoi, il part comme ça toute la journée. Au retour, si la récolte donne quelque chose, ils la prennent, s'il y a rien ils dorment. Il y a des fois même qu'ils dorment comme ça.
A – Ok...
H – Sans qu'ils entrent de la nourriture. Ce que le grand problème c'est comment trouver la nourriture.
A – Ok. Parce que ça dépend de ce qu'il y a dans le champ...
H – Oui, oui. Parce que si tu as semé aujourd'hui ce n'est pas au même moment que tu va récolter!
A – Oui, en fait oui.
CM – [Discorso in swahili]
H – Il y pas d'argent. Ils n'ont pas d'argent.
A – Mhm.
H – Mhm. Maintenant après la journée, si tu as quelque chose en poche...

[H dice qualcosa in swahili a papa CM che ha a che fare con una bottiglia, "chupa" in swahili, e lui risponde. Si scambiano delle battute]

H – Et s'il a quelque chose en poche, il part, il passe quelque part à prendre le *kasiksi* avec ses amis, ils se retrouvent là-bas, ils discutent... des choses pareilles. Et puis il monte à la maison et il va à dormir.
A – Ok. Et les enfants, ils restent à la maison alors, avec les femmes?
H – Mhm. Mais il y des femmes aussi qui travaillent ici!
A – En fait. Et sa femme travaille dans les champs?
[H gli traduce la domanda]
CM – *Ndiu, mama!*
CM – [Discorso in swahili]
H – La femme cultive surtout aux champs. Eh! [Per dire che si è sbagliata] Dans la maison.
A – Ah, elle cultive à la maison...
H – Ils ont une petite partie de champ.

A – Ok, ok.
 CM – [Discorso in swahili]
 H – Et s'il y a un peu de travail ici dans les marais, ils viennent ensemble, avec le mari, ils travaillent.
 A – Mhm.
 H – Mhm.
 A – Et, par exemple, il a dit qu'il a une chèvre. Ehm... On la tient pour la viande?
 H – Ndiu. Pour la viande, oui, oui.
 A – Ok, et alors, on la tue après combien de temps?
 [H traduce e CM risponde, sorride, e spiega]
 CM – [Discorso in swahili]
 H – Ils n'égorgeront jamais leurs chèvres. Au moins ils vendent ça. Mais eux, eux-mêmes qu'ils égorgeront pour manger? Jamais!
 A – Donc c'est pas pour la manger?
 H – Non, non. Il peut vendre ça.
 [Tutti ridacchiano]
 H – Mhm.
 A – Ok! Et vous avez aussi des vaches?
 H – Il y a certains qui ont des vaches...
 Cirimwami Muhaya – Oui.

[CM et H cominciano a discutere tra loro, CM le dice "Nanga", "no" in mashi, e ridono. Uno di loro conclude: "Pour préparer la dote"]

H – C'est pour la dote, mhm!
 [CM specifica qualcosa]
 H – [Rivolta a CM, per dirgli che ha capito ed è pronta per tradurre] Ok! La vache, c'est juste pour la dote du fils.
 A – Oui. Seulement pour la dote...
 H – Oui!
 A – Donc on la garde pour le mariage.
 H – Pour le mariage!
 [Tutti annuiscono]
 A – On ne la touche pas.
 H – Non, non. Si tu la touches... Ou bien, si elle tombe malade tu la vends juste pour les fraies scolaires des enfants et autres choses, mais pas pour manger! [Ride]
 [Tutti ridacchiano all'idea di uccidere una mucca per mangiarne la carne]
 A – Ok. Et quand elle est donnée comme dote on la mange ou on la garde toujours?
 H – On la vend.
 A – On la vend.
 H – Oui.
 A – Donc c'est comme de l'argent.
 [H rivolge la domanda in swahili agli agricoltori. Poi ridono di gusto]
 H – Même c'est pour le mariage. La famille de la fille ne peut pas égorger ça. C'est juste pour la vente!
 [Continuando a ridere] Ou bien... pour garder ça, pour que le fils encore puisse doter avec.
 A – Oui, ok, ok. Donc on ne la mange pas! Jamais jamais jamais jamais! [Lo dico in modo buffo, per farli ridere ancora]
 H – [Ridendo] Non, non! Jamais jamais jamais!
 Cirimwami Muhaya – [Discorso in swahili]
 H – En cas de maladie, d'accident, alors on peut égorger.
 A – Ok.
 H – Mais celle qui est encore avec la force et vivante on ne la coupe.
 A – *Koko!*
 H – Pose des questions si tu en as encore!
 A – [Mi rivolgo agli altri coltivatori] Les autres?
 [H parla con loro]
 H – Il répond en général.
 A – Ah, ok, il répond en général.
 H – Et c'est ça que tout le monde fait ici, la vache on ne la égorge pas.
 A – Ok. Et quelles sont alors les choses qu'on mange comme nourriture ici chaque jour?
 H – Mhm! Chaque jour: les patates, les patates douces, tu connais?

A – Oui!

H – Les cobayes.

A – Les cobayes. Les cobayes comment est-ce qu'on les prépare?

H – C'est une viande blanche. On enlève seulement la peau. Les poils là que tu as vu.

A – Oui, oui.

[H si rivolge a loro e poi traduce]

H – On met le cobaye qui est encore vivant dans l'eau chaude.

A – Encore vivant?

H – Oui, oui. Eh!

H – On coupe d'abord la tête.

A – Ah, ok !

H – On met ça dans l'eau chaude, très chaude! A 100 degrés.

CM – À 100 degrés.

H – Et puis on commence à enlever les poils. Et par rapport tu auras une petite chose pareille!

[Segna con le mani una lunghezza molto ridotta. Ride, ridiamo. Poi chiede ancora gli agricoltori, che annuiscono]

H – Et puis on enlève les viscères.

A – On enlève?

H – Les viscères.

A – Oui.

H – On les prépare. Et puis on cuit!

A – On cuit dans la casserole alors?

H – Mhm.

A – Ok, seulement la viande, comme ça.

H – Mhm.

A – Ok. Alors: les cobayes...

H – Lapins...

A – Le lapin, comme viande qu'on mange, ok.

H – Mhm. La poule aussi.

A – La poule. Et après, on disait, la patate douce, et après?

H – *Fufu*.

[Tutti ripetono "fufu" per sottolineare l'importanza]

A – *Fufu* de manioc alors?

H – Même mélangé.

A – Même mélangé on le fait?

H – Avec le mais.

CM – Ou le sorgho.

H – Ou le sorgho, voilà!

A – Ils ont des noms différents ou pas?

H – Quoi?

A – Le *fufu* de manioc, le *fufu* de sorgho, le *fufu*...

H – C'est de la pâte.

A – On l'appelle toujours comme ça.

H – *Fufu*. Mais on l'appelle alors "le *fufu* de manioc", "le *fufu* de sorgho", "le *fufu* de mais", comme ça.

A – Ok, ok. Et on le mange seul ou avec quelque chose?

H – Avec quelque chose.

A – Ah, oui. Quoi, alors?

[Il discorso si anima tra gli agricoltori e H riporta quello che dicono anche loro]

H – Les haricots...

CM – [Dice qualcosa a voce bassa]

A – Quoi, pardon?

Cirimwami – Légumes.

A – Ah, légumes, haricots...

H – Choux.

CM – *Lenga*.

H – *Ndagala* aussi!

[Risate di approvazione]

H – Tu connais les fretins?

A – Quoi?

H – Les *ndagala*.

A – Les *ndagala*, c'est quoi?
H – Les fretins.
A – Je vais voir alors! Je voulais dire une chose... Et les bananes?
[I coltivatori rispondono in swahili e H traduce]
H – Il y en a plus.
CM – [Discorso in swahili]
H – Les bananiers sont terminés ici, c'est ce qu'il dit.
CM – Par le mosaïque.
H – La maladie, là.
A – Ah, c'est vrai alors? Il n'y a plus de bananeraies?
H – Tu vois, tu peux compter seulement ça [indicando qualche pianta di banana nelle vicinanze]
A – Oui. Et près des maisons, il y en a plus?
H – Il y a quelques unes mais...
CM – Quelques unes...
H – Mais tu es en train de voir des bananiers là-bas, mais qu'ils sont déjà malades.
A – Donc il y en a plus.
CM – Il y en a plus.
H – Ça va disparaître si ça va continuer comme ça.
A – Mais c'est vraiment grave alors!
H – On va emporter. On va emporter des régis, je crois. Il faut encore qu'on commence de zéro. Ça c'est l'état, mais là c'est pas nous.
A – Oui. Oui. Mais alors c'est depuis combien de temps qu'ils sont disparus?
H – La maladie? Eh! Plus de trois ans!
CM – Quatre ans.
H – Quatre ans.
A – Donc avant il y en avait beaucoup?
H – Il y en avait beaucoup encore!
CM – Beaucoup encore!
A – Donc c'est pas longtemps qu'il y a...
H – Non, non.
A – ... ce changement.
H – La maladie.
A – Et avant alors on mangeait les bananes?
H – TROP! Trop de bananes! Même le *fufu* de banane, il y en avait!
A – Ah, vraiment, le *fufu* de banane, ça doit être bon!
[Ridono]
A – Et alors chaque maison avait sa bananeraie...
[Cenni di assenso]
A – Et pourquoi alors? Dites, expliquez-moi, parce que je suis comme un enfant.
CM – Supposez que la bananeraie, la banane était comme un aliment de base.
H – C'était l'aliment de base.
[H dice a CM che se vuole può parlare in swahili]
CM – [Discorso in swahili]
H – Bon, le bananier représente beaucoup au Bushi. Même dès que l'enfant commence à manger, c'était la banane qu'il prenait avant toutes choses. Pas de *fufu*, mais seulement la banane. C'est un aliment de base au Bushi.
CM – [Discorso in swahili]
H – Avant il y avait pas des tôles, comme je te le disais. Maintenant les maisons, les huttes là, étaient faites à base de feuilles de bananiers. Oui, maintenant, si tu voyais une maison au village et là il y avait pas de bananeraie, ce que là tu n'est pas un responsable, c'était ce qu'on disait avant.
A – Comment, tu peux répéter, pardon?
H – Si par exemple tu trouves une maison qui n'est pas entourées de bananeraie, avant, là tu n'est pas un responsable. Au village tu n'es pas un responsable.
A – Ah, ok!
CM – [Discorso in swahili]
A – Il a dit quoi?
H – C'est que, pour trouver un responsable au village, on devait d'abord voir la bananeraie. Mhm. C'était vraiment très représentatif pour un shi, un Mushi.
[Gli altri annuiscono]
A – Et qui ne l'avait pas, ça veut dire quoi?

H – Il n'est pas responsable.

A – Pas responsable.

[H rivolge la domanda agli uomini]

Mugisho Alphonse – [Discorso in swahili]

H – I say, eh, il dit quoi, que presque tout le monde avait une bananeraie.

[Il coltivatore continua, e H fa un cenno di assenso molto energico, per enfatizzare quello che ha sentito]

MA – [Discorso in swahili]

H – Et il dit quoi encore! Que lorsque leur fils se mariait, avant on lui donnait même quelques brins, quelques pieds de bananiers. On lui dit qu'avec ça tu dois commencer la vie. On lui dit: «Un champ de bananiers, tu commence la vie avec».

A –Donc c'était un symbole grand!

H – Oui, oui.

[CM riprende a parlare e H esclama "Ok!" prima di tradurre, come se anche lei scoprisse qualcosa di interessante]

CM – [Discorso in swahili]

H – Et grâce aux bananiers, il y avait des liens qui se tissaient entre les gens. Les liens d'amitié. Parce que lorsque tu vas faire le vin de banane, tu vas prendre ça et amener même chez les voisins, vous prenez ensemble, chez le *Mwami*... C'était vraiment très symbolique.

A – Oui. Oui, oui. Et alors on faisait le *kasiksi*!

[Tutti sorridono perché conosco la parola in mashi]

H – Mhm! Le vin de banane!

A – Ok. Et on le prépare encore? On achète les bananes et on le prépare?

H – Oui, on achète les bananes à Walungu.

A – Donc on les achètent même s'il n'y a pas encore, même s'il n'y a plus de bananeraies.

H – De bananeraies.

A – Et alors il y a, ehm, le *kasiksi*, il le font les femmes ou les hommes? Ou tous les deux?

H – Les deux.

Cirimwami Muhaya – Les deux.

A – Ah, tous les deux. Ensemble, ou ça dépend? Je sais pas, comment ça se fait?

[H chiede agli agricoltori e mi riporta la risposta]

H – Ça dépend tout de chacun.

A – Ah ok, ça dépend de...

H – Des familles.

A – Ok, ok. Et comme ça se prépare? Un jour j'aimerais beaucoup de voire...

H – Là où on prépare ça?

A – Mhm. Oui.

[Gli agricoltori rispondono]

H – [Rivolta a celui che parla, per tradurre quello che ha detto] Attend. On prend la banane, tu vois ça? Le *mukungu* des banane, là!

A – Oui!

H – Déjà mature, des bananes matures.

A – Ah, déjà mature.

H – Il y a une variété de banane qui est prédisposée à faire le vin. Maintenant que tu as déjà sept bananes, tu... tu la garde quelques parts et puis ça va mûrir, devient jaune, et puis? [Rivolta a CM, che prosegue]

CM – [Discorso in swahili]

H – Tu prépares aussi de... Tu prends de l'eau, déjà.

A – De l'eau froide?

H – Oui, oui.

CM – Oui.

H – Et puis tu prends les herbes, la paille.

[CM parla e H interagisce con lui. Poi si blocca]

H – Bon, ça m'échappe!

A – Le mot?

H – Mhm. Le *musihé*, écris le *musihé*, je vais te dire c'est quoi.

A – Mu-si-hé, c'est comme ça?

H – C'est comme ça.

A – Ok, c'est la paille?

H – La paille, voilà, ce que tu va utiliser pour...

[CM dice qualcosa per prendere in giro H che non si ricorda le parole e lei ride]

CM – Pour brasser!

H – OK!

[Ridiamo]

CM – Après d'avoir cela... [Discorso in swahili]

H – Puis on met ça dans une casserole après l'avoir brassée...

A – C'est quoi "o muchungu"?

[Ridono benevoli]

H – Casserole.

A – Ah, voilà! *Muchungu*.

H – *Chungu, chungu!* [Ride] C'est *chungu, muchungu* c'est "dans la casserole".

A – Ah, ok.

CM – Après avoir brassé... [Discorso in swahili]

H – Et puis on mélange avec le son de sorgho.

A – Le?

H – Le son. Après la transformation du sorgho en farine, il y les déchets qui restent, c'est qu'on appelle son de sorgho.

CM – Après... [Discorso in swahili]

H – Et puis on fermente. La fermentation de deux ou trois jours.

A – Deux jours.

Tutti – Deux jours.

A – Mais alors on met de la levure aussi? Ou c'est seulement avec le sorgho?

H – [Le sorgho] ça joue le rôle de levure.

A – Ouais. Et après, c'est prêt?

[H rivolge la domanda ai contadini, loro rispondono e ridacchiano. H esclama "Mhm!"]

CM – [Discorso in swahili]

A – Il a dit quoi?

H – Qu'après deux jours tu peux boire ça.

A – Ah, ok! Après deux jours. C'est bien ça! Mais alors, dites-moi, c'est un grand, une grave chose qu'il n'y a plus de bananeraies, comme, les gens sont comment?

H – Quoi?

A – Ils disaient que les bananes sont importantes aussi pour les liens, pour l'échange entre les personnes. Et maintenant alors?

[H traduce]

H – Maintenant ils traversent une étape de regret. Ils ne savent plus avec quoi ils peuvent tisser des relations. Si quelqu'un vient chez toi, tu n'as plus rien à lui donner.

A – Ouais.

H – Ouais. Maintenant ils sont en train de regretter les bananeraies.

A – Et ils se disent ça? C'est une chose dont les gens parlent ou...?

H – Tu dis quoi?

A – Cette chose qu'il n'y a plus les bananes, et voilà, c'est une chose qu'on se dit dans le village?

H – Oui, oui. Ils se parlent entre eux qu'il n'y a plus de bananeraies. Qu'est-ce qu'on doit alors faire? Ils n'ont pas encore des solutions.

A – Mhm. Ils n'ont pas encore des solutions.

H – Non.

A – Ok.

H – Même le *Mwami* aussi regrette. Parce qu'avant pour aller voire le *Mwami* tu devais lui amener même un bidon de *kasiksi!*

[Parole di assenso]

A – Et alors on les achète quand il y a de l'argent, on achète les bananes dans d'autres villages?

H – Dans les autres territoires, oui, d'autres groupements.

A – Ok. C'est vraiment un dommage. Ça me rend vraiment triste.

[Tutti sorridono. Gli agricoltori continuano, parlando di "regret" e aggiungendo qualcosa di nuovo, che H traduce]

H – Et à cause de ça, trouver, l'argent ne circule plus à cause de ça. Parce qu'avant tu pouvais vendre ton régime de bananes et tu as un cinq dollars, trente mille francs, comme ça, pour la scolarité des enfants. Mais pour le moment, vraiment... c'est devenu difficile.

A – Mais on peut pas vendre les autres choses?

H – Oui, oui, maintenant il faut attendre. Parce que ça se faisait...

A – Ah, pour toute l'année!

H – Oui, oui!
A – Ah, c'est ça!
H – Il y avait des périodes qu'on appelle des périodes de chute.
A – De chute?
H – Oui, la période dans laquelle il n'y a rien, tu ne produit pas. Les quatre mois que tu as semé, tu n'as rien pendant cette période.
A – Ah! Et ça dure combien de temps?
H – C'est la période de soudure, pas de chute. La période de soudure.
A – Soudure. Et c'est quand alors?
H – C'est la période au cours de laquelle tu as mis la graine dans le sol. Là tu n'as pas encore... tu n'as rien, tu sais pas ce que ça va donner... Maintenant les bananiers à ce moment là il y avait, si tu as une bananeraie, normalement tu dois faire deux, trois, quatre kilos déjà de régimes. Et ça, ça aidait la population.
A – Parce que les bananes, il y a toujours...?
H – Vraiment on avait des bananeraies, pas de bananes, des bananeraies.
A – Oui, pardon, oui.
H – Oui, des bananeraies! Dedans il y a trop de pieds de bananes! Et tous ne fleurissent pas au même moment.
A – Oui.
H – Mais là, si la période de soudure arrive et tu as dans ta bananeraie cinq, six, dix bananiers qui donnent, tu peux les vendre pour te procurer de l'argent.
A – Oui, ah oui, c'est vrai. Mais alors, si j'ai un champ, je peux semer par exemple, une chose à février, une autre à... bon, en avril, pour éviter d'avoir une période...
H – Une période...
A – De soudure longue?
H – Oui, Oui.
A – Ça se fait alors?
H – Ça se fait. Comme ça tu vas utiliser les trois saisons. Et à chaque fois que tu vendes, tu dois garder maintenant quelques choses pour la période de soudure.
A – Ok.
H – Parce que par exemple pour les gens qui n'ont pas des champs dans les marais, et ils traversent la période de soudure, la période de sécheresse. S'ils n'ont pas produit beaucoup de choses en grande quantité, ils vont souffrir.
A – Oui.
H – Ouais, ouais, ouais.
H – Angela, ça va maintenant?
A – Oui. Je vous ai fait beaucoup de questions.
H – [Ridendo] Non, non!
A – Merci beaucoup, vraiment. J'en ai d'autres, mais la prochaine fois alors.
[Ridono]
A – Merci.
CM – *Koko.*
A – *Koko! Koko bwenene.*

[H si rivolge a loro in swahili, dicendo che rientriamo alla cooperativa e ringraziandoli. Parlano ancora di alcune questioni inerenti alla cooperativa]

H – Merci pour la canne à sucre.
[Le chiedono come si chiama e lei risponde]
H – Heureuse.
Cirimwami – Agronome?
H – Agronome, eh. *Comité Anti-Bwaki. Mwa Degembya.*
Cirimwami – *Mwa Degembya.*
H – *Nechi.*
A – C'est quoi, *Mwa Degembya*?
H – Mon père s'appelle *Degembya.*
A – Ah, *mwa* c'est « la fille de ».
H – [Ridendo] Eh, oui!

[Una volta salutati i tre agricoltori, io e Heureuse torniamo alla casa delle donne. Mentre aspettiamo che la jeep ci venga a prendere, chiacchieriamo sedute a terra e mangiamo insieme il taro cotto sul fuoco. Anne Marie taglia la canna da zucchero con un piccolo coltello, dando colpi ampi e forti sulla giuntura, per prepararla in piccoli pezzi.

Curiamo insieme le *mboga buchungu* di Heureuse. Anne Marie mi spiega che queste erbe sono davvero tradizionali per un Mushi. Se le si accompagna al *fufu* di sorgo, si diventa veri Bashi!]

Conversazione con Pierre Chanel Zigabe, *papa* Bernard e *papa* Kabohozo del 17 agosto 2017, Cirunga

Trascrizione del dialogo con *papa* Kabohozo, *papa* Bernard, *maman* Léonie e Pierre-Chanel (rispettivamente moglie e figlio di *papa* Zigabe, membri della famiglia presso cui sarò ospitata a Cirunga)

Durata: 00:39:48

Formato: file audio mp3

Supporto: registratore

Contesto: mi trovo a Cirunga con *papa* Bernard, agronomo del CAB. Trascorriamo la giornata con *papa* Kabohozo e facciamo una piccola visita a casa della famiglia Zigabe. Conosco per la prima volta Pierre-Chanel e *maman* Léonie.

Lingue: francese, mashi, swahili

Data: 17/08/2017

Kabohozo – La production est médiocre est ça dure longtemps dans le sol. Donc un manioc d'une année vraiment a un tel volume, alors vous cultivez une superficie de, de 60 fois 60, 60 mètres fois 60, la récolte tu ne récolteras même pas 20 kilos.

Angela – Ah!

K – Pendant une année! Alors, c'est un travail inutile!

A – Oui. Et donc c'est pour le terrain qu'il ne pousse pas bien ou...?

K – Bon, le manioc n'est plus favorable au sol. S'il faut, comme nous cultivons, la terre est cultivée chaque fois, chaque fois, chaque fois, chaque fois...

A – Ah, elle est... elle est pauvre?

Papa Bernard – Oui.

K – Voilà.

PB – Le manioc appauvrit le sol.

A – Ah!

PB – Et aussi occupe les champs pendant longtemps.

A – Mhm.

PB – Le manioc, pour le récolter, c'est 12 à 18 mois.

A – Ok. Donc il y a pas de, beaucoup de récolte.

PB – Oui, alors que si tu fais la patate douce, après 5 mois tu récoltes. Si tu fais les haricots volubiles, 4 mois tu récoltes.

K – L'amarante, un mois.

A – Un mois!

K – Et la superficie, la superficie sur laquelle vous cultivez, donc, une superficie de 60 mètres fois 60 mètres, vous pouvez vendre même une affaire de 120 dollars s'il y a marché. Mais si ca était de manioc, 20 kg égale combien, de francs congolais? Multiplié par 800 francs le kilo, jusqu'au présent, ca fait 6000 francs.

A – C'est pas rentable!

K – Pendant une année! Et l'amarante, une affaire de 120 dollars pendant un mois, multiplié par une récolte de trois quoi, ca fait 360, 360, 360...

A – Oui! Et alors, on la cultive pour la consommation de la maison et c'est tout, ou...?

K – Le manioc? Oui. Ici on peut pas avoir de manioc à vendre. Peut-être là à Mudaka, seulement.

PB – Même au niveau de Mudaka...

K – C'est vrai?

PB – Oui. Le manioc consommé à 80 pour cent vient de Kalehe.

A – Et pourquoi elle vient de là?

PB – C'est là où il y a encore...

K – Une mère production.

PB – Production. Il y a aussi le facteur climatique: le manioc c'est une culture de basse altitude. Et ici nous sommes à haute altitude.

A – Oui. Oui, j'ai compris. Et alors vous... vous la cultivez pour la consommation ou vous l'achetez aussi?

K – On achète!

PB – Ils achètent!

A – Ah, vous l'achetez.

K – On achète!

A – Et ce village, il existe depuis quand?

K – Yaaaa!

[PB ride, e anch'io]

A – On ne sait pas?

K – Je ne sais pas. Dès nos ancêtres!

A – Eh! Ok, donc...

K – Dès le Moyen Age [ride]. Que Moyen Age, dès l'antiquité!

[PB ride]

A – Uh, oui, oui!

K – Non, dès l'antiquité. Il y a l'antiquité, il y a l'antiquité, le Moyen Age, l'époque contemporaine...!

[Ridiamo]

K – Tout ça!

A – Et il existait déjà, alors! Mais, et le village...

[Mi fermo perché PB chiede qualcosa in mashi a K e lui gli risponde. Siamo tornati alla casa di K]

A – Vous nous laissez?

K – Bon, je vous laisse!

A – [Dandogli la mano] Merci beaucoup pour tout, vraiment! C'était un plaisir!

K – Eh. De nous revoir!

A – [Dandogli un *beignet*] Prenez un de ça.

[Continuiamo a camminare e K prosegue con noi, senza in realtà fare ritorno a casa]

A – [Indicando una fontana] Qu'est-ce qu'il y a ici?

PB – Ça c'est une borne-fontaine, ça c'est le champ du Chef de groupement.

A – Ah!

[PB e K discutono tra loro sul problema dell'acqua. Intanto continuiamo a camminare e io me ne sto in silenzio]

PB – [Rivolto a me, indicandomi una *musongya*] La maison traditionnelle!

A – Ah, oui, regarde la! Elle est vraiment belle!

[PB e K ridono]

K – Elle a vieilli!

A – Elle a vieilli?

K – Oui.

[Entriamo in una nuova parcella e K saluta calorosamente chi sta dentro]

PB – [Spiegandomi dove siamo] C'est le Président de... l'association [intendendo ASSODECI].

A – Ah! [Salutando un bambino] *Jambo!*

[K chiacchiera amichevolmente con *maman Léonie*, la moglie di *papa Zigabe*. *Maman Léonie* fa cenno che suo marito è oltre la rete che delimita la parcella dai campi]

PB – L'épandage du fumier.

A – Qu'est-ce qu'on fait?

PB – Épandage du fumier.

A – Ah, oui!

K – [Chiamando Pierre-Chanel, il figlio, che è dentro casa] Pier!

Pierre-Chanel – Oui!

A – *Asinge!*

[K gli grida qualcosa di divertente per chiamarlo fuori. Intanto *maman Léonie* viene verso di noi per salutarci e presentarsi. Chiede a K e PB se sono una studentessa e io le rispondo di sì, gli altri ridacchiano, poi K e ML parlano tra loro]

PB – [Sempre per spiegarmi] Vous voyez que c'est la *maman du Président*. Vous connaissez le *Président*, vous l'aviez vu ce jour là, quand vous étiez venue avec...

A – Le *Président de ASSODECI?*

PB – Oui.

A – Oui, je me rappelle.

[Nel frattempo arriva Pierre-Chanel]

PC – Bonjour!

A – *Jambo*, bonjour! Ça va?

PC – Ça va bien.

A – Ok, alors, elle est la maman du Président. [Rivolgendomi a lei e stringendole la mano] Ok, plaisir de vous connaître!

[PB le spiega che vengo dall'Italia e sono una stagista]

A – [Rivolta a PC] C'est Angela. *Mimi naitwa* Angela.

PC – Merci beaucoup. Moi, je m'appelle Pierre–Chanel.

A – Pierre?

PC – Pierre–Chanel.

A – Chanel, ok, c'est bien! [Sorrindo]

[ML parla con K e ridono]

PB – Alors, comme je vous ai dit, il y a l'aspect du ménage, donc vous trouvez le papa, la maman et tous les enfants au travail.

A – Oui. Et donc c'est ça, tout le monde travail, fait le même travail?

PB – Oui.

A – Ok, c'est bien ça, non?

PB – Oui.

[Ridiamo]

K – [Indicando PC] Lui il est en vacances, malgré ça il est en train de travailler.

A – Tu travailles, alors, dans le champ?

PC – Oui.

K – Oui, il fait le...

[Si rivolge a PC per chiedergli il nome]

PC – Je fais l'UCB.

A – L'UCB?

PC – L'Université Catholique de Bukavu.

A – Ah, wow! Compliments!

PC – Je fait du Droit.

A – C'est bien, tu fais du Droit!

PC – Oui.

A – Wow! Courage, alors!

PC – Merci beaucoup.

A – C'est la première année?

PC – Oui.

A – Ok, bonne chance.

PC – Merci beaucoup.

A – Moi, je fais de l'Anthropologie.

PC – Anthropologie!

A – [Ironica] Oui, mais je suis plus vieille que toi!

[Tutti scoppiano a ridere]

A – C'est pas la première année! Mais j'ai travaillé et aussi étudié, donc... le temps est plus, est plus longue. Et voilà. Je fais de l'Anthropologie à Venise, c'est une ville, je sais pas si tu connais, une ville au nord de l'Italie.

PC – Ah, oui!

A – [Sorridente] Voilà.

PC – J'ai appris, j'ai entendu parler de cette ville.

A – Oui, oui, oui.

PB – Voilà, c'est... Comme l'association, c'est une association des agri–éleveurs, donc lui, lui il est parmi les enseignants, donc le responsable de l'association et aussi enseignant, puisqu'il partage ce qu'il fait.

A – Ok. Lui, tu dit lui? [Rivolta a PC]

PB – Son papa.

A – Ah, son papa...

PB – Et sa maman.

A – Ah, oui, compliments! Oui, c'est bien! Alors, l'association met ensemble beaucoup de cultivateurs et éleveurs

qui ainsi se partagent les savoirs, c'est comme ça?

PB – Oui, oui, oui.

a – Et on, c'est aussi Coopérative ou quoi?

PB – Oui, il y a, la Coopérative est issue de l'Association.

A – Ah, ok, ok, ok, ok. Mais, et je me rappelle, je sais pas si je me trompe, je me rappelle qu'on se faisait aussi le savon et le jus de... et le *kasiksi*, ou pas?

[PB e K annuiscono]

A – Il y a aussi ça?

K – Les AGR, les AGR, les activités.

PB – Ils sont...

A – Ah, c'est séparé de...

PB – L'Association c'est la tête, et les AGR, la Coopérative, ça ce sont les branches.

K – Les piliers, tout ça.

A – Ok, ok. Et c'est depuis quand qu'il existe l'association?

K – C'est depuis 1989.

A – Wow! Donc elle a une belle histoire!

PB – Oui.

K – 1989.

A – Oui, c'est bien!

K – C'était le 23, date de la création, c'était le 23 mai 1989. Mais l'idée de la création a débuté en 1985.

A – Oui.

K – Mais l'association a commencé à fonctionner depuis 1989.

A – Oui. Il y avait déjà un groupe de gens qui voulaient se...

K – Oui, oui, mettre ensemble.

A – Mettre ensemble.

K – Oui.

A – Ok.

K – Et jusqu'au présent. Et c'est l'association mère des associations de Cirunga.

A – Oui!

K – C'est l'association mère! Des associations de Cirunga.

A – Oui, oui, oui! Et après des associations plus petites sont nées, alors.

K – Elles sont nées.

A – Ah, c'est bien. Et vous faites partie aussi de l'association?

K – [Fieramente] Moi, je suis parmi les créateurs! [Scoppia a ridere]

A – [Ridendo anche io e facendo un tono altisonante] Ah, voilà!

K – Je suis parmi les créateurs!

A – Et le président est élu par l'Assemblée?

PB – Oui.

A – Comment ça se fait avec le Président?

PB – Oui, c'est l'assemblée générale des membres qui élit le Président.

A – Oui.

PB – Et son Comité.

A – Ah, aha, j'ai compris.

PB – Le premier Président aujourd'hui il est...

K – Député.

PB – Député, il est à la députation provinciale.

A – Ah!

PB – C'est l'association qui avait fait que il passe, il soit élu par la population comme représentant de la population dans...

A – A niveau provinciale, donc à niveau du Sud Kivu, ou pas?

PB – Oui, au niveau du Sud Kivu.

A – Ok.

PB – Alors, l'actuel Président, c'est lui qui était élu quand le mandat du premier était terminé, et on compte organiser une autre élection, [rivolgendosi a K] c'est cette année ou année prochaine?

K – Année prochaine, vers le mois de février, avril.

PB – Une assemblée générale...

PB e K – Élective.

A – Ah, donc il y aura le changement du Président.

PB e K – Oui.

PB – C'est ce que prévoit le statut, et leur statut est reconnu sur le plan national, reconnu par Kinshasa.
A – Oui, c'est bien ça! Compliments!
K – Comment appelles-tu ça?
A – Le mot que vous m'avez appris?
K – Oui.
A – [Con voce mortificata] Je ne me rappelle plus! [PB sghignazza] Je dois l'écrire pour me rappeler ça!
K – Ecrivez ça alors! *Bandamusongya*.
A – Ok! [Con tono buffo] Alors on l'écrit maintenant! [Tutti scoppiano a ridere] Vous avez dit ça, on le fait.
PB – *Bandamusongya*.
A – [Scrivendolo sul quaderno] *Bandamusongya*.
K – Ok!
[PB e K ridono]
A – Et l'autre, c'est seulement *musongya*.
K – *Musongya*. Eh!

[...]

A – Et alors, vous m'aviez dit que *musongya* c'est, ça veut dire quoi?
K – *Musongya*...
PC – C'est...
K – C'est une maison de nos...
PC – Une hutte.
K – Une hutte, oui, une hutte!
A – Une hutte. Et *banda* c'est...?
PB – La cabane.
A – La cabane.
PC – Oui.

[...]

PC – Merci beaucoup, on est heureux de vous voire...
A – Eh, pour moi aussi, merci!
PC – Et de vous connaître.
A – Merci pour l'accueil. On va se revoir, je suis ici jusqu'à la fin d'octobre, donc peut-être je reviendrai.
K – Il y aura encore de temps.
PB – Le temps de passer ici.
K – Pour la révision, le temps de passer pour la révision.
A – Oui!
PC – Et c'est dans le cadre de la recherche universitaire que vous êtes ici, ou... dans le cadre de votre emploi?
A – Oui. Non, c'est dans la recherche universitaire que je suis ici. J'ai quitté le travail, pour le moment, pour venir ici, et voilà. C'était un stage entre l'université, une association italienne qui était partenaire du *Comité Anti-Bwaki*, donc c'était ces trois institutions qui ont fait si que je suis ici pour le stage.
PC – Pour le stage.
A – [Rido] Oui!
PC – Merci beaucoup.
A – Je vous en prie.
K – Ok!
PC – Vous connaissez aussi déjà le *mashi*?
A – Seulement quelques mots!
PC – [Ride per la mia faccia] Quelques mots.
K – *Myanzi michi*?
A – *Minja. Kozibuhire*? [Tutti scoppiano a ridere] *Kozibuhire*, je connais. Et après... *rwhabonana, koko*...
PC – *Koko* c'est merci.
A – Oui. *Obuca bufumu*.
K – [Esclamandolo stupito] *Obuca bufumu*, eh!
[Risate generali]
A – Mais tu vois, je cherche à apprendre la langue, tu vois, maintenant je te fais voire. [Mostro il quaderno a PC] J'ai fait un petit dictionnaire des mots agricoles parce que on est dans les champs, français–swahili–mashi. Et j'avais appris ça, ce que j'ai souligné avec le jaune, j'avais appris ça, mais maintenant... *Mujocho – manvu, kasiksi* je me

rappelle, mais...

PC – *Kasiksi* c'est une sorte de boisson aussi. Généralement le mot *manvu* désigne la boisson.

K – La boisson en général.

PC – Donc, la bière.

A – La bière en général.

PC – En général. Alors, *kasiksi* c'est un type de bière qui vient des...

A – *Mujocho*!

PC e K – [Ridendo] *Mujocho*.

PC – Oui, oui, c'est ça.

A – Oui, en fait je l'ai goûté, et c'est très bon! Vous le faites ici, alors?

K – Ouais.

A – Le *kasiksi*?

K – Oui, oui.

A – Et alors, il y a encore de bananiers pour le faire?

K – Bon...

PC – Bon, les...

PB – Il y a une variété...

PC – Les bananiers ont été ravagés par le *Wilt bactérien*. Aujourd'hui vous pouvez voire que la bananeraie est déjà effacée presque et c'est ça la difficulté qui y est entraînée, qu'il n'y aille plus beaucoup de production de la boisson *kasiksi*.

A – Ah, oui.

PC – Mais, jusqu'aujourd'hui il y en a qui partent vers Walungu pour même acheter des bananes à fin de...

K – De fabriquer...

PC – De fabriquer le.

A – Ah, alors vous les achetez aussi dehors.

PC – Oui, jusqu'ici il y a des bananes qui sont importées de Walungu et de quelque part ailleurs, mais aussi il y a d'autres qui sont produites ici même. Alors, on essaye de combiner pour trouver quelque chose dans ce sens. Même ici à côté il y en a qui fabriquent ça, ça s'achète, donc 500 francs la bouteille de Primus.

A – Aha, pour 500 francs.

PC – Pour 500 francs.

A – Ok. Donc le village achète où sait qu'elle est produite, le *kasiksi*.

PC – Oui, donc la boisson *kasiksi* est produite ici et consommée ici même. Il y a peu d'exportation.

A – Ok, ah, aha, oui.

PC – C'est que généralement les vieux, ils s'efforcent de trouver 500 francs, même 200, il y en a pour 200. Alors, ils vont là généralement la soirée, ils se rassemblent, il y a aussi des paroles qui sont dites, c'est comme une petite cérémonie: on vend, on achète, il y en a même qui achète à crédit, d'autres qui achètent au comptant, et ça se passe comme ça. Lorsqu'on a transvasé, en tous cas il y a généralement beaucoup de gens qui se rassemblent là, et vous ne pouvez pas ignorer les jeunes à la transvasions, c'est en quelque sorte ça.

A – Oui. Et les jeunes ?

PC – Les jeunes prennent très peu le *kasiksi*, il y a d'autres boissons qui sont en train d'être fabriquées. Généralement les boissons plus alcoolisées sont celles qui sont préférées par les jeunes, je ne sais pas pourquoi, le *sapilo* est...

A – *Sapilo*?

PB – Pour s'enivrer pour rapidement! [Sorridente]

PC – Oui.

A – C'est quoi, le?

Pc – Le, donc...

PB – Bon, c'est sous forme...

PC – C'es de l'alcool.

PB – De liqueur.

A – Ah!

PC – Oui, c'est ça.

A – Et tu le fais sortir de quoi? De quelle...

PB – Bon, il se fabrique au Nord Kivu...

PC – Ça ne se fabrique pas ici...

PC – Au Nord Kivu.

PB – Au Nord Kivu. Il faut se, il doit être fabriqué à base de la canne à sucre.

PC – Il y a beaucoup plus de...

A – Ah! Et il s'appelle *sapilo*?

PC – Oui. Il y a les BT, il y a le quoi aussi, le...

K – *Mumbes, mumberege!* [Tutti ridono]

PC – Il y a aussi une boisson généralement appelée *mumberege*.

A – *Mumberege*.

PC – Oui, mais c'est fabriquée sur base de beaucoup d'éléments, vraiment, il y a une combinaison de beaucoup de plantes, il y a aussi de la chanvre...

A – De la chanvre aussi?

PC – Puis il y a du quoi, du *cedrela*...

K – Ah, bon, c'est vrai?

PC – Il y a du cyprès...

K – C'est vrai?

A – Mais c'est fabriqué dans les maisons ou c'est industriel?

PC – Ici même!

K – Ici même!

PC – Ici même, ce n'est pas industriel.

K – Localement, fabriqué localement.

A – Ah, ok!

PC – Alors, il y a aussi, on y ajoute du levure...

K – Ah bon?

PC – Oui. On y ajoute beaucoup de choses vraiment, qu'on ne sait pas raconter.

A – Et on le fabrique dans les maisons, et les jeunes préfèrent ça parce que c'est plus alcoolique...?

PC – Oui, c'est plus alcoolique.

A – Ils deviennent ivres plus rapidement.

PC – Ah, oui! Très rapidement!

[Ridono]

PC – Et c'est moins couteux.

A – Ah, c'est moins couteux!

PC – Oui, c'est moins couteux.

A – Ah, voilà, ok.

PC – C'est moins couteux d'ailleurs que le *kasiksi*.

A – Merci pour l'explication! [Sorrído]

PC – C'est moi, vraiment, que vous remercie.

A – Ah, non! Vous êtes trop accueillants, vraiment, ici. Mais alors qu'est-ce qu'on dit dans le village de ce manque de bananes?

PC – Bon, ici généralement, donc, la bactérie s'est répandue très rapidement, puisque il y a eu, puis-je dire, méconnaissance de pratiques qui pouvaient stopper la propagation de la bactérie. Il semble, c'est ce qu'on nous a dit, que si on coupe avec une machette une banane, un bananier, même une banane, un bananier déjà infecté, vous le coupez, vous coupez un autre qui n'est pas infecté déjà, vous mettez en contacte la bactérie et la banane, raison pour laquelle elle se répand très rapidement.

A – Oui, ce que papa Bernard m'aviez expliqué.

PB – J'avais expliqué à son papa, bon, mais il n'a pas suivi...

[PC ride]

A – Ah, vraiment?

PC – Le papa, lui, il n'a pas attendu que toute la bananeraie soit atteinte. Il a commencé par raser tous les bananiers qui y étaient.

A – Ah, vraiment?

PC – Oui.

PB – Il n'a pas voulu...

PC – Il n'a pas voulu voire comment...

PB – Oui, oui.

PC – Ça lui est déplu, il a résolu faire autres choses, c'est là qu'il a commencé par les légumes...

A – Oui!

PC – Aujourd'hui c'est de cannes à sucre.

A – Ok, ok.

PC – Mais autres par ailleurs, si vous regardez, la banane, le bananier jaunit, les bananes sont comme mûres mais lorsque vous, vous, vous découpez, lorsque vous les fractionnez, vous voyez qu'il y a de la pourriture là dedans. C'est pourri. Alors, je ne sais pas si quelqu'un qui consommait ça, c'est aussi atteint de quelque chose que ce soit, en tous cas je n'ai pas d'explications.

PB – Mais les peaux, ils ne les consomment pas!

PC – Les peaux, ne les consomment pas, mais il y a de fois que je, je me rends compte que des enfants apportent ça

aux vaches, oui, ces bananes qui ne sont pas encore bien pourries...

PB – [Salutando qualcuno che passa di là] Bonjour!

A – *Jambo!*

PC – Et c'est donc ça.

A – Oui, c'est ça, alors.

PC – C'est... À propos de la question "Qu'en disent les gens?", bon, on en souffre mais on ne dit pas grandes choses. Il y a en a qui, puisque généralement l'économie ici au village était trop basée sur la bananeraie. Alors, on trouvait facilement l'argent à partir de la banane, puisque les bananes ont grandi dans la bananeraie. Alors il vient chaque soir peut-être, lorsqu'il y a un besoin de scolarisation, de nourriture... Il va retrancher seulement trois bananes, il vend soit une banane à 2000 francs, à 1500 francs et c'est comme une économie de prédation. Donc on récolte, on mange. Il y a pas à stocker, il y a pas à faire quelque chose de, de, de...

A – Planification, je sais pas...

PC – De planification, de...

A – Mhm.

PC – Ou d'épargne. L'épargne est trop rare. Alors, la banane est retranchée, elle est vendue, ou soit on la garde jusqu'à murir. Chacun ou quelques un font eux-mêmes, ils vont brasser, ils vont fermenter la, la, le liquide, jusqu'à obtenir le *kasiksi* pour vendre.

A – Aha.

PC – Mais aussi pour s'en servir lors des cérémonies de mariage.

K – De la construction des maisons...

PC – De la construction des maisons. Oui, cette maison ici a été construite sur base de ça! On a seulement acheté 5 bidons de *kasiksi*, puisqu'il n'y avait plus...

A – Ah!

K – [Ripete la domanda non perché non ne conosca la risposta, ma perché vuole sottolineare l'affermazione che sta per venire] Puisqu'il n'y avait plus de...?

PC – Puisqu'il n'y avait plus de bananes. S'il y en avait encore c'est père lui-même qui s'organiserait pour trouver de bananes, on essaye de garder pour la maturation.

K – Pour la maturation.

A – Ok!

PC – Alors, après que les bananes sont mûries, on brasse, on fait la transvasion, après avoir transvasé on obtient le *kasiksi*. Là, nous serons en train de passer, maison par maison, ...

K – [La voce si sovrappone a quella di PC] Maison par maison, pour l'information...

PC – ...On est en train d'inviter les gens à nous aider à construire.

A – Ah, ok! Donc les gens achètent le *kasiksi* et vous pouvez...

K – Jusqu'au présent...

PC – Non, nous on achète!

K – Jusqu'à présent.

PC – C'est qui se fait aujourd'hui...

K – C'est l'achat!

PC – Puisque il n'y a plus des bananiers...

K – C'est l'achat puisqu'il n'y a plus des bananiers.

PC – ...La bananeraie est déjà vide, elle est appauvrie de bananiers, aujourd'hui on achète chez les vendeurs...

K – Mais auparavant on n'achetait pas presque, puisque nous même nous produisons des bananes!

PC – ...Nous-mêmes, nous produisons les bananes.

A – Oui, oui, j'ai compris. Oui, oui, oui.

PC – Aujourd'hui, puisque les bananes sont déjà rares...

K – Ont commence à acheter.

PC – On commence à acheter la boisson. Alors nous avons acheté 5 bidons, on passe maison par maison pour l'invitation...

K – Pour l'information.

PC – Pour l'information. On dit: «Demain nous construisons notre maison, venez nous en aide, s'il vous plaît». Et demain matin il y aura plus de 50 personnes ici!

A – Ah, voilà!

PC – Même plus de 100, il y en aura! Alors on va...

K – [Con enfasi] La solidarité!

PC – On va, on va, on va essayer d'abord de préparer le terrain, certains, quelques uns vont vers...

K – Ils partent chercher des herbes.

PC – La savane, ils partent couper les herbes, [indicando la paglia sulla casa] l'herbe ici.

A – Ouais.

PC – Alors, d'autres restent en train de bricoler la maison, là où ils vont poser des herbes, les femmes sont chargées du transport des herbes.
A – Ah, voilà!
PC – Les jeunes sont chargés...
K – De couper.
A – De couper.
PC – Du fauchage, ils vont faucher. Les vieux sont chargés...
K – De les mettre sur, de les mettre sur...
PC – De la construction, la mise sur la maison.
K – Les femmes sont chargées d'aller à porter les herbes qui ont été coupées par les jeunes...
PC – Par les jeunes, et les vieux sont ceux qui sont en train de mettre l'herbe sur la maison.
A – Donc chacun a son rôle!
K – [Si sovrappone] Son travail!
PC – Chacun a son rôle.
A – Ah, c'est jolie ça!
PC – Alors, avant d'aller vers le champ pour, donc, faire la savane, pour faucher l'herbe, il y a une petite boisson qu'on apporte... on l'appelle *muyeye*.
A – *Muyeye*?
PC e K – *Muyeye*.
A – C'est...?
PC – C'est, c'est une boisson prise avant la construction.
A – Ah!
PC – [Si sovrappone] C'est comme pour goûter!
K – [Si sovrappone] C'est la première, c'est la première boisson qu'on prend, qu'on consomme, qu'on consomme quand on débute la construction.
PC – Oui, oui, on peut débiter la construction...

[PC e K parlano spesso uno sopra l'altro per il desiderio di spiegarmi, e la passione che suscita l'argomento]

A – C'est pour partager alors?
K – C'est pour partager!
PC – Tu partages d'abord ensemble avec tous ceux qui sont les gens présents. Alors, les autres qui viendront après attendront jusqu'à la fin de la construction.
K – Jusqu'à, jusqu'au finissage.
A – Ah, voilà!
PC – Ok, c'est ça. [Con tono evocativo, come se ci stessi immaginando la scena] Alors, on commence à construire, les jeunes sont en train de faucher l'herbes, les femmes sont en train de la transporter, les vieux sont en train de construire. A la fin on, on, on peut réaliser que l'herbe qui est déjà stockée est déjà suffisante pour finir la maison. Là, alors, on informe ceux qui sont en train de faucher l'herbe que l'herbe est déjà... suffisante!
A – Suffisante!
PC – Alors ils viennent, ils observent comment les vieux sont en train déjà de conclure. Ils mettent un terme et on apporte la boisson, s'il y a aussi à manger on apporte à manger, généralement des patates douces et des haricots. Alors on se partage la nourriture et chacun s'en va.
A – Wow.
PC – C'est que, généralement les activités, lorsqu'il y a eu construction, les activités de plusieurs gens sont paralysées.
K – Les activités champêtres.
[Le voci si sovrappongono]
A – Parce que c'est le jour de la construction de la maison.
K – Oui!
PC – Et c'est une solidarité, une solidarité encouragée.
A – Oui. Que tout le village fait avec les autres, voilà.
K e PC – Oui, oui!
A – J'ai compris, merci beaucoup!
PC – C'est ça, merci beaucoup!
A – Merci beaucoup, vraiment.
PB – Voilà.
A – Voilà.

[Momento di silenzio]

A – J'ai appris...

PB – Beaucoup.

A – Plus aujourd'hui que dans un mois de...

PB – [Ridendo] De stage!

[Ridiamo tutti]

A – Oui, c'est vrai, merci, merci beaucoup!

[Momento di silenzio, metto nello zaino il quaderno]

A – Alors, je peux, la dernière chose que je vous demande, c'est de prendre une photo avec, avec nous pour l'Italie, pour Incontro fra i Popoli.

[...]

A – Merci beaucoup, *koko!*

[PC scoppia a ridere]

K – [Ridendo] *Koko!*

A – Merci, merci beaucoup pour les mots.

PC – Je vous en prie.

A – On se reverra sûrement!

PC – D'accord.

PB – Le monde c'est un village.

A – C'est vrai!

PB – Oui!

A – *Bye bye!*

[Ci avviamo verso l'uscita]

PB – Tu vois la même tôles que...

A – Ah oui!

PB – Le chef de groupement.

A – C'est la stabulation!

PB – Oui, la stabulation.

A – *Bye!*

PC – Ok!

K – Papa Bernard, vraiment, plaisir de vous revoir!

PB – Ok.

A – Merci beaucoup pour tout.

[K e PB si salutano in mashi]

K – [Rivolto verso di me, con l'espressione di chi sta per fare una battuta] Bon, et maintenant je pars dans le *cabana*

[imitando la lingua italiana]!

[Tutti scoppiano a ridere]

[...]

[Io e PB usciamo dalla parcella e ci incamminiamo da soli]

A – Wow, papa Bernard, je suis très contente!

PB – Oui!

A – J'ai appris vraiment beaucoup de choses aujourd'hui!

PB – C'est bien.

A – Oui, merci, merci!

PB – Tu vois que participer...

Conversazione con i membri dell'associazione "Abavugulusa", con la mediazione di *papa* Matabaro Namegabe César, del 12 settembre 2017, Mudaka

Trascrizione del focus group con i membri dell'associazione *Abavugulusa*, focalizzata sulla preservazione della cultura shi e coordinata da Namegabe Cesair Matabaro, prefetto dell'Istituto Bangu (Bagira) e dottorando all'*Institut Supérieur de Développement Rural* di Bukavu

Durata: 01:35:03

Formato: 1 file audio mp3 e 1 file audio ADTS (.aac)

Supporto: registratore e telefono cellulare

Contesto: presso l'aula della piccola scuola di Mudaka diretta da Namegabe Cesair Matabaro, incontro un gruppo di agricoltori e allevatori di Mudaka, che animano un'associazione di discussione sulla cultura *shi* chiamata "Abavugulusa"

Lingue: mashi, swahili, francese

Interprete: Namegabe Cesair Matabaro

Data: 20/09/2017

[Io e Matabaro moderiamo una discussione assieme ad un gruppo di anziani agricoltori di Mudaka. Inizio spiegando che cos'è il registratore e perché lo utilizzo. Matabaro ha un ruolo centrale nella conduzione del focus group. Da un lato, la sua presenza mi aiuta, perché è una figura di fiducia e autorevole agli occhi delle persone. Dall'altro lato, talvolta dirige la conversazione. Ad ogni modo, è lui a farmi da interprete e mediatore in modo molto competente e appassionato]

Angela – J'aime expliquer que ça enregistre les mots. C'est pour moi, pour garder les mots qu'on dit ici ensemble. C'est seulement pour ça, pour garder les mots qu'on dit, de la façon dont on les dit, et c'est tout, ok?

[Matabaro traduce quello che dico e mi presenta in mashi. Trascivo qui le frasi che pronuncia in francese]

Matabaro – [Discorso in mashi] Nous ne sommes pas dans la politique, nous sommes dans le développement. [Discorso in mashi] C'est une étudiante. [Discorso in mashi] Elle vient en recherche ici chez nous, pour écrire son mémoire de maîtrise, de master, comme j'ai fait aussi mon mémoire de master la fois passée. [Discorso in mashi] Elle travaille avec les populations, les peuples, la communauté, la société civile. Elle fait l'Anthropologie. [Discorso in mashi] Comment les gens vivent dans leur milieu, quelle est leur culture, comment ils interagissent pour le développement de leur milieu, quels sont les choses inoubliables, les choses sur lesquelles ils se surbaissent pour réussir leurs actions de développement. [Discorso in mashi] La culture shi. Le Mushi doit être entouré, doit vivre dans quel environnement pour que sa vie socio-économique soit agréable? C'est ça ce que nous allons chercher ici. C'est pourquoi tu viens.

A – Oui, voilà. Oui.

M – Est-ce que tu as un autre élément, est-ce que tu as une autre atteinte à part celle dont je viens de parler? Parce qu'il se peut que ce que je viens de dire, ce n'est pas ça ton atteinte. As-tu une autre atteinte par rapport à ça?

A – Alors, je crois que vous l'avez dit, c'est ça mon atteinte. Mon atteinte c'est de parler avec les gens, de leur demander qu'est-ce que ça veut dire aujourd'hui être Mushi. Quels sont les changements entre aujourd'hui et le passé? Quels sont les problèmes, qu'est-ce qu'on est en train de perdre, qu'est-ce qu'on veut garder de notre culture? C'est ça.

[M traduce]

M – [Discorso in mashi] Quelles sont ses difficultés? Quels sont les problèmes? [Discorso in mashi] Qu'est-ce que nous allons laisser à nos enfants que nous sommes en train d'engendrer? [Discorso in mashi] J'ai donné une réponse provisoire. [Discorso in mashi] C'est la réponse provisoire que j'ai donné hier, qu'ils peuvent confirmer ou infirmer. Donc, la morale, la culture, la tradition de chez nous. Nous allons leur laisser la tradition que nous ont laissée nos ancêtres. Nous allons leur laisser l'éducation. [Discorso in mashi]

[Interviene il primo interlocutore, Babone Maheshe]

Babone Maheshe – [Discorso in mashi]

M – Il dit que ce sont les trois éléments que j’ai prévu comme réponse provisoire, qui constituent la matière à traiter. Parce que maintenant aujourd’hui, s’ils sont en train de vivre, ils vivent parce que les ancêtres les ont laissés. Et il y a ce que les ancêtres leurs ont laissé. Et ils gardent encore ça, bien qu’il y ait certaines choses qui sont déjà perdues à cause des intempéries, à cause du climat, à cause des différentes maladies. Mais il souhaite que tel que les ancêtres leur ont laissé, la culture, la morale et l’éducation, qu’ils laissent ces trois aspects à leur génération aussi, à fin qu’il garde la culture des Bashi. Voilà, c’est ça ce qu’il vient de dire.

A – Ok, voilà. *Koko larha.*

[Risate e stupore generale per le mie parole in mashi]

M – *Sawa. Koko larha.* [Babone Maheshe risponde e M me lo traduce] Il dit «Merci aussi, ma fille».

Nyaluzige Pierre – Je voudrais ajouter un petit rien, aussi. Il s’agit donc de la vie actuelle. Je m’excuse, je dois parler une autre langue.

M – Non, non, parlez dans cette langue, je vais leur expliquer en mashi. Elle a besoin de votre expression.

Nyaluzige Pierre – Dans l’âge où nous sommes pour le moment, ce n’est pas l’âge de nos enfants, des jeunes. Nous autres, nous avons vécu et nous avons étudié et nous avons fait notre jeunesse, ce n’est pas comme la jeunesse d’aujourd’hui. C’est pourquoi nous aimerions que nos enfants aussi adaptent la vie d’aujourd’hui, parce que la vie que nous avons vécu avant, dans notre jeunesse, ce n’est plus la vie que nos enfants vivent pour le moment. C’est pourquoi nous aimerions au moins de dire à nos enfants de changer... Parce qu’il y a ceux qui cherchent à changer brusquement, ils viennent à être des bandits, à être brigands, parce qu’ils changent brusquement. Parce que chez nous autres nous changions avec nos arrières-parents tout doucement et on faisait adapter tout ce que nous adaptations...

M – La coutume, les comportements...

Nyaluzige Pierre – Voilà. C’est pourquoi nous souhaitons que nos enfants aussi changent lentement. Ce n’est pas brusquement. Parce que quand ils changent brusquement aussi il y a des choses qui ne marchent pas. Ils sont brusques parce qu’ils n’ont pas des moyens.

A – Oui. Merci.

M – [Discorso in mashi] Moi j’étais en train de leur expliquer ce que disait le papa. En en mot, ici chez nous, quand le coq chante, le coq, quand il chante, il y a dans notre culture shi, on dit toujours que le coq, en chantant le matin, il dit «J’imite le comportement de mon père». Quand le coq chante, il dit «J’imite mon père!». Le petit coq: «J’imite mon père qui est là-bas et je dois faire ce que il fait». Et lui, ce papa, il dit que c’est comme ça que les jeunes, nos enfants devraient se comporter. Ils devraient nous regarder, nous, les parents, et voire qu’est-ce que les parents sont en train de faire. Dans ce que les parents sont en train de faire, ils tirent le meilleur, ils s’en servent pour aller. Les nouvelles choses que font les parents, ils ne peuvent pas imiter ça. Lui, il est en train de dire que ce n’est pas bien d’imiter les pratiques qui ne rentrent pas dans la coutume shi. Par exemple, il va dans un pays étranger, il rencontre ce qui se fait là-bas pendant que ce n’est pas sa coutume, il revient ici, il commence aussi à le faire, pendant que ce n’est pas sa culture. Parce que chaque peuple a sa culture. Vous, vous avez votre culture. Les Bashi ont leur culture. Les Rwandais ont leur culture. Et ainsi de suite. Et maintenant chaque peuple devrait garder sa culture, sa coutume, c’est ça ce qu’il est en train de dire, mais qu’il ne faut pas imiter brusquement, parce qu’un changement brusque ça peut amener les enfants à se perdre.

A – Oui, j’ai compris ça.

M – C’est ça. Voilà.

A – Ok. Alors, je voudrais vous demander: précisément alors, qu’est-ce qu’il est en train de changer? Vraiment d’une façon concrète, qu’est-ce qu’on fait encore, qu’est-ce qu’on fait plus? Qu’est-ce que vous souhaitez qu’on fasse pour garder la culture?

[M traduce]

Nyaluzige Pierre – Actuellement nos jeunes garçons ou même les jeunes filles cherchent à changer donc la, à changer... ce n’est pas comme les parents ont vécu dans leur jeunesse. Nos enfants d’aujourd’hui veulent changer, vivre autrement dans les ambiances, ils ne savent pas demander qu’est-ce qu’il faut faire pour au moins étudier, qu’est-ce qu’il faut faire pour vivre. Parce que nous autres, notre vie, nous la vivons dans nos champs, nous cultivons, nous travaillons pour vivre. Mais nos enfants ne veulent plus supporter cette vie. Ils veulent avoir la vie brusque, ils veulent avoir l’argent brusquement. Au lieu de travailler pour gagner l’argent, ils cherchent quand même à être bandits, à être... Ils veulent avoir des services brusquement, sans étudier ils veulent avoir les services, sans même le mériter. C’est pourquoi nous aimerions au moins que nos enfants soient douces, soient au moins observateurs, comment la vie arrive lentement, ce n’est pas brusquement. Merci.

A – Oui, j’ai compris, merci. Et alors, c’est important pour vous de cultiver les champs. [Rivolgendomi a M] On peut même poser la question aux autres, parce qu’en français...

[M traduce quello che stiamo dicendo]

Buhendwa Mushagasha Michel – Pardon, nous avons des difficultés à travers nos enfants. Parmi eux, il y a des licenciés, des docteurs... S'appliquer encore à la coutume c'est tellement difficile. C'est une intelligence différente de celle des parents. Pour éduquer un enfant qui est docteur, «Adaptez-vous à la culture shi», il dit: «Mon père! Je ne peut plus encore, j'ai vécu avec d'autres licenciés, docteurs, et ailleurs, à l'étranger, je n'ai pas vécu la culture shi». C'est difficile pour nous d'éduquer nos enfants à s'adapter aux coutumes shi.

M – C'est ça le premier problème, l'éducation transforme, ou bien fait assez que la culture dégénère au Bushi. Plus un enfant étudie beaucoup, plus il perd les éléments de la culture shi.

A – Et alors, lesquels ils sont ces éléments de la culture pour vous? Les éléments de la culture shi, lesquels ils sont?
[M traduit]

Nyaluzige Pierre – Je crois très bien, ehm, la race bashi aime toujours leur vie. Donc, leur vie, surtout, nous avons parlé de la question des mariages. Il faut que l'enfant grandisse, avant de chercher de se marier, que ça soit une fille ou un garçon, il doit d'abord accomplir l'âge, et puis il faut s'organiser avec les parents, parce que les enfants d'aujourd'hui, il y a d'enfants qui vont dire brusquement, avec une fille, ils disent «Oh, voilà, c'est ma femme». Hors, il n'a pas une maison, il n'a pas à quoi faire! Mais nous voulons que nos enfants vivent aujourd'hui comme les parents ont vécu auparavant.

M – Comment ils faisaient?

Nyaluzige Pierre – Ils s'organisaient, ils préparaient les garçons pour avoir une femme, pour faire un mariage.

M – Ou la fille.

Nyaluzige Pierre – Ou la fille. Le garçon devrait avoir d'abord une maison, devrait avoir comment nourrir la femme, il devrait avoir d'abord le conseil de ses parents, s'entendre avec les parents, mieux que ça soit les parents de la fille et les parents du garçon, ils doivent s'entendre coutumièrement. Ce n'est pas s'entendre avec pour l'argent seulement! Mais coutumièrement. Parce que quand il faut doter une vache, ils dotent la vache comme ils faisaient, chacun d'ici chez nous, nous, nos vieux, les mamans ont été dotées des vaches, parce qu'on trouvait les vaches facilement. Ce n'est pas comme aujourd'hui, aujourd'hui c'est de l'argent. Et l'argent, ils cherchent à buffer l'argent dans les fêtes! On voit quelqu'un qui a fait marier sa fille, on dote tel montant, et le montant se termine dans la fête! Hors, chacun s'enrichit, il commençait sa richesse sur son enfant, on prend le mariage, donc il trompe d'autres vie, sa vie avec son enfants, parce qu'il y a une atteinte.

M – Donc, quelles sont les étapes clés, les étapes importantes qui pouvaient autrefois faire que l'enfant respectait la culture des Bashi pour accéder à une femme, ou pour accéder à un mari? L'enfant devait procéder comment avec les parents? Qu'est-ce qu'on faisait, les étapes avant d'avoir la femme?

Nyaluzige Pierre – L'enfant devrait s'entendre d'abord avec les parents.

M – Ça c'est un.

Nyaluzige Pierre – L'enfant devrait se préparer, avoir donc un âge.

M – Deux. Environ combien?

Nyaluzige Pierre – Environ de 15, 18 ans, à 20 ans et plus.

M – Donc plus de 18 ans.

Nyaluzige Pierre – Et puis l'enfant devrait avoir les moyens pour sa vie, pour vivre lui-même, pour nourrir sa femme, se préparer pour avoir une famille aussi pour lui. Être chef de la famille.

A – Pardon, et quels sont les moyens qu'il devait avoir pour nourrir la famille?

Nyaluzige Pierre – Auparavant, il doit avoir un champ, parce qu'on n'avait pas, on n'a pas de travail... travailler chez quelqu'un non, travailler pour gagner l'argent, non, mais il faut avoir un champ. Il faut un élevage.

Buhendwa Mushagasha Michel – Oui, l'élevage!

Nyaluzige Pierre – Que ça soit des vaches, des chèvres, des poules... Il faut avoir un élevage. C'est ça. Il faut avoir au moins la capacité de garder pour soi-même, avoir un élevage pour lui-même. Avoir un champ pour lui-même. Et avoir l'intelligence de travailler dans son champ, parce qu'il aura à manger, il aura... quand il a un élevage, il a tout. Quand il a un champ, il a tout à manger. Et puis il doit avoir la sagesse.

M – La morale alors.

Nyaluzige Pierre – La morale. C'est ça, il faut avoir la moral d'un homme, père de la famille.

A – La sagesse c'est mieux comme mot je crois, la sagesse. Comment on le dit en mashi?

M – *Bwirhohye. Bwirhohye.*

Nyaluzige Pierre – *Bwirhohye.*

[Lo trascrivo nel quaderno]

A – Ça c'est sagesse? C'est la sagesse que seulement l'homme peut avoir, ou même la femme?

Nyaluzige Pierre – Même la femme aussi.

A – La femme aussi, ok, ok.

Buhendwa Mushagasha Michel – Il y a un autre problème. Les enfants d'aujourd'hui n'ont plus le temps de causer avec ses parents. Ils n'approchent pas les parents. Alors, ils perdent maintenant la morale, parce qu'ils ne vont plus

avoir le temps de causer avec les parents, ils n'ont pas les conseils. Auparavant les parents donnaient aux enfants les conseils, ils causaient ensemble, ils montraient comment un Mushi doit vivre, comment un Mushi doit être avec les autres Bashi des autres clans. Mais aujourd'hui ils n'ont plus ce temps là. C'est ça.

A – C'est ça. C'est dommage. Et alors, vous m'avez un peu parlé des problèmes peut-être que vous avez avec les enfants, vos enfants, n'est-ce pas. On pourrait parler de l'environnement: comment il a changé votre village? Je ne sais pas si vous êtes tous de Mudaka, ici.

M – Oui, oui.

A – Comment a changé le village? Comment a changé le paysage? Comment a changé la façon de cultiver aujourd'hui? [Qualcuno alza la mano] Oui papa!

[Ganywamulume Pascal si esprime in mashi e swahili e M traduce]

Ganywamulume Pascal – [Discorso in mashi e swahili]

M – Il dit que le Mushi vivait de son élevage. Le fumier de l'élevage lui servait de l'engrais pour fertiliser les champs. Ce qui est dommage est que les bêtes n'y sont plus. Deuxième chose: le Mushi vivait de la culture des bananes. Les bananiers sont déjà exterminés par le *Wilt Bactérien*, alors que c'était la ressource principale du Mushi pour trouver de l'argent, ce qui l'aidait dans son économie. C'est ce qu'il vient de dire.

A – Merci.

M – Ces bananiers servaient pour beaucoup de choses, parce qu'il vient de parler des cordes. Je parle de l'économie en général. Elle a besoin, comme il a dit le papa, que vous puissiez montrer ce bananier là-bas, les différents rôles qu'il jouait lorsqu'il n'était pas encore malade, les différents rôles du bananier, qui fait assez que l'absence de ce bananier devient déjà un problème pour la culture shi.

[Ganywamulume Pascal procede con il suo intervento con tono animato e M traduce]

Ganywamulume Pascal – [Discorso in mashi e swahili]

M – L'importance de la banane: premièrement, l'enfant au bas âge, la première nourriture à prendre c'est la banane, sous forme de bouillie. La deuxième chose: la banane sert pour la famille, de la nourriture. Ça donne de la boisson, une fois brassée, soit du jus, soit de la banane, du *kasiksi*, la boisson en général, c'est la banane. La banane aide le Mushi à scolariser ses enfants. Une fois vous vendez deux ou trois bananes, vous obtenez de l'argent et vous payez la prime. La banane sert au Mushi pour la construction: ses écorces servent de cordes pour la construction des maisons. Le résidu de la banane, du bananier, sert de l'engrais. Les feuilles des bananes servent aussi des herbes pour la nutrition de l'élevage. C'est ce qu'il vient de dire. J'ai parlé de la construction.

A – Oui, avec les cordes.

M – Il augmente, comme difficultés: les enfants d'aujourd'hui n'ont plus des champs fertiles à labourer, et cette infertilité les souhaite à étudier ailleurs. Et une fois de retour, ils s'opposent aux activités des parents, puisqu'il n'y a pas de rentabilité.

A – Voilà, c'est ça. Merci, merci. Je voulais prendre les noms des personnes qui me parlent. Papas, vous vous appelez comment? *We ndi*?

[Raccolgo e trascivo i nomi di chi è intervenuto finora, per poi ridare la parola a Ganywamulume Pascal che attende di parlare]

Ganywamulume Pascal – [Discorso in mashi e swahili]

Nyaluzige Pierre – Il dit que la banane était le mot pour la solidarité africaine. Chaque fois qu'un Mushi avait une fête, ces collaborateurs, donc tous ses voisins, venaient avec de la boisson chez lui en signe d'union. Et dans sa fête, il va utiliser la banane comme nourriture de réception. C'est ça.

M – Donc la boisson vient de la banane, la nourriture à manger c'est la banane, parce que dans cette nourriture, si ce sont des haricots, ce sera des haricots à la banane, si c'est le *fufu*, ce sera la farine de manioc mélangée avec la banane.

A – Ah, on faisait le *fufu* mélangé avec la banane?

Tutti – Oui, oui.

A – Ah, vraiment? Ça vous allez me raconter maintenant.

M – C'est très protéinique. Les haricots, on prend les haricots, on prend la banane, on mélange ensemble et ça devient aussi du *fufu*. *Fufu* haricots banane, et c'était une nourriture, un Mushi pouvait voyager avec cette nourriture pendant même une semaine. Donc il peut aller avec ce *fufu* ici en Europe, en train de le manger, ça ne va ni pourrir, ni se désintégrer, parce que c'était très consistant. C'est-à-dire, dans selon ce qu'il a dit, il n'y a pas de culture au Bushi s'il n'y a pas la banane. Pour le Mushi, il faut avoir sa banane parce que c'est pour cette banane là si le Mushi pouvait aller en Europe! Il n'y a pas un autre aliment dont il pouvait s'approvisionner. Il va dire à sa femme: coupe la banane, mélange avec les haricots, tu me donne quelque chose comme ça. Arrivé à Kinshasa, je vais couper une partie et je mange. Je prends mon avion, arrivé en Belgique, je prends une partie et je mange. Mêmes sans légumes! Ça ne demande pas de légumes. Arrivé à Rome, il prend la dernière partie et il mange. Et donc, lui est en train de

dire que cette banane là, à part le fait de consolider les relations intrasociales pendant les grandes activités, les grandes cérémonies, cette banane pouvait accompagner le Mushi partout où il va au monde. C'est pourquoi le Mushi d'ailleurs quand il faisait l'exile, j'ai vu d'ailleurs que comme ils sont ici ils se sont déjà coupé une banane, je la voie là-bas. Où il va, il part avec son bananier.

A – Quand il fait l'exile, qu'est-ce qu'on entend?

M – Il la met dans sa valise, et là où il va s'installer, la première chose qu'il va mettre sur terre c'est ce bananier, parce qu'il attend sa nourriture dans ce bananier quelque jour après. Il attend la corde pour construire sa maison dans ce bananier quelque jour après. Il attend les herbes pour nourrir son bétail dans ce bananier quelque jour après. Donc lui, le Mushi, quand il y a le bananier dans sa valise, il connaît qu'il a toute l'économie.

Nyaluzige Pierre – En plus, les feuilles de banane servaient à emballer la nourriture, servaient à emballer.

M – Oui, oui, le sachet, le sachet pour emballer la nourriture.

A – Ah, voilà, oui, oui!

M – Ce sont les mêmes feuilles là-bas.

A – On faisait les sachets, alors, avec les feuilles sèches.

M – Oui, oui. Et avec les mêmes feuilles de banane, le Mushi va planter le boisement dans son champ. Il va entrer dans son bananier pour couper les poquets, les sachets, pour planter les arbres on les met dans les sachets. Alors, chez vous les sachets ne sont pas périssables, ça ne peuvent pas pourrir. Pour lui, le Mushi, quand il fait le sachet avec les bananiers, quand il les met sous terre, après deux mois la première chose qui commence à pourrir c'est cette feuille là de bananier, qui constitue au même moment l'engrais pour cet arbre qu'il a planté. Vous voyez l'importance que le Mushi donne au bananier? Chez vous il faut déchirer pour que l'arbre puisse croître et que le sachet en plastique ne puisse pas l'empêcher. Mais pour le Mushi, lui, il fabrique le sachet avec la feuille de bananier. Lui, il connaît que quand il l'enterre, il y aura la fermentation sur terrain qui va faire pourrir ce sachet là-bas du bananier, et une fois pourri, avec la termite, ça va constituer de l'engrais pour cet arbre, pour que l'arbre puisse croître. C'est pourquoi les arbres d'ici au Bushi ont des telles physionomies, des belles tailles par rapport aux arbres des autres pays. Voilà, quand il construit sa maison, tout ce que vous voyez ici c'est venu du sachet là-bas, parce qu'il a emballé l'arbre qu'il avait planté avec la feuille de bananier, et l'arbre a grandi pour lui construire la maison. Voilà. Donc cette relation là, c'est ça ce qui intéresse le Mushi. C'est pourquoi la culture du Mushi sans les bananiers, parce qu'ils vont tout à l'heure parler aussi du sorgho, la culture du Mushi sans le bananier c'est une culture en perdition. C'est une culture qui est en danger.

A – Oui, merci. Alors je voulais, à propos de ça, avant de parler du sorgho, je voulais demander aux mamans qui sont ici.

M – Heureusement elles ont déjà commencé à lever les doigts pour parler. Il faut que les femmes parlent. Ici ce sont toujours les hommes qui parlent, mais moi je voudrais vous écouter. Et vous pourriez me raconter, alors, qu'est-ce que la femme fait avec la banane dans la cuisine?

[M traduit e Josephine Mwa Murhola prende la parola]

Josephine Mwa Murhola – [Discorso in mashi]

M – Elle dit ceci. Le premier élément de secours à la femme dans sa cuisine: la banane. En revenant du champ trop affamée, épuisée, elle écorce la banane, la grille, avant de mettre sa casserole sur la cuisine. C'est la banane qui la sert. Ni du côté de ses enfants, ni de son côté, avant qu'elle n'ait mis quelque chose sur la cuisine. Alors, après avoir grillé, tout en donnant à l'enfant, elle profite de l'occasion aussi de quelques bouchers dans son ventre. Elle ajoute dur qu'elles étaient contentes de voir que la banane leur servait à se débarrasser de leur mari. Chaque fois que leur mari a vendu deux ou trois bananes, il part payer la prime, il ne dérangera plus la famille. Ça est devenu difficile aujourd'hui. Alors, jusqu'au présent, certains enfants chôment à cause du manque de prime, puisque la banane, qui était l'économie numéro 1 de la famille, n'y est plus. Elle souhaiterait qu'on réplique, mais il n'y a pas moyen, c'est ce qu'elle a dit.

A – Ok. *Koko nyama*.

[Trascrivo i nomi delle persone che sono intervenute]

A – Merci, maman. Il y avait l'autre qui voulait parler.

Monique Mwa Mugunda – Je voudrais augmenter à cause de la nourriture avec la banane. Jusqu'au présent, les enfants et même nous, les adultes, en mangeant la nourriture comme *fufu*, qui n'est pas mélangé avec la banane, qui n'est pas mélangé avec le sorgho, ça provoque beaucoup de maladies. Même chez les enfants, même chez les adultes.

M – Comme par exemple?

Monique Mwa Mugunda – *Bwaki*, les enfants peuvent...

M – Vous connaissez le *Bwaki*?

[Annuisco]

Monique Mwa Mugunda – Pour les adultes, on peut prendre un exemple. L’homme qui mangeait le *fufu* seulement de manioc, cet homme qu’il ose de boire encore la boisson et la nourriture n’est pas mélangée, on voit cet homme aussi avoir des... [diverse persone completano la parola tutte insieme con termini diversi e non capisco] Ça change donc le corps. Le corps change, on voit l’homme aussi, il commence à...

Qualcuno dal pubblico – À maigrir.

Monique Mwa Mugunda – Donc aussi l’augmentation que je vais augmenter, les bananes, le sorgho et le manioc. C’est le *fufu* qu’on peut utiliser dans la cuisine, que la femme et ses enfants et son mari, on peut avoir cette famille avec la vie forte.

A – Merci, maman. Alors, le *fufu*. Parce que je ne l’ai jamais goûté alors, le *fufu* avec la banane. C’est-à-dire qu’on fait...

Monique Mwa Mugunda – Augmente la force!

A – Mais on la met dans la pâte ou on la mange avec?

M – Avant de poser cette question, je me mets dans ta veste pour poser une autre question.

A – Oui, oui, oui.

M – Elle dit trois aliments pour faire le *fufu*, ici au Bushi: le manioc, le sorgho et la banane. Je demande si on mélange ça ensemble ou bien ça interagit comment?

A – Voilà.

Monique Mwa Mugunda – Alors, sans de bananes, on peut mélanger le manioc avec de sorgho.

M – Très important, tu comprends ?

A – Oui.

Monique Mwa Mugunda – Ce *fufu* aussi peut avoir une force...

M – Pour la vie des enfants et des parents.

Monique Mwa Mugunda – Des enfants, de l’homme en général. A l’absence du sorgho, on peut prendre le manioc, on peut mélanger avec des bananes.

A – Et comment on mélange alors la banane?

Monique Mwa Mugunda – On cuit la banane, après avoir être cuite, on...

M – Pile.

Monique Mwa Mugunda – On pile ça. On peut avoir une *fufu* seulement de banane. Cette *fufu* de banane on peut mettre...

M – Dans l’eau bouillante.

Monique Mwa Mugunda – Dans la casserole. On met de bois de chauffage. Après avoir cette *fufu*, être cuite, on peut mélanger encore la farine de manioc. Transformation des bananes!

A – Ah, c’est super, ça je ne savais pas. Alors, on prend la banane, on la pile...

M – On la cuit d’abord.

A – On la cuit d’abord, on la pile, on fait une pâte, après on la remet dans l’eau. Une deuxième fois alors? On la cuit deux fois?

In molti – Oui.

A – Ok, j’ai bien compris? Alors, la deuxième fois qu’on la cuit elle est déjà faite comme une boule de *fufu*?

M – On la disperse, on la disperse dans l’eau bouillante.

Nyaluzige Pierre – Une fois que l’eau est chaude, on y met de la farine est on malaxe.

Monique Mwa Mugunda – Il s’agit de cuire la banane avec la farine de manioc.

A – Merci maman, je ne savais pas ça. Et vous le faites encore?

In molti – Oui, oui.

Monique Mwa Mugunda – S’il y a des bananes...!

A – Oui, s’il y a des bananes.

[Trascrivo il nome dell’interlocutrice]

A – Je voulais vous demander ça. On a parlé de manioc et sorgho. Qu’est-ce que vous me dites à propos des deux cultures, à propos du lien avec les Bashi?

Monique Mwa Mugunda – Avec les Bashi, les techniques de farine de manioc avec le sorgho, aussi c’est un *fufu* qui peut produire la force encore dans le corps de l’homme!

A – Mhm. Ok, manioc avec sorgho.

Monique Mwa Mugunda – Manioc avec sorgho. Il y a les protéines dans ce *fufu*, il y a la force.

M – L’énergie.

A – Mhm. Mais je vois que maintenant on ne mange plus...

M – Angela, avant de continuer, maman est en train de parler de la force pour les hommes. C’est quelle force?

Monique Mwa Mugunda – Force... Si l’on mange ce *fufu*, qu’il prenne la houe pour aller au champ, il peut cultiver pour toute la journée sans être fatigué. Il revient à la maison sans avoir de fatigue. Et l’enfant même qui a pris ce

fufu, il peut aller à l'école, il revient de l'école, il peut avoir, cet enfant aussi a la force, de venir à l'école et d'arriver à la maison. Mais aujourd'hui si cet enfant mange cette farine de manioc, on peut rencontrer cet enfant dans le chemin, on peut dire que cet enfant n'a pas mangé même pendant la journée. Il faut montrer de renforcer la culture de sorgho! Renforcement des cultures de sorgho et renforcement de notre bananier, qui a perdu chez le Bushi.

A – Enfaite, vous pouvez m'expliquer tout ça? Parce que moi, que je suis ici seulement depuis deux mois, je vois que beaucoup de gens mangent le *fufu* de manioc et mais, et on mange moins le *fufu* de sorgho. Mais dans les villages les paysans me disent que le *fufu* de sorgho est le vrai *fufu* pour les Bashi! [Brusio e cenni di assenso] Mais je vous demande, c'est vrai ou pas?

In molti – C'est vrai!

A – C'est vrai. Et alors, expliquez-moi.

Nyaluzige Pierre – S'il vous plaît. Cela, ça c'explique dans les convenances en matière nutritive dans chaque culture, dans le manioc, dans le sorgho, dans les bananes, chaque nourriture, chacun de ces trois cultures a sa matière nutritive. Dans la matière nutritive, il y a ce qui donne la force, il y a ce qui contient l'azote, il y a ce qui contient de, donc, des matières... donc, on peut parler, donc, une bonne nourriture contient l'azote...

M – La protéine, les glucides, les lipides et les vitamines. Et donc, selon vous, cela on peut trouver dans le sorgho et dans la banane?

Nyaluzige Pierre – Oui, oui. On trouve surtout dans le sorgho. Il y a beaucoup de matière nutritive.

A – Par rapport au manioc, alors?

Nyaluzige Pierre – Par rapport au manioc.

A – Donc le sorgho est plus nutritif que le manioc?

In molti – Oui, oui.

Buhendwa Mushagasha Michel – On peut ajouter aussi une autre nourriture, le sorgho, les haricots et les bananes.

M – C'est-à-dire, ils veulent dire ceci. Le manioc est facile à engloutir, le *fufu* de manioc est facile à engloutir, mais il n'y a rien de nutritif là-dedans. Le *fufu* de mais, le *fufu* de la banane, le *fufu* de sorgho, tellement qu'ils sont très nutritifs, les enfants et les hommes les engloutissent difficilement. Maintenant, pourquoi on les mélange avec le manioc? C'est seulement pour essayer de faciliter la digestion, c'est faciliter la mastication pour pouvoir engloutir. Mais le manioc en soi, en lui-même, c'est une calorie vide. Donc, l'enfant qui prend le *fufu* de manioc ne peut pas grandir ni en taille ni en espace ni en pois. Mais l'enfant qui prend le *fufu* de sorgho, ou le *fufu* de mais, ou le *fufu* de banane, il grandit en longueur, il grandit en largeur et il grandit en pois. Et l'intelligence grandit aussi, donc il développe facilement l'intelligence. C'est pourquoi ils sont en train d'insister que comme le mais n'est pas un produit cultivé dans le milieu, mais la banane répond à la culture d'ici, ils peuvent facilement avoir le résultat. Le sorgho répond aux conditions culturelles d'ici. Ils sont en train de dire: tout ce que nous devons faire dans notre culture de Bashi c'est revitaliser, c'est réactiver la culture de la banane et la culture du sorgho, même si le manioc c'est rare là, parce que nous aurons une génération forte que nous vieux nous allons laisser, et espérer que cette génération va préparer aussi la génération à venir.

A – Voilà, c'est ça. Mais alors pourquoi selon vous les Bashi ont abandonné la culture du sorgho? Parce que c'est vrai que c'est un peu diminué? C'est un peu diminué la culture du sorgho par rapport à celle de manioc, n'est-ce pas?

Monique Mwa Mugunda – C'est à cause de la pauvreté. Le Mushi a pensé que à l'absence de culture de sorgho il préfère de cultiver des oignons, des oignons rouges pour lutter contre la pauvreté. Les champs que nous sommes en train d'utiliser à la culture de sorgho. En utilisant la culture des oignons, la culture des oignons termine les champs...

M – L'engrais dans les champs.

Monique Mwa Mugunda – L'engrais dans les champs. Les champs qu'on a utilisé les oignons rouges, en y mettant encore de sorgho, on peut pas produire. C'est à cause de la pauvreté.

M – Avant que papa Nyaluzige vous donne une autre explication, posez la question à la maman. Est-ce que en remplaçant la culture du sorgho par la culture de l'oignon, est-ce que la pauvreté est résolue, est finie?

Monique Mwa Mugunda – La pauvreté n'était pas résolue et aussi nous avons augmenté la faim dans notre milieu de Bashi.

A – Oui, mais donc alors qui a dit de préférer la culture des oignons rouges à celle de sorgho? Qui a dit ça, qui a décidé ça?

Monique Mwa Mugunda – Ça était comme un mauvais avis de Mushi.

M – Parce que l'oignon donne plus vite, et ça donne de l'argent, de l'argent qui se termine le même jour. Mais aussi l'oignon laisse des conséquences néfastes dans le champ où on a cultivé.

Monique Mwa Mugunda – Le Mushi était en train de cultiver le sorgho, mais le sorgho, ça était utilisé comme nourriture. A savoir que les oignons vont produire un peu de l'argent pour lutter pour la scolarité des enfants...

A – Oui, oui, parce qu'on vend les oignons... Ok, merci, maman.

M – Alors, profitez de ce moment pour poser la question. Quand le Mushi récoltait le sorgho dans son champ, comment il le conservait et ça pouvait durer combien de mois dans les ménages pour que les enfants soient toujours en train de manger le *fufu* de sorgho? Et ils mangeaient ce *fufu* avec quels légumes?

A – Oui. Et en plus je voulais demander aussi combien de mois il faut attendre après de récolter le sorgho. Bon, il y a beaucoup de choses maintenant.

Monique Mwa Mugunda – On plante le sorgho en septembre, on récolte ça en avril. Si l'on peut conserver ça, on était en train de construire...

Qualcuno – Des cabanes...

M – Ça est très important.

Monique Mwa Mugunda – On était en train de construire là où l'homme peut...

M – Des greniers. Comment on l'appelle en mashi?

Monique Mwa Mugunda e altri – *Nguli*. On était en train de construire ça, on met le sorgho.

M – Grenier de sorgho, il s'appelle *nguli*.

A – Seulement de sorgho alors?

M – Mhm.

Monique Mwa Mugunda – Bon, après avoir mettre ça dans ce *nguli*, l'homme pourrait manquer même cent francs, d'aller acheter les légumes qu'il va manger avec ce *fufu*. Jusqu'au présent, nous sommes en avis d'avoir des fretins, c'est ça la vie qui a changé, des fretins qu'il peut manger comme nourriture. A ce moment là, les hommes avaient des vaches qui produisaient le lait pour manger ce *fufu* de sorgho. Jusqu'au présent, pas de vaches, pas de sorgho.

A – On mangeait le *mashanza*.

[Scoppio di ilarità e risate allegre]

In molti – C'est ça! C'est ça!

Monique Mwa Mugunda – Je ne sais pas comment la vie de ces temps là peut encore arriver ici chez nous au Bushi, d'avoir le sorgho, d'avoir le *mashanza*. Comment on va se protéger contre la vie d'aujourd'hui et la vie passée?

M – Toute à l'heure nous allons vous donner la réponse, mais laissez que papa Ihuma parle et papa Nyaluzige, et puis on va répondre à cette question.

Ihuma Mugisho Jerome – La maman a déjà répondu à ma préoccupation, mais je vais augmenter quelque chose. La culture du sorgho s'est perdue à cause de manque de l'engrais. Un Mushi avait sa vache là où il a sa maison. La vache donnait l'engrais pour mettre au champ, que le champ aussi lui donne de...

M – De récolte.

Ihuma Mugisho Jerome – De récolte. Comme il n'y a plus encore de vache, il n'y a plus encore de l'engrais. C'est difficile encore de planter du sorgho.

A – Parce que le sorgho alors a besoin de beaucoup d'engrais?

Ihuma Mugisho Jerome – Effectivement oui.

A – Ah, il a plus besoin d'engrais que le manioc alors?

Ihuma Mugisho Jerome – Oui, effectivement.

A – Parce qu'ici je vois que tout le monde maintenant plante le manioc, mais pas le sorgho.

Ihuma Mugisho Jerome – Pas de sorgho, oui, oui, il n'y a plus de l'engrais.

A – C'est pour ça alors qu'on fait comme ça?

Ihuma Mugisho Jerome – Oui.

A – Merci, papa.

M – Il veut dire que dans la culture du Mushi, où il allait, je n'ai pas encore entendu qu'il parle de ça, parce que autrefois le Mushi on ne pouvait pas l'enterrer même sans planter le sorgho sur sa tombe.

[Cenni di assenso]

M – [Rivolto a tutti] N'est-ce pas?

Ihuma Mugisho Jerome – Même de colocase.

M – Parce que c'est une plante...

Ihuma Mugisho Jerome – Sacrée.

M – C'est une plante sacrée au Bushi. Et le *Mwami*, le Roi, pour savoir un véritable *Mwami*, dans la culture, il devait naître avec...

Ihuma Mugisho Jerome – Avec quelques graines de sorgho ou bien quelques graines d'haricots. Quelque chose... sous son chapeau.

A – Quelque chose, pardon?

Ihuma Mugisho Jerome – Sous son chapeau...

M – Semblable...

Ihuma Mugisho Jerome – Une chose semblable comme de photo sur son chapeau. On peut avoir de sorgho, on peut avoir de haricot, on peut avoir *mahemba*, on peut avoir aussi toutes choses qu'on cultivait, toutes choses que les

Bashi mangent, ce qu'ils mangent, ce qu'ils prennent comme nourriture principale. Donc c'est ça, la nourriture principale coutumièrement c'était le sorgho, c'était...

M – Tu comprends ça, Angela?

Ihuma Mugisho Jerome – Et la banane!

M – La valeur du sorgho et de la banane. C'est-à-dire, quand le Mushi meurt, un Mushi de chez lui, un Mushi qui a chez lui, lorsqu'on l'enterre on ne doit pas manquer le *fufu* de sorgho, lors de son enterrement. Et sur sa tombe on doit mettre quelques graines de sorgho qui doivent pousser là-bas, donner des gros sorghos pour laisser la semence à la génération qu'il vient de laisser. Là, à l'enterrement de ce Mushi, on n'en a pas encore parlé, on a enseveli la banane. Le Mushi meurt aujourd'hui, mercredi : on doit couper les bananes dans son champ, on doit les ensevelir, on doit les brasser samedi, samedi prochain, et on doit hériter le mercredi, comme aujourd'hui. Alors, le samedi quand on brasse les bananes là-bas, après avoir brassé on prend la levure de sorgho. Vous voyez la banane, la relation banane - sorgho ? On prend la levure, donc on prend une partie de sorgho brute, qu'on grille, qu'on pile, on trouve une farine concentrée qui donne une levure très concentrée qu'on met sur le jus pour fermenter cette boisson là-bas. On met dans la cuve le lundi, le mercredi on va dans la cuve et c'est déjà de la boisson, le *kasiksi* ! Vous voyez, vous comprenez le rôle du sorgho?

A – Oui.

M – On a le *kasiksi*. Maintenant demain, mercredi, c'est l'héritage. On prend ce *kasiksi* là, c'est ça ce que les hommes vont boire à l'héritage.

A – Mais pardon, et si alors un homme meurt aujourd'hui, on fait l'héritage le mercredi après, vous avez dit ça?

M – Oui.

A – Et l'homme, le Mushi est enterré quand?

M – Le même jour.

A – Le même jour.

M – Oui, oui. Aujourd'hui maintenant on a écourté cette cérémonie là d'héritage, même des Bashi qui sont très fort ! Tous simplement parce que les gens n'ont plus de la boisson. Parce que toute cette semaine là de deuil chez le Mushi, d'un *Mushamuka*, les hommes sont en train d'amener le *kasiksi* de banane qui a été traité avec la levure de sorgho. Et les hommes sont en train de boire et manger le *fufu* de sorgho, du lait ou de la viande ou des légumes amers. Ils sont en train de manger et rassasier, et quand il est rassasié, la tombe est là, ils dorment autour de la tombe, ils ont la harpe, ils sont en train de jouer à la harpe, ils sont en train de jouer au *sombi* autour de la tombe de cet homme qui est mort chez lui, dans la culture des Bashi. Et quand il est affamé il prend un gobelet de *kasiksi*, il prend le *cifukama* là-bas, dont j'ai parlé, donc le *fufu* de haricots et bananes.

A – Il s'appelle comment?

M – *Cifukama*.

A – [Trascrivendo la parola] *Cifukama*. C'est banane plus haricots?

M – Il prend ça, parce que quand il a pris ça toute la journée il ne sera plus affamé. Ils peuvent danser autour de cette tombe et le jour de la levée de deuil les gens vont danser. Dans la culture des Bashi tout cela n'existe plus. La conséquence est que aujourd'hui un Mushi, tous ces Bashi qui sont ici, à défaut de tout cela, s'ils meurent aujourd'hui, mercredi, on les enterre et vite vite on écourte la cérémonie. On dit: «Revenez vendredi, nous allons faire la levée de deuil». Parce qu'il n'y a plus tout ça.

Qualcuno tra gli interlocutori – Il n'y a plus à manger.

M – Il n'y a plus à manger. Il n'y a plus à manger et à boire. Mercredi il meurt, vendredi «Venez...». Et il y a quelqu'un qui est mort est on a levé le deuil...

Molti insieme – Le même jour!

M – Le même jour!

Qualcuno – Ici, ici à côté!

M – Ah voilà. Parce qu'il n'y a pas ça! Donc, c'est que dans la culture du Mushi, si la banane n'est pas là, si le sorgho n'est pas là, la culture n'est pas là!

[Traduce a tutti, e molti interagiscono con cenni di approvazione]

M – Il y a un développement, on dit que la résolution d'un problème crée un nouveau problème. Quand nous allons cultiver le sorgho et la banane, certainement que nous allons avoir le problème de l'engrais. Et c'est ce sorgho, et c'est cette banane que nous allons vendre pour avoir une petite vache. Parce que la vache ne coûte rien, c'est 150 à 200 dollars. On commence à l'élever pour avoir la bouse. Si on a la bouse, on a la relation homme – animal – plante. Et les trois marchent toujours ensemble, et c'est ça la culture du Mushi. Mais la présence de l'oignon ne nous montre pas ça. Bien au contraire, avec la culture de l'oignon il y a beaucoup de séparation dans les familles. La femme avec son mari cultive l'oignon, ainsi le jour de la vente le mari dit: «Non, non, Madame, ça ne vous regarde pas, ça c'est à moi, je pars avec mes amis». Est-ce que je mens?

Tutti – Non, non.

A – Même si c'est la femme qui cultivait aussi?

M – Même si c'est la femme aussi qui cultivait l'oignon, le jour de la récolte il y a déjà division dans la famille, parce que l'homme est très méchant et il dit «J'ai mon projet avec cet argent des oignon».

Monique Mwa Mugunda – Il va aller marier une autre femme!

M – Ah, voilà!

A – Voilà!

[Ridiamo]

M – Il peut aller marier une autre femme.

[M traduce]

M – C'est qui est évident, donc, est que avec le sorgho, avec la banane, la femme se retrouve, l'enfant se retrouve et l'homme se retrouve. Voilà.

Monique Mwa Mugunda – Je veux garder la récolte de sorgho, l'homme ne peut pas me...

Altri – Déranger.

Monique Mwa Mugunda – L'homme ne peut pas me déranger. Ça regarde la famille. Même si l'homme dit «Va vendre ce sorgho», c'est moins cher, c'est moins cher ici chez nous. C'est ça la raison pour laquelle ici le sorgho ça regarde la famille, la maman et ses enfants. L'homme mange, mais il ne peut pas déranger la femme.

A – Donc vous êtes en train de dire que l'homme tend à garder pour soi les cultures plus rentables pour les vendre?

Monique Mwa Mugunda – C'est ça.

A – Mais alors, je me demande, ça n'arrivait pas avec la vente du *kasiksi*? C'était pas l'homme qui allait, qui vendait le *kasiksi* pour gagner de l'argent?

Monique Mwa Mugunda – C'est l'homme qui vendait les bananes, l'homme prend et il donne à la femme et ses enfants.

A – Ok. Alors ça arrivait comme ça, on se partageait les...

Monique Mwa Mugunda – Les fraies.

A – Les fraies. Et le *kasiksi* était préparé par la femme, par l'homme, ou par tous les deux?

Monique Mwa Mugunda – Si on avait transvasé de la boisson de *kasiksi*, l'homme pouvait amener ses amis pour boire ça.

A – Oui. Mais qui préparait le *kasiksi* ?

Monique Mwa Mugunda – C'est l'homme qui prépare le *kasiksi*.

A – L'homme?

Monique Mwa Mugunda – L'homme.

A – Ah, oui?

Monique Mwa Mugunda – Auparavant oui.

[Monique Mwa Mugunda parla in mashi e si confronta con gli altri]

Nyalugize Pierre – Les deux partagent le travail. La femme peut puiser, l'homme est en train de brasser. Les deux travaillent, alors!

Monique Mwa Mugunda – Mais la femme ne peut pas...

Qualcun altro – Il y a certaines femmes qui brassent!

Monique Mwa Mugunda – La femme brasse, mais la femme ne peut pas...

Buhendwa Mushagasha Michel – *Hapana, nanga*, c'est l'homme qui va brasser.

Monique Mwa Mugunda – C'est l'homme qui gère la boisson.

M – La femme puise.

Buhendwa Mushagasha Michel – Puise, et elle fait aussi de *mulolo*.

A – De *mulolo* c'est quoi?

In molti – Du sorgho.

Monique Mwa Mugunda – Mais c'est l'homme qui gère la transvasions de la boisson.

A – Ok, c'est ça alors.

M – Si tu as besoin, Angela, c'est que on arrive à le montrer que cette banane là, on l'ensevelissait sur le plafond de la maison. Donc on met la banane sur le plafond de la maison. Alors, la femme, une fois les bananes se trouvent sur le plafond, qu'est-ce qui prouve que c'est un bien communautaire? C'est un bien de toute la famille. Quand on a coupé cette banane, les enfants peuvent griller, ils vont avoir la nourriture. Le jour qu'on a coupé la banane on met sur le plafond. Alors, la femme, les bananes étant déjà sur le plafond, quand l'enfant vient de l'école, affamé, il est libre d'aller toucher sur le plafond parce que maman n'est pas à la maison. Il peut prendre deux ou trois bananes, il les mange.

Nyaluzige Pierre – Déjà mûres.

M – Déjà mûres. Demain, quand il revient, même s'ils sont à cinq, ça ne gêne pas les parents. Ils touchent là toujours à l'absence des parents et ils auront toujours la nourriture. [Alzando la voce] Le jour qu'on va brasser, tous

les enfants du village, tous les enfants du village... [Si rivolge im mashi ai partecipanti per chiedere loro approvazione e gli altri annuiscono] Ils vont venir là où on va brasser, parce que les enfants connaissent. «Où est-ce qu'on va brasser aujourd'hui?». «Chez Ihuma». «Et demain?». «Chez Mushagasha». «Et le lendemain?». «Chez Kahugusi». «Et le surlendemain?». «Chez Nyaluzige». Et les enfants du village connaissent, c'est ça la relation. En votre qualité d'anthropologue, c'est ça la cohésion sociale. Le jour là qu'on va brasser, tous les enfants du village vont là où on va brasser. Ils vont commencer à écorcer les bananes et les mettre dans la cuve. Tout en écorçant, ils mangent, et il n'y a personne qui les reprend. Ils mangent. Et ils sont rassasiés. Et les parents savent que les enfants sont allés manger les bananes là-bas. Ce jour là ils se sont rassasiés chez Kahugusi. Et demain, j'ai dit, on va brasser chez Nyaluzige. Et chaque fois qu'ils ont la banane dans leur organisme, ils ont un taux de glucides suffisant pour développer leur intelligence. Chez eux, tout comme chez leurs voisins. Et cette cohésion sociale là, ça revitalise, ça active la vie sociale, ça active la culture du Mushi. Il n'y a plus de séparation intercommunautaire. Il y a la cohésion intercommunautaire. Alors, celui-ci qui a brassé aujourd'hui, il a déjà mis dans la cuve. Quand il a brassé, c'étaient les enfants et les femmes qui viennent prendre du jus là-bas et viennent mâcher les déchets de banane...

Nyaluzige Pierre – Les résidus.

M – Les résidus.

A – Ah, on peut les mâcher.

M – Oui, oui, c'est qui donne une force terrible!

Qualcuno – Le *birhende*. Le *birhende*!

A – *Birhende*! C'est ça les déchets?

M – Oui, oui. Ça donne une force terrible aux mamans, surtout les mamans gestantes, les mamans grosses, qui ont la grossesse. Parce que les mamans qui ont la grossesse ont besoin de beaucoup de sucre dans leur organisme. Maintenant quand elle va là il n'y a personne qui lui empêche de prendre une assiette pareille, elle s'assoit quelque part et commence à mâcher ça. Quand elle mâche, elle prend du sucre dedans, elle prend des protéines dedans. Et même ces herbes là-bas possèdent de médicament!

A – Les herbes lesquelles?

M – Les herbes avec lesquelles on a brassé, c'est un médicament.

A – C'est le *bukere*?

In molti – Oui, oui.

M – C'est un médicament.

[M si rivolge agli interlocutori per chiedere conferma di quello che mi sta per spiegare]

M – Alors ces herbes là possèdent des médicaments.

A – Elles ont quelles propriétés alors?

M – Pour protéger les mamans contre les menaces d'avortement. C'est pourquoi il n'y avait pas des menaces d'avortement lorsque la banane existait.

[M traduce e Monique Mwa Mugunda interviene più volte, sentendosi coinvolta dall'argomento]

Monique Mwa Mugunda – C'est goutable!

A – [Sorrindo, rivolgendomi a lei] C'est goutable, hein?

M – Ah voilà! Ce n'est pas elle qui demande ça, c'est le fœtus qui est dans son ventre qui lui demande ça.

[M si rivolge in mashi agli interlocutori]

M – Pour vous montrer que la banane doit être là, le sorgho doit être là. Et si la banane n'est pas là, si le sorgho n'est pas là, la génération que nous laissons c'est une faible génération! La maman l'a dit, c'est pour ça que j'ai posé la question «La force dont vous parlez c'est quelle force»? Pour ces vieux qui sont ici, il y en a qui ont déjà plus de 90 ans. Ce papa ici!

A – Vraiment? C'est pas vrai, vous avez quel âge, papa?

Nyaluzige Pierre – 90 ans.

M – Moi, je suis né en 1963. En 1960 il était déjà adulte et il était en Europe. Moi je suis encore dans le sein de ma mère! Moi je suis encore dans le sein de ma mère, lui en 1960 il est déjà en Europe. Vous imaginez c'est quel homme celui-là!

Nyaluzige Pierre – J'avais 22 ans.

M – Il avait 22 ans.

Nyaluzige Pierre – En '60.

M – En 1960. Vous comprenez? Et vous le voyez?

A – Oui.

M – Qui est, ce jeunes de notre, de ma génération, qui va arriver à cet âge?

In molti – Non, non, personne.

M – Personne. Qui sont ces enfants qui n'on plus mangé ce que nous sommes en train de dire, qui vont même atteindre 50 ans? Il n'y en a pas.

Nyaluzige Pierre – A ma naissance, on ne mangeait que du sorgho, banane...

Kahugusi Antoine – Avec du *mashanza*!

Nyaluzige Pierre – L'enfant on le nourrissait toujours avec la banane et le sorgho.

Kahugusi Antoine – Et le *mashanza*!

M – Et le *mashanza*. Et l'eau à boire c'était l'eau qui venait de ce *mashanza*. On l'appelle *igunjo*.

A – *Igunjo*?

M – Et le *mushunga*...

A – C'est quoi le *mushunga*?

M – La boisson ici du malaxage de sorgho. On fermente le sorgho, pour faire la boisson qui ne peut pas enivrer.

A – Ah, ok. Et l'*igunjo* alors? C'est l'eau qui reste après le *mashanza*?

M – Du lait caillé. L'eau qui vient du lait caillé.

A – Ah, ok, super!

M – Moi j'étais en train de dire ceci, que le jour du brassage les enfants et les femmes profitaient. C'était la fête, chez X personne. Alors, demain c'est le brassage, c'est Y, encore les enfants et les femmes vont profiter là-bas. Mais les hommes sont déjà chez Kahugusi...

A – Le premier qui a brassé?

M – Le premier qui a brassé, ils sont déjà en train de prendre l'alcool. Et cet alcool n'était pas l'alcool d'aujourd'hui [in molti annuiscono], parce qu'il y avait beaucoup de sorgho. C'était protéinique. C'est pourquoi aujourd'hui les gens qui prennent la bière, ils ont une bonne santé, parce que là dedans il y a beaucoup de protéines ici du blé qui intervient dans le brassage de la bière. Et les gens qui prennent les sucrées, nous avons étudié que c'est vide là dedans. Même si vous en prenez 10 par jours, même si vous en prenez 20 par jour, c'est zéro, la conséquence c'est du diabète seulement. Mais celui qui prend une seule bouteille de bière, celui-là a pris beaucoup de protéines. Et c'est pourquoi il y a un relâchement entre ceux qui prennent la bière et ceux qui prennent les Fanta. Il faudrait que nous on ait des alternatives. Comme on ne prend pas la bière, quelle est la boisson qu'ils doivent prendre pour avoir aussi les éléments protéiniques? Vous aurez la réponse quand vous viendrez en formation ici. Oui, parce qu'il faut savoir que Fanta, Coca, Vitalo, il n'y a rien là-dedans! Autant mieux encore prendre de l'eau.

Kahugusi Antoine – Le sorgho donne l'eau où on peut trouver la boisson.

A – Ah, ok. Elle s'appelle comment la boisson du sorgho?

Kahugusi Antoine – *Mushunga*.

A – Ah, oui, je l'ai écrit alors. Merci.

Kahugusi Antoine – Il y a aussi une autre catégorie de *mushunga*, le *maha*.

A – Le *maha*. Et c'est quoi alors la différence?

Kahugusi Antoine – C'est toujours une boisson fabriquée à partir du sorgho.

A – Et c'était différente par le *mushunga*?

Kahugusi Antoine – Mais c'est la même famille.

A – Mais qu'est-ce qu'elle avait de différent?

Kahugusi Antoine – La différence c'est du point de vue fermentation.

A – Ah. C'était plus ou moins fermentée?

Kahugusi Antoine – Plus fermentée.

A – Ah, ok, plus fermentée.

M – Angela, vous avez compris qu'il y avait cette alternance de brassage chez les Bashi. Ce qui amenait la véritable culture shi. Les enfants le jour de brassage sont en fête avec leurs mères ici, là demain, de l'autre côté le lendemain, et viendrons alors les papas qui viendront aussi prendre le *kasiksi*. Mais encore une fois l'idée du sorgho revient. Le jour là qu'on a transvasé je me rappelle moi et je pense que c'est pourquoi je suis très fort et très intelligent, je pense. C'est parce que quand on a transvasé, moi je m'intéressais trop peu du *kasiksi*, je m'intéressais beaucoup plus du résidu de ce *kasiksi* avec le sorgho.

[M traduce in mashi e continua il discorso]

M – Bon, je disais ceci: le résidu là, le jour qu'on a transvasé le *kasiksi*, là où il y a plus de nutriment, c'est dans le résidu qui possède le mélange eau de la rivière, banane et sorgho. Et ça on doit consommer. On consomme ça, on avale ça et celui qui fait ça vous verrez qu'il est plus corpulent, plus que celui qui prend le *kasiksi* seulement. Parce que là il a rencontré ce sorgho dont il a parlé maman. Et elle a parlé de l'eau vive, elle a rencontré encore une fois le résidu de banane. De la même manière, j'étais en train de leur montrer que une femme qui a accouché...

[La conversazione collettiva a poco a poco si esaurisce. Andiamo a comprare delle bibite per dividerle. L'incontro con l'associazione continua con l'esibizione di un danzatore tradizionale]

Conversazione con *papa* Matabaro Namegabe César del 12 settembre 2017, Bagira

Trascrizione del dialogo con il sig. Matabaro, preside dell'Istituto Bangu

Durata: 00:11:09

Formato: file audio ADTS (.aac)

Supporto: telefono cellulare

Contesto: ufficio del prefetto dell'Istituto Bangu, a Bagira (Bukavu)

Lingua: francese (mashi per terminologia)

Data: 12/09/2017

[In occasione di una visita casuale alla scuola di Bangu, conosco il preside dell'istituto e mi intrattengo con lui per qualche minuto. Grazie a questa prima conversazione, papa Matabaro organizzerà in seguito un focus group con un gruppo di agricoltori e allevatori di Mudaka]

Matabaro – J'étais en train de dire que la banane a trois grandes parties: les racines, le tronc et la partie aérienne. La partie aérienne a les feuilles et les fruits. Maintenant, au Bushi tout ça est très important. Très important dans le sens que ces racines ce sont des médicaments, ce sont des médicaments. Le tronc ici c'est constitué des feuillages qui peuvent faire des cordes pour la construction des maisons. Le tronc, ici, ici il y a des trucs que le Mushi peut récupérer: il va en faire des cordes pour construire sa maison. Vous voyez ça? Les feuilles ici, c'est la nourriture pour le bétail du Mushi. Quand il a ses vaches, ses chèvres et ainsi de suite, ses cobayes, ses lapins, il peut couper ces feuilles et il va s'en servir pour nourrir son bétail. Les fruits ici, c'est la nourriture même de cet homme à. Mais bien que ce soit la nourriture, il peut manger ça, mais aussi il peut aussi ensevelir cette banane pour la brasser, à fin d'avoir la bière.

Angela – Le *kasiksi*.

M – Le *kasiksi*.

[Ridiamo]

A – C'est très bon en fait!

M – Oui! Il peut avoir le *kasiksi* là dedans. Maintenant, à part ça, les feuilles de ces bananes dont il fait le *kasiksi*, peuvent encore une fois nourrir son bétail. Les feuilles de ces bananes dont il fait le *kasiksi*, c'est encore un médicament. Il peut les bruler, les feuilles de banane, des fruits, des bananes, il peut les bruler et y mettre d'autres produits pour faire un médicament pour ses enfants.

A – Il s'appelle comment ce médicament? Il a un nom?

M – Oui, le médicament en mashi on l'appelle *bufumu*.

A – *Bufumu* c'est le médicament en général, n'est-ce pas?

M – Oui. C'est le médicament en général. Cette même banane ici, cette même banane, le Mushi il peut les utiliser quand sa femme a mis au monde. Il peut prendre la banane, il va la griller, il va la griller, il va la mâcher et le bébé, la maman prend cet aliment, cette banane déjà mâchée, elle la mélange avec un peu d'eau et un peu de salive. La salive de la maman c'est un grand médicament pour son enfant! Et ce sont des enfants féroces, par exemple moi, je ne tombe jamais malade! Je n'ai jamais été malade parce que j'ai pris ça. Et ma mère mâchait cette banane qu'elle grillait, elle mélange avec sa salive et un peu d'eau, elle me fait comme ça et je prends, je mange. Je peux avoir mangé du lait de ses seins, le lait naturel de ses seins, et les enfants comme ça ils tombent très rarement malades! Ils tombent rarement malades. Et à part ça, vous avez compris que cette banane peut faire la bière, cette banane peut faire la nourriture, cette banane peut faire la bouillie pour l'enfant, cette banane peut faire les médicaments. Alors, cette banane a une partie ici, qu'on appelle le *zygomor* [fiore *zigomorfo*], il y a quelque chose qui est ici, qu'on peut couper et ça va tomber. Oui, c'est aussi très important, ça attire les oiseaux, les oiseaux qui veulent avoir du jus, ils trouvent le jus dans ce truc de la banane. Et donc, quand on a le bananier, on apprivoise les oiseaux, on a beaucoup d'oiseaux dans le milieu.

A – Et donc on peut les chasser pour les manger?

M – On peut les chasser pour les manger.

A – Elle s'appelle comment, cette partie?

M – *Zygomor*.

A – *Zygomor*?

M – Oui. Alors, ça c'est très important, c'est très, très important parce que, vous voyez ça, et non seulement ça, attire les oiseaux, mais aussi ça attire les abeilles. Les abeilles viennent prendre du sucre ici naturel, qu'elles vont transformer dans leur ruche pour avoir le miel. Avec le miel, on peut faire beaucoup de médicaments, parce que le

miel à lui seul soigne plus de vingt maladies. Plus de vingt maladies, le miel! Alors, vous faites l'anthropologie. Moi, je suis en train de chercher, moi-même j'ai fait de l'anthropologie. J'ai eu un cours d'anthropologie dans ma formation, mais je n'ai plus approfondi. C'est-à-dire, j'ai un matière que je peux vous donner. Lorsque la banane n'es plus dans l'environnement du Mushi, vous voyez qu'est-ce qu'il perd à cause du *Wilt bactérien*? Il perd beaucoup de choses! Il n'aura plus de miel, les enfants vont tomber en malnutrition protéino-calorique, les hommes ne vont plus avoir la bière, ils auront soif, les gens vont être affamés parce qu'ils n'auront plus la banane à manger, les maisons ne seront plus construites parce que il n'y aura plus des cordes pour construire les maisons, vous voyez? Les animaux ne vont plus avoir la nourriture, parce que le bananier n'est plus là. Mais aussi, les médicaments, ces racines là, et la fertilité des champs, ca va disparaître. Les gens vont mourir. Vous qui faites l'anthropologie, la culture du Mushi, sans la banane il n'y a plus de culture! Tout disparaît. Lors de l'héritage, chaque Mushi doit prendre une calebasse de bière, de *kasiksi*, là, même chez son voisin. Lors du mariage, il doit amener du *kasiksi* à son voisin. Lorsqu'une femme a mis au monde, il doit amener du *kasiksi* à son voisin. Lorsqu'un enfant obtenait un diplôme, on doit boire le *kasiksi*. Tout ça, ça n'existe pas. Où est alors la culture?

A – Et qu'est-ce qu'on peut faire alors?

M – Où est la culture, où est l'anthropologie? Donc le monde est en train de disparaître. Vous posez la question: qu'est-ce qu'on peut faire? Maintenant il faut monter des projets de développement pour revitaliser cette bananeraie là, parce qu'ils font la vertu dans ces villages. Il faut monter des projets de développement qu'on donne, on fait des plaidoyers dans les pays où il n'y a pas encore de maladies, on cherche des financements, on appui les gens, on fait des germoirs, des pépinières de bananiers, comme je demande à ce gens de faire, ici à l'Institut Bangu. On distribue aux paysans, ils font aussi des pépinières pilotes, après une année on commence à prendre les gemmes, les gemmes de bananier, que les paysans commencent à replanter.

A – Oui. A replanter. Il faut replanter, et même... Parce qu'ils m'ont expliqué même que la maladie se transmet en coupant avec les machettes. Les machettes s'infectent en coupant un bananier malade, l'autre va se...

M – Et en goutant. Lorsque la chèvre goute sur un bananier malade, arrivée dans un champ de bananiers non malades, elle transmet. J'ai déjà travaillé sur le *Wilt bactérien*. Moi, j'ai travaillé sur ça.

A – Alors, je pourrais vous visiter une autre fois?

M – Oui. Alors ça sera dans mon bureau. Je suis coordinateur de l'action intégrée pour le développement endogène, j'ai un bureau au village, c'est là où on peut se rencontrer.

A – C'est où, le village?

M – À Mudaka.

A – À Mudaka, c'est bien. Et «La culture shi», c'est une association?

M – Oui, et c'est là où se trouve le bureau de cette association, c'est là où se trouvent ces vieillards là, on peut appeler dix-vingt personnes, ils vont parler avec vous.

A – Alors, surement.

[Ci salutiamo, accordandoci per rivederci a Mudaka in occasione del focus group con i membri dell'associazione culturale *Abavugulusa*]

Conversazione con papa Shakulwe Konda del 1 settembre 2017, Bukavu

Trascrizione dell'intervista a Shakulwe Konda, direttore di *Ndaro y'abakulukulu* (o *Maison Ndaro*), archivio e centro di ricerca che divulga la cultura *shi*

Durata: 00:54:10;

Formato: file audio mp3

Supporto: registratore

Contesto: all'interno del centro *Ndaro y'abakulukulu*, a Bukavu

Lingue: francese (mashi per terminologia)

Data: 01/09/2017

Angela – Voilà, je vous dis d'abord ce qui est mon intérêt. Alors, je m'intéresse un peu de... Je suis une anthropologue et m'intéresse de l'anthropologie de l'espace, donc du rapport entre l'homme et l'environnement, et donc, dans ce cas là, du rapport entre les Bashi qui vivent dans les villages et l'environnement qui les entourent. Pardon pour mon français! Quand je suis venue ici j'ai été ravie par les maisons traditionnelles et par les façons dont... ehm... pardon, c'est difficile en français... par les façons dont on les construit. Par la nourriture, qui les Bashi sentent comme locale, comme traditionnelles, et bien je me suis retrouvée intéressée par le *Mubande* parce que j'étais là. J'ai eu de la chance et j'ai participé au *Mubande* de Walungu. La chose qui m'a intéressé beaucoup c'était de voire comme la maladie des bananeraies est en train de...

Konda – Arracher...

A – De transformer le paysage, mais pas seulement le paysage parce que, après vous me raconterez, mais c'est aussi la façon...

K – L'économie.

A – L'économie, et même la société, parce que avec la banane on fait beaucoup des choses, par exemple le *kasiksi*, on parle...

K – Oui, oui.

A – Alors je voulais vous demander vos impressions sur ça.

K – Merci Madame, ou Mademoiselle?

A – C'est la même chose, voilà! [Rido]

K – Merci pour la question, ça m'intéresse beaucoup. Je voudrais alors commencer par cet événement là, l'événement de la hutte, la construction des maisons. Vous avez trouvé le style des constructions des maisons. Il y a encore de huttes, retrouver le style des maisons construites par les Bashi c'est en forme conique si vous voulez, et c'est le style propre à la culture ici. Il s'est passé alors un autre événement: l'arrivée de la civilisation européenne, qui a fait changer cette construction qui était une hutte en forme conique, est devenue maintenant une case en forme rectangulaire ou souvent en forme de carré, tous ça. Et après ça a changé et de cette forme là bas on a commencé à construire en dure, en durable. Ça c'est en point de vue évolution de l'habitat ici des Bashi. Et ça on le doit à la civilisation européenne, évidemment. De la maison on va passer à ce que vous avez appelé la bananeraie. La bananeraie est pour nous ici la plante principale pour la vie. Elle est au centre de la vie, la banane. La bananeraie donc produit des services connexes: on va manger les produits de la bananeraie, donc la banane est mangée comme nourriture, elle est mangée comme boisson, également c'est elle qui produit la boisson, *kasiksi*. Elle est également, la banane, elle sert pour des traitements. Si on la mange, on la mange sous forme de farine, c'est à dire on va la sécher, on en fait une farine, la banane produit la farine qu'on appelle *buligaliga*.

A – *Buligaliga*.

K – *Buligaliga*, c'est à dire la farine de la banane. Ce n'est pas la farine de manioc, là c'est *buligaliga*. Vous voyez que de la banane on arrive à la cuisine déjà avec une farine et non pas la banane comme telle. Ou bien aussi la banane est mangé en accompagnement avec les haricots, ou avec les légumes ordinaires, ou elle est cuite toute seule, sous différentes formes: elle est grillée, elle est cuite dans l'eau, il y a plusieurs façons de la faire. Donc la banane occupe une très très grande partie de la vie.

A – Et pardon, la farine, comme est-ce que vous la mangez?

K – On en fait, on va tourner la *nougali*, tourner la pâte.

A – Ah, ok, on fait de la pâte.

K – Oui, ça s'appelle, la pâte s'appelle *buligaliga*.

A – Ah, ok, *bouligaliga*. Après je vais l'écrire.

K – Oui, oui. Bon, vous voyez que la banane pour nous, elle est l'aliment principale, elle couvre beaucoup d'aspects. On la mange comme nourriture, on la boit comme boisson. Elle est même médicament: quand elle est séchée on en fait une farine, une fine farine qui donne aussi un médicament pour certaines maladies, par exemple la brûlure de la peau, ça sèche un peu cette brûlure là. Beaucoup de médicaments sont autour de la banane également. Bon, c'est donc la banane. Maintenant que la bananeraie est attaquée aujourd'hui, c'est désastre pour le pays, on ne sait plus qu'est-ce qu'il faut faire. Je sais plus. Parce que même les nourrissons, là, les enfants à l'âge... avant un an, avant deux ans, on les nourrit à base de la banane, de bouillie de la banane, c'est ça qu'on donne aux enfants. Maintenant qu'on n'en a plus, que ça va devenir, et le bébé et les adultes, on a plus à manger, on ne sait plus boire non plus. C'est une calamité!

A – C'est une calamité.

K – Oui, maintenant que la banane est attaquée, la bananeraie est attaquée.

A – C'est depuis plusieurs années?

K – Non, c'est récent.

A – C'est récent?

K – C'est très récent, je crois c'est à partir de l'année passée simplement! Je pense ce n'est pas plus de deux ans.

A – Oui, oui. Et les gens dans les villages qu'est-ce qu'elles... qu'est-ce qu'elles disent, qu'est-ce qu'elles en pensent?

K – Qu'est-ce qu'ils vont en penser, qu'est-ce qu'ils vont en dire, bon, bon, on est assujettis à la misère! Qu'est-ce que vous voulez, les gens souffrent et elles se demandent qu'est-ce qu'il se passe! Que se passe.

A – Mais il y a quelqu'un qui a fait des recherches sur cette maladie, pour chercher à l'arrêter ou... ou bien je sais pas...

K – Mais les recherches, tant qu'elles ne montrent pas la solution...!

A – Oui...

K – Si on recherche, on présente à la population une formule pour guérir la maladie et c'est tout. S'il y a rien... Vous êtes passé par là, vous avez découvert aussi que... c'est désastre, absolument désastre!

A – Oui! C'est un désastre parce que il y a des villages qui ne sont pas encore touchés, et alors on voit vraiment l'importance de la bananeraie, parce que les maisons, chaque maison a son bananeraie à côté. Et il y a des villages qui ont perdu tous les bananiers dans une année.

K – Oui, oui, c'est exacte!

A – Et j'ai demandé aux gens aussi et... je sais pas, je trouve que peut-être elles sont encore en train de vivre ça, donc il y a pas des mots, il n'y a pas trop de mots pour exprimer cette... cette phénomène là.

K – Oui.

A – Mais je sens que c'est un grand changement, en tous cas. Et peut être il faudra remplacer la banane avec quelque chose d'autre? Qu'est-ce que vous en pensez?

K – Remplacer la banane avec quelque chose d'autre... C'est bienvenu, c'est un changement! C'est bienvenu! La population n'attend que la solution au problème. Mais jusqu'ici il y a rien!

A – Oui

K – Il y a rien. Qu'est-ce qu'on nous propose et qui nous propose quoi? Personne! On ne voit rien. On ne voit rien. Il y a quand même une certaine responsabilité. Parce que ceux qui gèrent la population devaient savoir l'origine du mal et proposer aussi quelques essais de solution. Mais comme rien ne s'est fait, c'est un désastre.

A – Oui, c'est un désastre, vraiment je suis désolée pour ça. Et, pardon, vous me disiez de la maison traditionnelle. Avec les feuilles de banane on se...

K – Ah, on savait se construire des maisons! Et on savait aussi s'habiller avec les feuilles.

A – Ah, on s'habille aussi avec les feuilles.

K – Oui, oui. On s'habille! Il y a des artistes qui font des costumes avec ça. Donc le bananier pour nous c'est ça, une source de vie, une source de vie. Pour les relations sociales il faut qu'il y ait la boisson! La boisson *kasiksi* qui provient de la bananeraie. Il faut qu'il y ait de l'argent qui provient de la bananeraie. Il faut qu'il y ait à manger, donc, à table même, c'est les bananes cuites, ça proviennent de la bananeraie. Maintenant quand il n'y en a plus, on remplace avec quoi? Il y a rien! C'est une calamité absolument!

A – Oui... C'est une calamité, c'est ça.

K – Oui!

A – Eh, on espère que ça s'arrête, mais...

K – Si ça s'arrête, bon... Si ça s'arrête, je sais pas quand, quand ce n'est pas arrêté aujourd'hui!

A – C'est difficile.

K – Il faut qu'il s'arrête aujourd'hui!

A – Et au même temps, il y a aussi la maladie du manioc.

K – Pire encore! Pire encore.

A – Pire encore, vous dites. Pourquoi?

K – Parce que c'est l'aliment principale pour manger ici. Quand il n'y a pas la banane, à côté il y a le manioc. Le manioc, également, qui est une source de revenu pour le mushi, ici, est attaqué depuis longtemps. Et comme palliatif

on ne voit pas. Donc, vous êtes en train de comprendre que l'aliment de base, étant la banane qui n'est plus, étant aussi le manioc qui n'est plus, et que même les légumes ne sont plus là bas, on devient quoi? On fait quoi? C'est une condamnation!

A – Oui. Parce qu'en fait il y a une forte identité je crois dans ce... même dans ce qu'on mange, non?

K – Oui

A – Donc c'est... oui, c'est un changement important pour votre culture, non?

K – Brusque et dangereux parce que ça va décimer des populations et des populations! C'est une façon de décimer un peuple! Comment va-t-il vivre le peuple? Donc, sa base: sa base n'est plus. Qu'est-ce que voulez que ça devienne demain? Aujourd'hui maintenant vous avez remarqué que c'est une misère! Une misère absolument. Certain l'appelle la famine. C'est la famine, parce qu'il n'y a plus rien qui se produit localement. S'il faut attendre que ça vienne de dehors, dehors on va amener quoi? Et quand?

A – Trop tard, peut-être.

K – Trop tard!

A – Et donc, ils m'ont dit que, plutôt que le manioc, c'est la pâte de sorgho ce que c'est considéré très très très traditionnelle. C'est vrai selon vous ou pas?

K – C'est très vrai. C'est un aliment de base et c'est beaucoup d'honneur parce que le sorgho est passepartout aussi. Le sorgho sert à la fois de la pâte, nourriture, la pâte de sorgho, le sorgho sert également de levure dans la boisson, c'est un ferment.

A – Ah, oui, c'est vrai.

K – Il faut fermenter la boisson, et quand on n'en a pas, on n'a pas de boisson non plus!

A – Oui, c'est ça.

K – Vous voyez, ça se lie, c'est lié. Le sorgho sert d'aliment principale et d'honneur, parce que, bon, un homme doit manger sorgho, il doit boire sorgho. Vous voyez, c'est important, boire et manger c'est important. Alors, quand il n'est plus là le sorgho non plus, que serait bien la vie? La bananeraie est séchée, carrément attaquée, décimée; le manioc n'est plus; le sorgho non plus a été délaissé depuis bon depuis un certain temps. Il n'a pas été attaque par la maladie, mais c'est par [non capisco] que le peuple l'a abandonné, parce que les gens ne voulaient plus consommer la *lugali*, ou la pâte de sorgho à ce moment là, la trouvant très... bon, très lourde, et que bon, elle n'était pas à la mode.

A – Ah, vraiment?

K – Eh bon, on a commencé à négliger cet aliment, et pourtant, et pourtant c'est l'aliment d'honneur! Quand on doit servir à manger à un visiteur important on doit recourir à cet aliment là-bas.

A – Ah, la pate de sorgho! Vous avez dit, elle s'appelle comment?

K – Ah bon, *buntu*, c'est *buntu a mahemba*.

A – *Buntu* c'est...

K – *A mahemba*.

A – *A mahemba*.

K – Eh oui! [Ride]

A – Sorgho.

K – *Buntu a mahemba*! [Ridiamo]

A – Et pourquoi les gens l'ont abandonné?

K – C'est une falsité, les gens trouvent que, bon, ils sont beaucoup plus proches du pain, du pain du blanc, bon, des aliments des blancs. Ce qui vient des blancs, c'est ça qui est bien. Alors ils ont commencés à négliger cela. Ça disparaît de la circulation et dans les habitudes alimentaires.

A – Ah, donc c'est devenu plus répandu la pâte de manioc parce que elle est plus claire, alors, peut être?

K – Bon, pas nécessairement plus claire, elle est légère.

A – Ah!

K – Légère.

A – Voilà.

K – L'autre est solide, très solide, bon...

A – Ok, ok, j'ai compris, c'est ça. Et pardon, je vous demande une chose. Ils m'ont dit que la hutte traditionnelle, elle s'appelle *musongya*.

K – Oui, la hutte, oui.

A – C'est vrai?

K – Oui, *musongya*.

A – C'est le nom que vous utilisez pour appeler la hutte.

K – Oui, oui.

A – Et après il y a... je sais pas, l'autre étape de la hutte c'est la *bandamusongya*?

K – C'est ça!

A – Vous confirmez ça?

K – Oui, oui.

A – Elle a les murs en... boue?

K – Eh.

A – Les murs sont en boue? Les murs de la *bandamusongya*?

K – Oui, ils sont en boue, oui.

A – C'est comme ça?

K – Oui. Et même quand ça deviendrait en bambou, en bambou, ça serait toujours la même chose. Ou même en planches, c'est bon, ce sont des *banda*.

A – Ah, ce sont toujours de *banda*. Mais alors *banda* qu'est-ce que ça veut dire?

K – Une maison qui n'est pas la hutte.

A – Ah, ok!

K – [Ride]

A – Donc elles sont toutes considérées comme *banda*?

K – *Banda*, oui, oui.

A – Ah, ok. Et il y a d'autres noms pour la *musongya*, ou c'est ça le nom?

K – C'est ça le nom.

A – Et... comment le dire... Maintenant il y a des gens qui dorment encore là-bas? C'est encore une maison ou elle est utilisée pour d'autres choses?

K – Bon, ce n'est pas une honte de dormir dedans! Quand on a pas mieux, on dort dedans, c'est une maison traditionnelle. On dort dedans et on y fait la vie dedans.

A – Et par exemple, moi quand j'entre, comme ce n'est pas une maison que je connais, je vois un espace. Mais peut être pour vous il y a des divisions de l'espace dans la hutte.

K – Oui, oui.

A – C'est comment, alors, la maison, une maison à l'intérieur de la hutte pour vous?

K – Il y a des espaces aménagés pour ça, il y a des espaces. Il y a l'endroit à l'entrée, *choluso*.

A – *Choluso*.

K – *Okuluso, okuluso*.

A – *Okuluso*.

K – À l'entrée. Quand on a dépassé l'*okuluso*, on dit, bon, *a ha nguliro, nguliro* c'est cela où s'ouvre la porte.

A – *A ha nguliro*.

K – Oui, et puis du côté où on doit dormir aussi, ça s'appelle *ebwanshingo*, le côté où on dort, et là où on met des choses, où on déplace des choses *mu garhala, garhala*, c'est à dire, bon, étagère.

A – Ah!

K – L'étagère où on place des choses. Et puis... *akabaziru*, ça signifie l'autre partie, opposée à l'endroit où reste maman de la maison, où on cuit des aliments. Et oui, et *mufogo*, c'est à dire, d'autre côté, *mufogo* c'est là où on met des vaches, c'est l'endroit où on laisse la vache.

A – Toujours à l'intérieur de la hutte.

A – À l'intérieur, ce sont des espaces là. Il y a l'endroit où on laisse la vache, et voilà *mufogo*, là c'est l'endroit, là où la vache, où on garde la vache, *mufogo* c'est le lieu on attache la vache.

A – Ah! Ah, le lieu où on l'attache.

K – Mais oui. Et puis, vers le fond, vers le fond, c'est *ahambali*.

A – *Ahambali*.

K – *Ahambali*, donc là, face à l'entrée, tout au fond là, face à l'entrée.

A – Oui. Aha, oui, du côté opposé.

K – Oui, oui. Quand on entre, on voit tout droit devant toi, devant, la fin, là, c'est là qu'on appelle *ahambali*.

A – *Ahambali*. Et qu'est-ce que ça veut dire?

K – Bon, bon, *embali* c'est là qu'on met des poules, des chèvres, ce que vous voulez, les bêtes, là.

A – Ok.

K – Donc, derrière le foyer. Au milieu là il y a le foyer, là on fait le feu, et après le feu: *embali*.

A – *Embali*.

K – *Embali*. Donc, au delà de, au delà du foyer, ce qui se place là-bas ce sont des choses qui sont mises *ahambali*.

A – Ah, ok, au delà.

K – Au delà.

A – Ok, ok! Mais, je vous demande une chose, après, je sais pas, je vois que vous êtes très engagé, et peut être je pourrais venir pour vous poser d'autres questions parce que si non moi je pourrais continuer...

K – Oui, oui, oui!

A – Vous devez m'arrêter! Mais, on peut faire un petit dessin de l'espace que vous m'avez décrit?

K – Oui, oui.

A – On peut le faire dans un papier?

K – Je vous le ferai, oui, je vous le ferai. Demain ou après-demain.

[...]

A – Alors je vous laisse aller et moi je reviendrai sûrement.

K – D'accord, d'accord.

A – Merci beaucoup.

K – C'est moi qui vous encourage. *Ndaro* est toujours ouvert pour les chercheurs intéressés aux autres cultures. On encourage cela. Et vous êtes parmi cela qui l'année prochaine devriez venir.

A Oui, je dois, je dois, je dois vraiment!

K – À cette cérémonie là-bas, les 50 ans de *Ndaro*, vous devriez venir.

A – Ah, il y a la cérémonie des 50 ans?

K – Oui, de 50 ans.

[...]

[La conversazione continua su altri temi meno rilevanti per la ricerca. Prima di salutarci, papa Shakulwe Konda mi mostra l'archivio cartaceo e una piccola esposizione di oggetti della tradizione shi custoditi al centro Ndaro]

Conversazione con *papa Paulin*, con la mediazione di *Heureuse Degembya*, del 7 settembre 2017, Lurhala

Trascrizione del dialogo con *papa Paulin*, *Heureuse Degembya*, alcuni agricoltori e costruttori di case di Lurhala

Durata: 01:44:37

Formato: file audio mp3

Supporto: registratore

Contesto: a casa del sig. *Paulin*, nello spazio esterno della sua parcella, di fronte al *munene* / presso una parcella vicina, a casa di una famiglia di *Chimampanzi* dove un gruppo di costruttori sta mettendo a terra i primi pali di supporto per la costruzione di una casa tradizionale, dopo aver preparato tutto il materiale necessario ad erigerla

Lingua: *mashi*, *swahili* e francese

Interprete: *Heureuse Degembya*

Data: 07/09/2017

[Durante una visita a Lurhala, io e l'agronoma *Heureuse Degembya* camminiamo con *papa Jean-Pierre*, portavoce locale del CAB, e *papa Paulin*, agricoltore del posto. Dato che passiamo per casa sua, *papa Paulin* chiede se vogliamo andare a visitare la sua stalla. Ci sediamo nella parcella di *papa Paulin* e comincio a fare qualche domanda. Dopo un po' si aggiunge a noi anche una donna. Mentre usciamo dico che mi piacerebbe molto assistere alla costruzione di una casa. *Papa Paulin* si illumina e mi dice che proprio qui accanto ne stanno costruendo una. La giornata subisce una svolta. Un po' alla volta tutti si appassionano al mio interesse e andiamo insieme sul luogo della costruzione, dove trascorriamo il pomeriggio assieme ai costruttori. Io registro le conversazioni, scatto fotografie e faccio dei video.]

Paulin – [Discorso in *swahili*]

Heureuse – Il a dit quoi? Que lui, dans son passé, il a trois maisons...

P – Quatre.

H – Quatre maisons. Il y a une maison pour sa famille, il y a une cuisine pour sa femme, il y a la maison là qu'on appelle *munene*, parce lui il est déjà avancé en âge.

P – [Precisa in francese] Salle d'attente.

H – C'est comme si c'est une salle d'attente. Et puis il y a aussi... [Si rivolge a lui guardandolo]

P – [Discorso in *swahili*]

H – Ah! Il y a une maison pour, bon, c'est une maison pour les bétails. C'est là où il garde les vaches et le lait.

Angela – Oui. C'est quel le nom? C'est *irhuli*?

H – *Irhuli*.

P – *Irhuli*, oui.

A – *Irhuli* c'est la maison pour les bétails. Et c'est quoi la maison d'attente, c'est toujours le *munene*?

H – *Munene*.

P – Oui.

A – Ah, et donc qu'est-ce que ça veut dire? Qu'est-ce qu'on peut faire là?

H – Concrètement... [rivolge la domanda in *swahili*]

P – [Discorso in *swahili*]

H – C'est une maison secrète. Alors, quand il arrive, juste en arrivant à la maison, c'est par là qu'il passe. Il met d'abord le feu, il allume le feu. Alors, si les enfants ont besoin de lui dire quelque chose, c'est là qu'ils doivent le rencontrer, pas dans la maison familiale. Si tu as besoin de lui dire quelque chose, tu va dans le *munene*. Et puis, et puis s'il y a aussi réunion, c'est là qu'il la fait, c'est là où il a réunion de famille.

P – [Discorso in *swahili*]

[*H* interviene e gli chiede qualcosa, dimostrando di imparare anche lei qualcosa che non sapeva]

H – La femme aussi, elle peut y entrer. Mais le papa peut y passer la nuit, mais pas avec sa femme.

A – Dans le *munene*.

H – Oui, dans le *munene*.

A – Et donc quand il veut passer la nuit avec sa femme, où on va?

H – Dans la maison familiale.

A – Ah! Voilà, ok. C'est vraiment seulement pour le papa.

H – Oui, c'est pour le papa.

A – Et c'est pour le papa quand il a quel âge alors?

[Hereuse gli rivolge la domanda in swahili]

P – Moi, à l'âge de 40 ans.

Jean-Pierre – À l'âge de 40 ans jusqu'au delà.

A – Voilà, ok, j'ai compris. Et votre *munene* est comme ça, *banda*? [Indicando la casa accanto] Avec la boue sur les murs?

P – C'est une hutte.

H – C'est une *musonge*.

A – Ah, c'est une *musonge*.

J-P – La hutte.

[Nominano *bukere*, per intendere la casa di paglia]

H – Avant c'était juste une hutte, *bukere*, mais pour le moment on commence à mettre aussi de la terre et de la paille au dessus.

A – Et la maison familiale ici elle a les tôles?

P – Les tôles, oui.

[H chiede qualcosa e rispondono sia P sia J-P]

H – Et s'il y a un visiteur qu'ils respectent, il arrive à la maison et toutes les chambres sont occupées, il peut passer la nuit dans le *munene* du papa, si c'est un ami proche.

A – Ok. Mais seulement un homme.

Tutti – Un homme.

[H pone un'altra domanda e si confronta con i due uomini. H fa espressioni di stupore.]

A – Qu'est-ce que tu lui as demandé?

H – Je lui ai demandé la signification de ce *munene*. Alors il m'a dit quoi, que le *munene* permet d'éviter les contacts chaque fois avec la femme et les enfants. Parce que tu ne peux pas aller t'asseoir dans la cuisine quand maman prépare. Alors tu fais ta propre maison à côté pour que tu t'y mettes, pur raisonner, pour penser à la vie, pour être un peu seul alors.

A – Oui, oui. Et maman alors elle dort dans la cuisine?

H e P – Non.

P – Dans la maison familiale.

A – Mais il y avait une fois qu'elle dormait dans la cuisine? Il y avait un lit près du foyer, ou pas?

P e J-P – Non.

[H pone la domanda anche in swahili]

J-P – Je ne sais pas. Oui, elle peut y dormir aussi, elle peut y passer la nuit.

[H dice qualcosa e tutti ridono]

H – C'est à la maman de décider si elle veut passer la nuit à la cuisine, peut-être si elle est malade, en cas de fièvre.

A – Ah, ok, ok, alors elle reste là-bas. Et vous, alors, vous étiez en train de me dire que les bananeraies ici sont disparues.

[H traduce]

A – Eh, comment ils vivent cette transformation? Parce que je crois que c'est une grande transformation, ou bien peut-être non? C'est à eux de le dire.

[H traduce la mia domanda e si confrontano in swahili]

H – La disparition des bananiers, ça a causé un vrai vide, un manquement pour les paysans. Ils n'ont plus d'argent, parce qu'ils disent que grâce à ces bananeraies ils avaient quelque chose. Ils vendaient des régimes et ils leur donnaient de l'argent. Et pour le moment la famine a augmenté.

J-P – On peut brasser la boisson et puis vendre ça. Jusqu'au présent: négatif.

A – Mh, *pole sana*. Et c'est depuis combien de temps qu'ils commencent à disparaître?

P – Il y a déjà deux ans.

J-P – Deux ans à trois ans.

A – Deux ans, trois ans. C'est pas beaucoup de temps, en tous cas. Qu'est-ce que les gens disent? Qu'est-ce qu'on dit sur ça? Parce que je sais que dans le passé chaque maison avait son bananeraie. C'est vrai?

Tutti – Oui.

A – Qu'est-ce qu'on faisait avec le bananeraie? On vendait les régimes, on faisait le *kasiksi*...

[P inizia a parlare in swahili]

H – Tu as compris?

A – Non.

H – En cas de feux de brousse, ou bien de feux qui attaquent une maison, la cuisine par exemple, si elle prend feu, les bananiers aidaient beaucoup pour éteindre le feu.

A – Ah, les feuilles!

H – Les feuilles de bananier.

P – Oui.

A – Ah, voilà, ça je ne savais pas, personne ne me l'avait dit! Et comment... Alors, le village, il est en train de se transformer? Comment, quelle différence il y a entre maintenant et le passé?

H – En termes de quoi?

A – En termes d'organisation du village, de la maison... Peut-être sans bananeraie quelque chose change ou pas?

[H traduce]

P – [Discorso in swahili]

H – Que les bananiers donnaient vraiment une bonne statistique du village.

[H chiede qualcosa per approfondire e P risponde]

H – Que les villages n'ont plus des bons visages. Ça a perdu l'allure, ou bien le visage.

A – Qu'est-ce que ça veut dire bon visage? De beauté?

H – Bon, tu vois, le bananier il faisait comme une forêt dans les villages, les maisons étaient protégées, on pouvait se cacher en cas de guerre. Mais pour le moment tout est déjà nu. Alors lui, il dit que le village a perdu son visage, sa face.

P – Sa face.

A – Ah, voilà. Voilà, c'est ça. Et, bon, les champs sont toujours dans la même...

P – Le sol est fatigué.

H – Le sol est fatigué. Si tu ne mets pas le fumier, l'engrais, tu n'as rien à manger. En cas de guerre, qu'on a pillé, il y avait pillages ici, on a pris toutes les bêtes, alors ils ont difficile même à trouver le fumier pour mettre dans les champs.

A – Ah, parce que les bêtes ne suffisent pas pour produire l'engrais. Et vous étiez en train de parler des engrais chimiques avant. Mais il y a des représentants qui arrivent jusqu'ici pour les engrais chimiques?

H – Oui, oui, il y a des représentants qui arrivent pour la sensibilisation. Mais heureusement le chef de village et le chef de groupement sont déjà informés que les engrais là ont des conséquences sur la population et même sur les champs. Tu as vu l'intervention du chef qui a parlé d'engrais.

A – Oui, mais je n'avais pas compris...

H – Il m'a dit quoi? Non, nous, on n'utilise pas les engrais chimiques, alors que je parlais d'engrais organique. Ils ont compris que les engrais chimiques ont des conséquences.

A – Et en plus l'engrais chimique ça doit être cher, non?

H – Oui, oui! Il coûte beaucoup.

A – Pour les paysans il n'est pas convenable je crois de l'acheter.

H – Oui, le prix aussi c'est un aspect qui a fait qu'on abandonne ça. Mais de nature ce n'est pas bon, l'engrais chimique.

A – Non, ce n'est pas bon.

H – Si on veut faire que son champ puisse aussi servir même à la descendance, c'est bien de le préserver avec l'engrais organique, pas mettre le chimique, si non les enfants vont souffrir.

A – Voilà, c'est ça. Et alors ici on a la parcelle.

[Ci interrompiamo e mi rivolgo alle persone che stanno ascoltando, dicendo loro che possono partecipare alla conversazione. H traduce a tutti e saluto un signore e una signora. La signora incuriosita chiede a H chi sono e di cosa stiamo parlando. Lei le spiega che sono una studentessa e sto facendo delle domande sulla casa. H mi chiede di fare una domanda alla signora, che ha accettato di rispondere.]

[...]

A – Oui. Je sais que la cuisine c'est le royaume de la femme. Alors, si elle veut me raconter qu'est-ce que les femmes font dans la cuisine, qu'est-ce qu'on fait ici, qu'est-ce qu'on considère comme typique pour les Bashi dans la cuisine.

[J-P traduce in mashii]

Maman – [Risposta in mashii]

H – Elle dit qu'elle fait les patates.

[La *maman* continua]

H – Et si elle a quelques poules, elle les met dans sa cuisine.
Maman – [Risposta in mashi]
H – Ah! Et elle, elle dort dans la cuisine!
A – Voilà.
H – Elle n’a pas de maison.
A – Ah, elle n’a pas de maison, donc elle dort dans la cuisine. Et les enfants dorment avec elle?
Maman – [Risposta in mashi]
J-P – Les enfants quand-même.
A – Et le mari.
Maman – [Risposta in mashi]
H – Elle n’a pas de maison pareille en tôles. Elle a deux petites maisons en hutte, des huttes. Alors quand elle termine à préparer, c’est dans sa cuisine qu’elle passe la nuit avec son mari. Et dans l’autre maison à côté, c’est là où les enfants aussi dorment.
A – Ah, ok. Alors la *musonge* sert de cuisine et de maison pour les parents.
H – Oui.
A – Elle est faite comment à l’intérieur?
[Rispondono gli uomini, e si confrontano con H parlando di *birhebo*]
A – Ça c’est *birhebo*? Pour faire les cloiseaux?
H – Oui, oui! Pour séparer la cuisine et maintenant la chambre des parents.
A – Ah, voilà. Et la cuisine c’est où? On entre et la cuisine c’est toujours à droite?
P – À droite, et les chambres à gauche.

[...]

A – C’est votre maison?
P – Oui. Ça c’est l’entrée.
H – Il n’a pas trouvé la clé, mais il va t’expliquer.
A – Ok. S’il a les mots aussi en mashi. Par exemple l’entrée, ça se dit comment en mashi?
P e J-P – *Muhangu*.
H – *Muhangu*.
A – *Muhangu*.
P – Eh, *muhangu*. La porte. *Muhangu*. Et il y a une chambre déjà, à gauche. [Continua in swahili e H gli chiede delle precisazioni.]
H – Tu as compris?
A – Non.
H – C’est vers la gauche qu’il y a toujours les chambres.
A – Mais alors, en regardant la porte c’est à droite.
H – Oui. Tu vois comment on sépare?
J-P – On sépare avec... le quoi ?
P – *Cirhebo*.
A – *Cirhebo*.
P – Eh, en mashi.
A – En mashi, cette plante?
P – *Bibingu*.
H – *Bibingu*, le penissetum.
A – Ah, ok. Alors, ici il y a la chambre, ici la cuisine. Et le foyer c’est où? Au centre ou tout à gauche, le foyer?
P – Le foyer c’est au centre.
A – Au centre.
H – Le foyer c’est au milieu. Alors si on a un petit élevage, on a des poules ou bien des lapins, on les mets ici.
A – A gauche.
H – Pour qu’ils profitent de la chaleur.
A – Et il s’appelle comment le foyer en mashi?
P – *Masiga*.
A – *Masiga*.
P – Eh.
A – Elle a quel âge cette maison?
P – 15 ans.
A – [Esclamando sorpresa] 15 ans!
P – *Ndiu*.

A – C'est beaucoup!
P – C'est beaucoup.
H – Elle peut même faire 20 ans.
A – Et quand il y a la pluie forte forte forte, il ne pleut pas dedans?
P – Mhm, non! [Ride]
H – Il y a vraiment une grande couche, et ça laisse tomber l'eau, il y a une disposition pour que l'eau puisse couler.
A – Ça c'est *bukere*?
P – *Bukere*, oui! [Tutti ridono stupiti perché conosco la parola in mashi]
A – Voilà! [Rido anche io] Mais vous voyez, vous avez un savoir pour construire ces maisons. Il y a des villages où il n'y a plus. Et pour moi c'est un grand savoir. Alors, une fois il y avait toutes huttes, et maintenant on construit avec la boue, la terre. Et après 20 ans on doit peut-être...
P – On peut renouveler!
A – On peut renouveler.
H – Oui, oui. Tu changes les bois qui sont là, qui soutiennent ça, et la paille, mais tu laisse la même forme quand-même.
A – Je voudrais voire quand on construit.
H – Mh!
A – Une maison. Mais ils m'ont dit que dans la saison de pluies on ne les construit plus, c'est vrai?
P – Ici on commence à construire! Venez, venez! [Paulin ride, felice di accompagnarmi]
A – Vraiment?!
P – Eh!
A – Mais on le fait surtout dans la saison sèche?
P e J-P – Oui, oui.
A – Ah, donc c'est la dernière...
P – On peut passer par ici, venez.
A – *Koko bwenene*.

[Lasciamo la casa di papa Paulin e ci avviamo lungo il sentiero, verso il recinto domestico dove stanno costruendo l'abitazione. Entriamo nel cortile. Delle donne sedute a terra stanno intrecciando delle corde, e degli altri uomini, anziani e giovani, stanno tracciando i solchi e prendendo le misure per iniziare a costruire la casa. Mi presento a tutti, dicendo il mio nome, salutando in mashi, ringraziandoli. Chiedo a *papa* Paulin che spieghi loro in mashi del mio interesse per la costruzione delle case tradizionali. Poi chiedo se posso scattare delle foto. *Papa* Paulin mi risponde di sì, ma prima gli chiedo di girare la domanda in mashi alle persone che ci stanno ospitando. Gli uomini chiedono delle cose in mashi e poi rispondono. Heureuse mi dice che mi chiedono di lasciare qualcosa per comprare il *kasiksi*, ma che posso fare delle foto.]

A – On fait les trous pour les...
H – Pour les bois, là. Les sticks.

[...]

A – Ok. Vous voulez m'expliquer?
P – Ça c'est un commencement de cette maison.
A – Ça c'est bois de quoi? [Indicando il palo centrale che Paulin mi sta mostrando]
H – Eucalyptus.
P – C'est d'eucalyptus.
A – Toujours eucalyptus!
P – Oui.
A – Ok. Pourquoi?
[H gli traduce la domanda in swahili e lui le risponde, poi H ritraduce in francese]
H – C'est accessible. Ça l'on peut trouver facilement.
H – Mais on peut mettre d'autres arbres...
P – Ici. Mais on peut mettre les autres...
A – Quand on n'a pas l'eucalyptus ?
P – Oui.
A – Voilà, où il y a le foyer. Et on met en...
H – On met ça au milieu pour la forme. [Indicando il grosso palo centrale]
A – Oui, ok.

[Gli uomini si muovono tra i materiali di costruzione per farmi capire come procederà la costruzione della casa a partire dal palo centrale. I costruttori mi mostrano le canne vegetali che andranno a comporre il tetto, e che in cima verranno fissate alla corona vegetale.]

A – Ah! Et ça c'est bambou? [Indicando un bastone sottile]

P – Vous voyez ça? C'est qu'on doit remettre...

A – Autour. Ok. Mais par terre ou...

P – Non, au dessus. Après avoir mis les arbres, on met ça.

A – Et ça c'est...

P – *Chizizi*.

A – *Chizizi*.

P – En mashi. Et ça en haut. [Indicando la corona vegetale]

A – En haut. Ok. *Koko bwenene larha*. Et ça ce sont feuilles de bananes?

P – Ça c'est les écorces de bananes.

A – Et vous faites les tresses?

P – Oui.

A – Alors tout ça c'est déjà prêt pour la nouvelle maison? [Indicando i materiali già preparati per la costruzione delle diverse parti dell'abitazione]

P – Oui.

A – Ok.

[H mi chiama per dirmi qualcosa che le hanno appena riferito]

H – Angela, tu vois?

A – Oui.

H – La perte, la disparition, la maladie des bananiers, on n'a plus les écorces, alors on utilise ça.

A – Quoi?

[Mi avvicino a H e alla donna che sta intrecciando fili di corda sintetica]

A – Ah, ce sont de, ce sont de... comment ça se dit, ça. Mais c'est pas les écorces de banane, ça.

H e P – Non, non.

A – Il faut les acheter.

H e P – Oui.

A – Ah! C'est dommage en tous cas.

H – C'est pourquoi ils disent qu'ils regrettent beaucoup [intendendo le piante di banano].

P – C'est ça.

A – Oui. Et la maman est en train de tresser?

Homme – Ce sont prêts.

A – Ah, ce sont déjà prêts, j'ai compris.

Maman – Eh!

A – Je peux prendre une photo?

H – Il y a pas de problèmes!

A – Je demande avant à la maman.

A – *Koko bwenene mama!*

[Ridiamo insieme]

A – Il faut combien de jours pour construire la maison?

P – Une semaine.

A – Ah, une semaine! Ok.

H – Mais ça dépend de la disponibilité des gens qui sont...

P – Et si les feuilles sont prêtes, on peut construire vite.

A – Si les feuilles?

P – Sont prêtes.

A – Pourquoi? Qu'est-ce qu'elles doivent avoir pour être prêtes?

P – Il faut chercher la paille.

A – Parce que ça n'est pas suffisante?

P – Ce n'est pas suffisante. Il faut chercher d'autre.

A – Ah. Il faut la chercher loin?

P – Oui, c'est très loin.

A – Il n'y en a pas ici?

P – Non, c'est très loin. Sur les montagnes.

H – Kamisimbi. [Gli uomini annuiscono] C'est dans un autre groupement.
A – Très loin!
H – Alors on va couper là-bas. Kamisimbi.
A – Et on va à pieds?
P e H – Oui!
A – Et c'est qui qui va chercher les herbes, la paille?
P – C'est les hommes.
A – Ce sont les hommes, ok. Ce ne sont pas les femmes alors?
P – Les hommes...
H – Et les enfants.
P – Et les enfants aussi.
J-M – Les jeunes.
A – Les jeunes. Et les femmes ne construisent pas les maisons?
J-M – Les femmes peuvent aider à l'amener, à transporter.
P – Même à transporter.
H – Parce que les hommes coupent ça, et puis les femmes peuvent aider dans le transport.
A – Ok, ok.

[...]

H – Tu vois ce qu'il utilise pour mesurer là. Ils sont en train de mesurer.
A – Ça c'est la mesure alors.
P - Ça c'est la mesure.
H – Ça doit être de deux mètres.
A – Et donc, ah, donc il coupe. Donc il faut avoir tous les... les sticks de la même mesure.
[H chiede conferma sulla lunghezza dei pali e gli uomini le confermano che deve essere di due metri]
H – Ok. Tu comprends la longueur? La hauteur c'est deux mètres.

[Avvio un video, in cui si vedono due costruttori che stanno prendendo le misure dei pali portanti della casa. L'unità di misura è una canna di due metri, che utilizzano per misurare ed eventualmente accorciare i grossi pali portanti in legno di eucalipto, che andranno a formare la circonferenza dell'abitazione. I pali andranno piantati nei buchi già pronti sul terreno.]

A – Oui. C'est deux mètres du sol au toit?
H – Oui.
A – Et après il y a le toit, n'est-ce pas?
P – Oui.
A – Ok. Et alors quelles sont les phases de la construction? Il faut avoir tous les sticks de la même mesure. Après on les mets dans les trous.
H – Non, la première chose à faire, on doit d'abord prendre la forme de la maison. Tu vois que c'est circulaire? On doit mesurer la forme. Après on fait la trouaison. On fait la trouaison et on met les sticks. Mais on cherche d'abord le centre. On fait d'abord le centre. On prend le centre. [H si alza e va verso la pianta della casa per mostrarli] On imagine là où doit être le centre. Puis on a le centre, on prend le centre, on va mettre ici un stick pour soutenir, et puis on met d'autres sticks [con il braccio indica la circonferenza della casa]. Après on va commencer à... [chiede conferma in swahili a Paulin perché non sa con che parola tradurre] à coudre, je ne sais pas [con la mano fa il gesto di infilare e tirare fuori un ago]. On va faire passer le fil derrière le quoi. Attend. [Chiede chiarimenti a Paulin. Nel video si vede Paulin che indica uno dei grossi pali portanti che formano la circonferenza. In cima il palo è intagliato a forma di V, in modo che possa sorreggere un intreccio di rami più leggeri che formino la circonferenza superiore.
H traduce le parole di Paulin]
H – On va mettre le *penissetum* aux alentours [facendo il gesto a cerchio con le braccia]. Ok, et puis on commence avec le fil et on met le toit. Et puis on met la paille.
A – Ok, ok. Et la paille ça se fait comment?
[H traduce la domanda in swahili. Paulin inizia a rispondere, poi interviene Jean-Marie, il giovane uomo, e la signora che sbrogliava la matassa del filo sintetico seduta a terra. C'è un fitto scambio di domande e risposte tra loro e H]
H – Ah! Tu as compris?
A – Non!
H – Que la paille, là- on prend d'abord le *penissetum*. On met la paille par terre. Et puis on commence à coudre. Si c'est coudre je ne sais pas [lo dice sorridendo, come a dire che non saprebbe come tradurre il verbo in francese]. On

construit avec le fil. Et puis quand on aura déjà la forme là, par terre, maintenant on fait monter ça pour le mettre sur le toit.

A – Ah, voilà. Donc on crée déjà la forme conique?

H – [Indicando che la forma viene creata per terra] Oui, oui. Par terre encore.

A – Par terre. Et ce sont les femmes ou les hommes qui font ça?

P – C'est les hommes.

A – Toujours les hommes.

[Paulin annuiscce]

A – Ok. Et après il y a les murs alors? Non, avant il y a les murs?

[Paulin ride, animandosi, e si dirige verso la pianta della casa, dove i tre uomini più anziani stanno lavorando per costruire. Parla di *lurhalo*]

H – Ok, le *tarhala*, ce qu'on met au dessus, c'est à l'intérieur de la maison, comme une sous forme de plafond. On le met aussi pour sécher les maniocs, pour mettre les assiettes...

A – Au dessus du foyer?

H – Oui.

A – Et c'est après avoir construit tout qu'on fait ça avec le bois?

P – Oui.

A – Ok. Et les murs en boue, comment on fait ça?

H – Ah! [Capisce la mia domanda e la traduce in swahili, per poi riferirmi la risposta di Paulin. Nel frattempo, i due costruttori accorciano i pali portanti lavorandoli da terra e utilizzando i loro machete come accetta] Angela, ça dépend. On peut mettre avant ou après.

P – Avant ou bien après.

H – Il n'y a pas de problèmes.

A – On peut mettre la boue avant ou après.

P – Ou après.

A – Et comment est-ce qu'on fait? C'est n'importe quelle boue?

H – C'est l'argile.

J-M – On mélange avec de paille.

A – Et avec de l'eau?

P – Et de l'eau aussi.

A – Et après? On la met fraîche?

P – Oui. On la met à l'intérieur et on commence à construire avec.

A – Et on attend qu'elle devienne sèche alors.

P – Oui.

A – Et il y a de, je ne sais pas, de niveaux, de mots pour la construction? Des mots en mashi pour dire par exemple «planter les sticks»?

P – [Ride] Bon, *WAHEMBA*.

A – *Wahemba*?

P – Eh.

A – C'est quoi?

P – On met, on met les... [parla in swahili e non capisco quello che dice]

A – Attend qu'on demande à Hereuse.

[Paulin si dirige verso H che nel frattempo si è seduta. Io mi soffermo qualche secondo a riprendere il taglio dei pali da parte dei due anziani costruttori. H mi traduce quello che Paulin stava cercando di dirmi, riferendosi al processo di costruzione dei muri con l'impasto di fango e paglia.]

H – Il faut plonger ça comme ça [facendo il gesto della mano chiusa a pugno che spalma e impacca la terra alle pareti]. Tu prends la boue, tu la mets, et puis tu... [fa il gesto di spalmare il fango per appianarlo].

A – Ça c'est? Le mot que...

P – *KUHEMBA*.

H – *Kuhemba*.

A – *Kuhemba* c'est prendre...

H – Et mettre.

A – Et mettre la boue. *Kuhemba*. Mais on disait *wa*...

P – *Wahemba*.

A – Et *wahemba*?

P – Si c'est moi.

H – C'est lui qui est en train de faire.

A – Ah, c'est la même chose.

H – Quand on dit la boue mélangée avec de la paille, tu vois? C'est ça [girata, mi mostra con la mano l'impasto di cui è fatta la parete alle sue spalle. H chiede qualcosa a Paulin e poi mi traduce]. C'est sous forme d'adessif alors, de collant. Pour que la boue soit un peu collante, que ça ne se... [fa il gesto di disintegrarsi con le mani], bon, il n'y a pas de terme. C'est pourquoi on met la paille.

A – Oui, oui, parce qu'elle tient la boue. Et j'ai demandé au papa s'il a pour la construction des maisons des mots qui pour chaque phase de construction.

[H traduce la mia domanda a Paulin, che scoppia a ridere assieme a Jean-Marie, che ci ascolta appoggiato a un albero]

A – Vous riez! Pourquoi vous riez?

P – [Indicando il terreno dove è tracciata la pianta della casa] Préparer, *KUTWA CHIRIBA*.

H – Il est en train de dire.

A – *Kutwa chiriba* c'est?

H e P – Préparer le terrain.

A – Préparer le terrain. Après je vais l'écrire.

P – Eh. Après on mesure. *WAPIMA*.

[Ripeto la parola in modo diverso e tutti ridono bonariamente, anche i bambini che stanno assistendo alla scena]

P – [Indicando i due costruttori che stanno infilando i pali portanti nei buchi sul terreno] *Unachimba nani, nani mashimu. Kuhumba mina.*

A – J'ai pas compris alors.

H – *Kuchimba mashimu.*

A – C'est?

H – La trouaison.

A – La trouaison, ok.

H – C'est quoi en mashi?

P e J-M – *Kuhumba mina.*

A – Aha. Après on va l'écrire. Et après?

P – Après on met les arbres comme on fait [indicando il luogo di costruzione: i due uomini hanno piantato due solidi pali portanti della circonferenza e stanno provando ad appoggiarci sopra una canna sottile per vedere se sono della stessa altezza]. *KUGWIKA*.

[Lo ripetiamo insieme]

P – Après on met, c'est le *CHIZIZI* là.

A – *Chizizi* c'est...

P – Cercle. La circonférence.

H – Le truc là qu'on t'a montré [intendendo il cerchio di canne vegetali che poggia sui pali esterni della casa]. *Kuhiro kwe chizizi.*

[Jean-Marie si dirige sul luogo dove sono riposti i materiali da utilizzare e tira fuori il cerchio vegetale per mostrarmelo]

H – Angela! Tu vois comment les arbres sont au début? Tu vois la forme du bois? C'est là où on met le... le *chizizi* là.

A – Ils sont comme...

H – Coniques.

A – Merci. C'est vrai. [Rivolgendomi a Jean-Marie e Paulin, che si stanno muovendo tra i materiali di costruzione] Attends, ne travaillez pas trop pour moi! Je vois aussi [Hereuse ride]. Vous devez pas travailler trop!

[Jean-Marie e Paulin sfilano il *chizizi* e lo tengono sospeso in aria, aderente alle cime dei tre pali già piantati, in modo che segua la circonferenza della futura casa. Tutti gli uomini si fermano e collaborano per appoggiare il *chizizi* sopra i pali e farmi vedere quale sarà la prossima fase di costruzione dopo il lavoro di impianto dei pali e la livellatura dell'altezza dal terreno. Mi sentivo preoccupata di disturbare il lavoro dei due costruttori, che si sono mantenuti seri e scontroso per tutto il tempo. Ma ora mi accorgo della loro soddisfazione nel mostrarmi il lavoro. Uno di loro regge il *chizizi* in punta di piedi sopra il palo e, guardando verso di me, sorride.]

P – Vous voyez?

A – *Koko bwenene baba!*

[Ridiamo]

P – *Kuhiro kwe chizizi!*

A – *Kuhiro kwe chizizi*, c'est quoi?

P – [Venendo verso di me, mi indica gli uomini che ancora tengono il *chizizi* sospeso sui pali]

A – C'est faire ça.

P – C'est faire ça.

A – Ok, aha.

P – Eh. Après on met... [prende da terra la canna vegetale che il costruttore più anziano sta usando come misura e come bolla per il livello dei pali. L'anziano se ne accorge e prende indispettito lo strumento dalle mani di Paulin, che ridacchia. Paulin non si scoraggia e recupera un palo più spesso dai materiali. Appoggia l'estremità inferiore alla cima di uno dei pali esterni. L'altra estremità sale in diagonale verso il centro, creando la struttura in legno che andrà a sorreggere il tetto in paglia.] On fait ceci, on fait ceci. En mashi, *KUMANIKA*.

A – *Kumanika*. C'est mettre...

H – Les sticks...

A – Les sticks pour le toit.

P – Ok.

A – Ok. Et on les tresse avec quelque chose pour les tenir?

J-M – Oui, oui.

A – Avec quoi?

H – Le truc qui est là au milieu.

P – Le *chizizi*.

P – On met ça, on met ça...

[Per farmi capire come avviene la costruzione, Paulin continua a tenere il palo obliquo per comporre lo spiovente del tetto. Bisogna immaginare che ce ne siano molti, uno per ogni palo alla base, a formare la struttura del tetto per la copertura. Per mostrarmi come i pali vengono tenuti assieme, Jean-Marie recupera il piccolo *chizizi* che si vede nella foto 8. La posiziona al centro della circonferenza, tenendola sollevata con le mani. I pali sono fissati alla piccola corona centrale, per poi scendere ed essere uniti alla struttura perpendicolare al terreno.]

A – Au dessus...

P – Ok.

A – Et après on tresse?

P – Après, après on a... *OLUKI* en mashi.

A – *Olu*ki.

[P e J-M si confrontano con Hereuse in swahili]

A – Qu'est-ce qu'ils disent?

H – Que il y aura, le truc là qu'il est en train de te montrer, c'est ce qu'il va soutenir les branches, les sticks. Et puis à la fin on va mettre les sticks du milieu, pour que ça tienne alors le reste.

A – Oui, oui. Ok. Merci. Et après il y a... alors, quand on a fait toute la structure avec les sticks on a comme un squelette.

H – Oui.

P – Ok. Oui.

A – Alors, après, l'autre phase en mashi c'est quoi?

J-M – *Lukanga*.

P – *Lukanga. Lukanga.*

A – *Lukanga.*

P – C'est squelette. On dit en mashi *lukanga*.

A – C'est le squelette de sticks?

P e J-M – Oui. *Lukanga*, squelette de [parla in swahili, indicandomi i pali di legno].

A – *Lukanga.*

P – Eh.

A – Et après?

P – Après on met les bambous. *Kokosimbola*.

A – *Kokosimbola* [lo ripeto senza sapere cosa significa].

[Paulin scoppia a ridere e lo seguiamo tutti. Poi iniziano a confrontarsi tutti insieme in swahili e interviene anche la signora che tiene le corde tra le mani per spiegare a Hereuse che cosa avviene dopo nella costruzione della casa.]

H – Alors, on commence à regrouper quoi, la paille. On fait une sorte de petit groupe... [con la mano fa un gesto di stringere un mazzo, o una fascina] Attend, on va amener. On fait sous forme... on ensemble la paille, puis pour que, quand on va commencer à mettre ça, ça ne soit pas lâché... on fait un petit... *Furuji* c'est quoi? [Hereuse chiede aiuto per tradurre la parola in francese]

J-M – *Lusimbo*.

H – [Ridendo] En français!

A – *Lusimbo. Lusimbo c'est...*

P – Je vais te montrer.

H – Un petit colis, voilà!

[Paulin nel frattempo è di ritorno con un pacchetto di paglia già pronto e mi mostra come si riesce ad assemblare la paglia con del filo]

P – On commence. On fait ceci, on fait ceci [disponendo due spaghi paralleli a terra. Raccoglie un mazzo di fieno e lo stende sopra gli spaghi in senso perpendicolare].

H – Ça va jouer le rôle des tôles. Cette couche, Angela, ce c'est qui empêche à la pluie d'entrer!

P – Vous voyez?

A – Oui, je vois.

[Paulin continua stendendo un secondo strato di paglia, e poi un terzo, facendoli iniziare un po' più in basso, in modo che via via gli strati si allungino sul tetto. Tutto il lavoro viene fatto a terra.]

A – Ah, on fait comme des différents niveaux!

P – Et puis on fait comme ça. [Partendo dalle estremità degli spaghi, Paulin inizia ad arrotolare su se stesso lo strato che ha appena steso a terra. L'imballo di paglia viene tenuto assieme dagli spaghi. Una volta creata la struttura in legno della casa, i piccoli imballaggi vi vengono srotolati sopra a creare la copertura dell'abitazione] On termine à fabriquer. Venez! Venez, venez!

H – On va mettre ça là-bas, tu vas voir!

[Seguo Paulin nel luogo dove sono stati riposti tutti i materiali per la costruzione. Passiamo tra due grandi mucchi di imballaggi di paglia come quello che tiene in mano. Si ferma di fronte a una piccola casupola di cui è pronta solo la struttura in legno e vi si arrampica per mostrarmi come viene steso l'imballaggio di paglia, srotolandolo.]

P – On fait comme ça. On prépare l'écorce. On peut fermer. On amène une autre [*un altro strato di paglia*], on remet à partir d'ici jusqu'au delà [mostrandomi che gli strati vengono stesi dal basso verso l'alto. Lo strato più basso sarà inferiore rispetto allo strato più alto].

A – Ok. Oh, *koko!* [Paulin ride] J'ai compris maintenant. Et ça s'appelle comment en mashi?

P – *Lusimbo.*

A – Ah, *lusimbo. Lusimbo c'est...*

P – [Toccando la paglia] C'est ça, l'écorce. C'est qu'on peut dire, ça c'est la tôle, en mashi *ini lusimbo.*

A – On demande à Hereuse alors.

P – Ok, merci.

A – Merci beaucoup! Et après on fait les murs, comment ça se dit faire les murs en mashi?

[Paulin si rivolge a distanza a Hereuse, e lei mi chiede in francese cosa gli ho chiesto]

A – Je dis, après ça, faire les murs en boue, ça a un nom?

H – Ah! [Hereuse traduce]

P – *Buhemba.*

A – *Buhemba*, c'est vrai, vous m'aviez dit ça.

P – *Buhemba.*

A – Merci *baba!* Je vous attends [lo aspetto mentre scende dalla struttura e intanto filmo intorno a me]. Et donc ça c'est la paille que vous avez déjà récupéré?

J-M – Oui, oui.

A – Il faut en ajouter encore?

Uomo col cappello – On va mélanger ceci avec l'autre [un mucchio sembra più umido e scuro, l'altro più giallo e secco].

A – Et ça c'est aussi en construction? [Indicando la struttura da cui Paulin sta scendendo]

Uomo col cappello – Stabulation.

A – Ah, ok.

Uomo col cappello – Stabulation.

A – Mais il n'y a pas de bétail maintenant?

Uomo col cappello – Bétail non.

P – Déjà vendu.

[Paulin ripone il nuovo imballo di paglia assieme agli altri]

A – *Koko.*

P – *Sawa.*

[Torniamo nel luogo dove è seduta Hereuse]

H – Ça va Angela?

A – Oui. Alors, je demande une dernière chose. On va écrire les noms que vous m'avez dit. Ça va bien, un peu?

[Le persone si spostano per darmi una sedia, ma dico che non importa e mi siedo per terra con il mio quaderno vicino a papa Paulin. Chiedo anche a Hereuse se ha voglia di aiutarmi.]

[Scrivo:

1 – Préparer le terrain. KUTWA CHIRIBA.]

A – Chiriba c'est terrain?

P – Oui, terrain.

[Continuo a scrivere quello che mi indicano:

2 – Trouaison. KUHUMBA MINA.]

A – Kuhumba c'est quoi?

P – Faire les trous.

A – Trouer. Et mina?

P – Ce sont les trous.

[La lista continua:

3 – Mettre les arbres, les sticks dans les trous pour prendre la forme. KUGWIKI.]

[Prima di continuare con la sequenza, uno dei costruttori mi chiama a vedere come è fatta la cima dei pali che formano la circonferenza. Avvio un video in cui il costruttore mi fa vedere come ogni cima dei pali portanti sia intagliata con il machete a forma di V, per permettere al *chizizi* di essere sorretto e rimanere fissato a ogni palo. Continuo a filmare i costruttori, mentre gli altri discutono animatamente in swahili sulle misure della casa, finché Hereuse non richiama la mia attenzione.]

H – Angela, tu sais de ce qu'on est en train de discuter ici?

A – Non.

H – Je leur ai demandé comment ils prennent la forme, la forme de la maison. Si c'est une hutte de cinq mètres, il faut...

[Passa un elicottero della MONUSCO e il rumore sovrasta le parole, per cui le chiedo di aspettare. Nel frattempo filmo i costruttori che, aiutati da Jean Marie, provano la misura della circonferenza montando il *chizizi* sui pali già piantati a terra.]

H – Angela, regarde alors!

[Paulin ha piantato un bastoncino a terra e mi mostra come viene tracciata la pianta della casa creando un modellino in miniatura. Lega uno spago attorno al palo e traccia il cerchio.]

P – Pour chercher la circonférence sur le terrain. Soit nous disons que cette corde mesure quatre mètre.

[Hereuse lo interrompe per chiedergli spiegazioni sulle misure del diametro, perché lui sta utilizzando la corda piegata a metà.]

P – Divisé par deux.

H – Sawa.

A – Donc, Hereuse, tu peux me dire ?

H – Il faut commencer, on prend d'abord la mesure et ils se disent que la hutte sera de 5 mètres, par exemple. Alors ils prennent une corde de 5 mètres. Alors, pour trouver le centre on doit diviser par deux, deux et demi mètres. On met un piquet au centre...

P – Ça est le centre. Pour chercher la circonférence on fait ceci.

[Paulin usa la corda fissata al centro come un compasso e traccia sul terreno il cerchio della casa. Per farlo, fa spostare le persone che lo intralciano nel lavoro. La situazione è comica e il signore seduto vicino a Hereuse, che finora non ha mai parlato ma solo osservato, fa una battuta in *mashi* a cui tutti ridono.]

A – Qu'est-ce qu'il a dit le papa?
H – Qu'il va commencer sa propre hutte!
A – [Rivolta a Paulin] Merci *baba*. Et alors, la hauteur c'est toujours de deux mètres?
P – 2 mètres, ou bien 1,80 mètre.
A – Ah, ça dépend.
P – Ça dépend.
H – Mais le max c'est deux mètres?
P – Mhm.
H – Le maximum de la hauteur c'est deux mètres.
A – Ok. Mais après c'est plus haute parce qu'il y a aussi le toit?
H – Oui, ça va aller comme ça [salendo con le mani in obliquo verso l'alto].
A – Ok. Donc la hauteur ça comprend même le toit ou c'est du sol...
H – C'est seulement du sol...
A – Au mur?
H – Oui. Parce que c'est là où la porte va entrer.
A – Ok. Et Heureuse, je n'ai pas compris: ces choses là, pas les choses tressé en cercle, mais les autres, elles servent à la maison ou... ?
[Paulin va verso la struttura che intendo e ce la indica. Gli altri in mashi parlano di *cirhebo*.]
H – Ah! Ce qu'il nous a montré là, on fait la chambre, la cuisine...
P – C'est pour diviser la chambre et la cuisine.
A – Ok, merci. C'est *cirhebo*?
P – [Ridendo] Oui. [Viene verso di me parlando in mashi]
A – Qu'est-ce qu'il a dit?
H – C'est ce qui sépare la cuisine de la chambre.
A – Ah, ok. Alors maintenant on continue à écrire.

[Mi fermo a filmare i costruttori che stanno lavorando al montaggio del chizizi e testando la buona disposizione dei pali portanti.]

H – Angela, la meilleure distance entre les trous c'est 20 cm, c'est ça la meilleure distance.
A – 20 cm?
H – Les deux trous là, pour séparer les deux trous. Mais ça dépend aussi des sticks.

[Mentre Hereuse parla, filmo Jean-Marie che mi mostra la distanza tra i buchi sul terreno fatti per piantare i pali.]

A – Ok, merci. En fait là c'est 20, mais là c'est plus, c'est plus que 20.
H – C'est pour ça que je te dis que ça dépend.
A – Aha. Et ce sont les hommes plus vieux qui construisent les maisons ? Ou ce sont même les jeunes ?
P e J-M – Même les jeunes.
A – Ah, ok.

[Mi fermo a filmare in silenzio dei dettagli della scena. Poi chiedo a Paulin di continuare a scrivere le parole in mashi che si riferiscono alla costruzione della casa.]

P – On met cette circonférence. Ce qu'on dit *chizizi*.
A – On peut écrire même le nom de la plante avec quoi la circonférence est faite?
P – *Bibingu*.
A – C'est la plante? Hereuse, tu connais le nom en français?
H – Oui, le *penissetum*.

[Scrivo nel quaderno:

4 – CHIZIZI – mettre la circonférence. Fatta di bibingu – penissetum.]

A – Alors on sèche le *penissetum* et on le tresse avec les cordes, ou bien...?
P – Les bananiers.
A – Les écorces de bananier.
P – Ok.
P – Après on met les sticks.
A – On met le stick au milieu.

A – Et ça, ça veut dire quoi? *Kuhira*?

P – Mettre.

A – *Omurhi*?

P – Arbre.

A – Et *omukarhi*?

H e P – Centre.

A – Et après que la maison est finie, l'arbre, le stick au centre il a un nom ou pas?

P – *Ngusi*.

[Scrivo:

**5 – Mettre le stick au milieu – KUHIRA OMURHI OMUKARHI
NGUSI – stick au milieu.]**

A – Ok.

[Paulin, aiutato da Jean-Marie, allestisce a terra un modellino in scala della struttura della casa in costruzione utilizzando i materiali a disposizione. Vuole mostrarmi concretamente cosa avviene dopo aver piantato il palo centrale e aver montato il chizizi sopra i pali che formano la circonferenza della casa. Si tratta della predisposizione dell'intelaiatura del tetto. Per la dimostrazione, gli uomini piantano un piccolo palo per terra. Paulin sorregge il piccolo chizizi superiore, utilizzandolo come se fosse quello alla base del tetto. Jean-Marie dispone altri pali a raggiera, che si congiungono alla punta del palo centrale, per formare il tetto spiovente. Inizia poi ad intrecciare con una corda la congiunzione dei pali assieme a quello centrale. Anche il signore che prima sedeva accanto a Hereuse osservando la scena inizia a partecipare alla dimostrazione. Lui si occupa di fissare con la corda i pali spioventi al chizizi, seguito anche da Jean-Marie.]

A – Et donc ça s'appelle comment?

P – *Burhungiri*.

A – *Burhungiri*.

[Gli uomini spiegano in *mashi* a Hereuse]

H – Tu as compris?

A – Non.

H – Et puis, à la suite, on va encore mettre le *chizizi*, un autre, en dessus.

A – Ah, donc ils sont deux.

H – Je ne sais pas, ils sont combien, deux? [Rivolta a Paulin]

P – On peut même mettre quatre.

A – Ah, ok.

[Parlano tra loro e capisco che intendono dire che a seconda del bisogno, si può rinforzare il tetto con più o meno *chizizi*.]

P – Le *chizizi* en *mashi*. En français...

H – En français c'est quoi?

A – Moi, je ne sais pas!

[Nessuno lo sa e ridiamo.]

H – Reliant. Tu peux mettre sous forme de reliant.

[Aggiungo sul quaderno al punto 4:

**4 – CHIZIZI – reliant – mettre la circonférence
Fatta di bibingu – penissetum]**

A – Reliant, oui, *chizizi*.

P – Oui.

A – Et donc on était arrivé au stick au milieu. Après alors?

P – On remet le *makomba*, ces sticks là.

A – Les sticks pour le toit, on peut le dire?

P – Ok.

A – Ça c'est une miniature, mais on doit le faire en haut!

H – Oui.

A – Comment est-ce qu'on le fait?

H – Celui là va au dessus.

P – Au dessus.

A – Mais on le fait alors par terre et après on l'élève?

H – *Nanga*.

P – Ou bien on le fait là...

[Interviene Jean-Marie in mashi.]

H – [Traducendo] On le fait au centre de la hutte.

[Audio disturbato, perdo la spiegazione]

A – Et elle s'appelle comment cette phase? La phase où on met les *makomba*, elle a un nom?

P – *Burhungiri*.

[Scrivo :

6 – Mettre les sticks pour le toit – MAKOMBA.

BURHUNGIRI – squelette de la charpente.]

A – Et après?

P – Après on met ça. On continue à mettre ça [indicando il *chizizi*]

A – Ah, d'autres circonférences, d'autres...

P – *Bizizi*.

A – *Bizizi* c'est pluriel?

P – Au pluriel.

A – Et on les lie toujours avec les cordes...

P – Avec les cordes.

A – Ok. Et comment ça se dit corde de banane en mashi?

P – *Birere*.

[Scrivo:

7 – Si mettono altri BIZIZI.

BIRERE – corde faite d'écorce de bananier (ma anche semplicemente écorce de bananier)]

A – Ok. Et...

P – Après on met, bon, on met les petits arbres au dessus. Ici. On fait comme ça.

[Paulin prende qualche canna di penissetum (*bibingu*). Le appoggia parallele al terreno, fissandone le estremità ai pali portanti della circonferenza della casa. Così si costruisce la struttura delle pareti esterne.]

P – *Kubarata*.

A – *Kubarata*. Ok. On l'écrit alors.

[Scrivo:

8 – Petit squelette du mur – KUBARATA – avec bibingu]

A – Ok. Merci.

P – Après on commence à mettre les feuilles.

H – La paille.

A – La paille sur le toit. Et c'est déjà au dessus, le toit?

P – Ok. On commence à fabriquer.

A – Oui, alors après on fabrique [intendendo gli imballaggi di paglia].

[Scrivo:

9 – Paille pour le toit

KUJIRA NZIMBO]

A – Qu'est-ce que ça veut dire alors? *Kujira*?

P – Fabriquer...

H – Ah, assembler la paille.

P – Assemblage de la paille.

A – Et c'est pour la mettre au dessus?

H – Oui.

[Aggiungo alla nota:

9 – Paille pour le toit

KUJIRA NZIMBO

Fabriquer / Assemblage de la paille]

H – C'est la dernière étape. Maintenant on commence à mettre les murs.

A – Et la boue alors, ça se dit comment?

P – *Bijondo*.

A – C'est quoi?

P – La boue.

A – Boue avec paille?

P – Oui.

H – On peut dire la mise en boue.

A – *Bijondo* c'est la mise en boue?

H – La mise en boue c'est *kujira bijondo*.

[Scrivo:

10 – BIJONDO – boue avec la paille

KUJIRA BIJONDO – mise en boue]

A – Et il faut atteindre combien de temps pour que ça se sèche?

H – La boue est encore fraîche. Elle est pâteuse. Ainsi tu peux mettre ça sur le mur. [Audio disturbato] ... à l'intérieur.

A – Ah, à l'intérieur.

H – Et puis, pour que ça se sèche, si c'est en saison sèche ça fait deux jours.

[Hereuse mi fa segno che dobbiamo andare]

A – Comment vous remercier? *Koko bwenene!* Je suis vraiment contente, c'était mon désir de voir une maison.

P – Merci, merci.

A – Et pour la hutte en paille c'était la même chose de la construire?

H – Oui, oui. Après, au lieu de mettre la terre on va mettre la paille.

A – C'est ça. *Koko*.

[Chiacchieriamo ancora un po'. Ringrazio ancora papa Paulin per le sue spiegazioni e tutti i presenti.]

Conversazione con *papa* Karume Vincent del 20 agosto 2017, Bukavu

Trascrizione della conversazione con *papa* Vincent Karume, agronomo del CAB

Durata: 01:18:01; 00:37:15

Formato: file audio mp3

Supporto: registratore

Contesto: alla sua terza visita domenicale in cui viene a trovarmi a casa mia, chiedo a *papa* Vincent Karume se posso registrare le nostre conversazioni. Sediamo dunque sul divano e conversiamo attorno agli stimoli delle mie curiosità

Lingue: francese (mashi e swahili per terminologia)

Data: 20/08/2017

Angela – Oui, il est bien. Hier aussi j'ai posé des questions aussi à Anne Marie sur les traditions des Bashi, sur la maison, les cultures préférées par les Bashi. Mais j'aurais besoin aussi de parler avec des agronomes, comme vous. Alors, voilà, j'ai beaucoup de questions, je dois seulement choisir laquelle faire aujourd'hui! Non, mais comme hier j'ai entendu cette chose de la cérémonie des semences, elle s'appelle comment?

Papa Karume – *Mubande*.

A – *Mubande*. Vous étiez là en 2008?

PK – Oui, en 2008 j'étais là, j'avais participé à ce *Mubande* de 2008.

A – Oui?

PK – Oui, oui.

A – Et c'était comment alors? Vous pouvez me raconter quelque chose à propos de ça? Pourquoi il y avait seulement en 2008 et maintenant cette année? Qu'est-ce qu'on fait?

PK – Bagenda a expliqué ça hier.

A – Oui.

PK – En principe c'est une cérémonie qui a été instaurée depuis le 18ème siècle, depuis 1700, quand la Chefferie de Ngweshe a commencé, la dynastie royale a commencé au niveau de Ngweshe. Alors, mais dans le Bushi de façon générale au Bushi, à Bukavu, le *Mubande* se fait. Mais auparavant on le faisait chaque année parce que ça inaugurerait généralement le début de la campagne agricole: il faut cultiver, il faut produire. Mais le *Mubande* en soi, comme on le dit, c'est une cérémonie traditionnelle au cours de laquelle le *Mwami* s'adresse à la population, à ses administrés. Le chef direct prêche fidélité à son *Mwami*, la population renouvelle son attachement à la terre et à l'occasion, alors, le *Mwami* bénit les gens pour dire: «Allez, cultivez, élevez, reproduisez vous», c'est ça, un peu ça.

A – Oui.

PK – Donc, pour que les gens soient prospères sur leur terre, sur laquelle ils vivent, c'est un peu ça la signification.

A – C'est beau.

PK – Alors, on a pas fait ça depuis tout ce temps parce que il y a d'insécurité qui est devenue un peu persistante ici.

A – Ah, c'était pour ça alors.

PK – Oui, oui. Avant 2008 le *Mwami* était d'ailleurs à... bon, on peut dire que, comme il y avait la guerre et que le rwandais le recherchaient pour le tuer, alors il était allé en cachette quelque part. Quand il est venu là, il préférerait encore renouer avec ce système là. Alors il a dit «On peut encore faire le *Mubande*, on a fait ça en 2008». Alors, depuis 2008 il y a des troubles souvent qui viennent encore, autant ça revient, on n'est pas stable. Alors il a dit «Bon, cette année 2017 nous allons encore faire ça», et c'est comme ça que je crois 9 ans après, 9 ans après, oui, on refait encore le *Mubande*. Et c'est ce que aura lieu le dimanche prochain.

A – Oui, oui, oui.

PK – Voilà. Voilà un peu.

A – Mais alors, c'est le *Mubande* de Walungu, du *Mwami*...

PK – Du *Mwami* de Ngweshe.

A – De Ngweshe. Alors, Ngweshe c'est la Chefferie...

PK – Oui, Walungu c'est le territoire.

A – Et Walungu c'est le territoire, ok.

PK – Oui, mais la Chefferie est située dans le groupement de Walungu, donc la capitale de la Chefferie se trouve à Walungu.

A – Ok, ok.

PK – C'est ça.

A – Donc on le fait là.

PK – Oui, oui, on le fait là.

A – Et chaque Chefferie peut faire...

PK – Oui, oui, au Bushi chaque Chefferie peut faire son *Mubande*. À Idjwi on le fait. Le *Mwami* de Idjwi fait le *Mubande*. Le *Mwami* de Kabare peut aussi faire le *Mubande*. Le *Mwami* de Burhinji s'il veut il peut faire aussi le *Mubande*.

A – Et il y a pas un jour particulier?

PK – Non, non, il n'y a pas un jour particulier.

A – Mais on le fait ici au début de la saison de pluie?

PK – Souvent on le fait au début de la saison de pluie, oui.

A – Ok.

PK – C'est ça.

A – Ok. Et alors, ehm, comment dire, qu'es-ce qu'il se passe dans cette cérémonie? Et si vous étiez là en 2008, comment était la cérémonie de 2008?

PK – Moi je ne sais pas exactement le contour traditionnel qui l'entour. Parce que ça se fait de plusieurs, il y a plusieurs étapes. Il y a des étapes qui se font la nuit, selon c'est qu'on nous a dit. Il y a des étapes qui se font pendant la journée, comprenez?

A – Oui.

PK – Auparavant il y a des gens qui pensaient que c'était une cérémonie trop païenne, tout ça, tout ça. Mais on constate que les gens amènent les cultures, les récoltes. Ils peuvent amener les poules, les vaches, les chèvres. Le *Mwami* achète les semences. Avec ce que la population a amené et ce qu'il a on met ensemble, il prononce un mot, il y a un prêtre qui peut bénir, et après les gens rentrent avec leurs semences pour aller semer maintenant, pour dire «Voilà, c'est déjà béni, vous allez récolter bien». Et les mots qu'on prononce ce sont des mots pour dire à la population que ils doivent être solidaires avec le *Mwami*, qu'ils doivent obéissance au *Mwami*, qu'ils doivent être attachés à leur terre, qu'ils doivent lutter pour que leur terre soit leur propriété. C'est ça la cérémonie. Et puis après les gens battent les tambours, le *Mwami* fait le discours donc dans lequel il raconte ce que je viens de vous dire là. Et les gens font une sorte de cérémonie de résistance populaire, s'il y a à manger les gens partagent, s'il y a à boire les gens boivent. Alors, mais la cérémonie qui se fait la nuit, c'est une cérémonie que nous ne, voilà, que la population ne participe pas, c'est seulement le *Mwami* avec ses plus proches, très proches conseillers coutumiers qui font ça! Je ne sais qu'est-ce qu'ils font.

A – Et on ne sait pas qu'est-ce qu'il se passe?

PK – Je ne sais pas qu'est-ce qu'il se passe. [Sorridente] Est-ce qu'on vous a dit qu'il y a quelque chose qui se passe?

A – Comment?

PK – Est-ce qu'on vous a parlé de quelque chose? [PK continua a sorridere, probabilmente per la questione del mito dell'accoppiamento notturno, che evidentemente nessuno dei due vuole pronunciare]

A – Non, moi je sais rien! [Sorridente misteriosa]

PK – Alors, moi non plus je ne sais rien vraiment de ce qui se passe [sempre sorridente, perché entrambi abbiamo capito che stiamo facendo finta di nulla], je ne peux pas vous dire que c'était, qu'est-ce qu'on fait, moi je ne sais pas. mais il y a une cérémonie qui se passe la nuit, de toute façon.

A – Oui, oui.

PK – Oui.

A – Mais on dit que le *Mwami* a un pouvoir. Un pouvoir... comment dire, magique. On pense ça ou pas?

PK – Moi je ne crois pas à ça. Bon, il y a les traditionalistes qui croient au pouvoir magique, oui. Mais ce n'est pas prouvé scientifiquement.

A – Oui.

PK – Et moi, comme quelqu'un qui a étudié, je ne peux pas m'imaginer que quelqu'un ait un pouvoir magique. Il est vrai que il a une autorité, parce qu'il y a pouvoir et autorité, c'est deux choses différentes. Il a une autorité sur tout l'ensemble de ses administrés, et une autorité incontestable. Il est respecté par toute la population. Alors, par rapport à ça, il y a ceux qui croient aussi qu'il peut avoir un pouvoir magique, mais moi je suis certain que il ne peut pas faire de la magie, moi je ne pense pas.

A – Oui, vous ne croyez pas à ça.

PK – Il y a une tradition ancienne, là, bon, qui tourne autour de ça. On dit que le *Mwami*, bon, qu'il naît avec certaines insignes, mais c'est pas vrai, ce sont des choses que les gens autour de lui, on les appelle les *bajinji*, ils fabriquent ça, ce sont des choses qu'ils fabriquent mais qui n'ont rien de vérité. C'est un homme comme tout le monde, mais qui est quand même investi d'une certaine autorité reconnue par la coutume et par le pouvoir publique, alors les gens essayent de mystifier ça.

A – Oui, oui, oui.

PK – Moi je pense que c'est une personne comme toutes les autres personnes.

A – Oui! J'ai compris. Mais, et dans la Chefferie de Ngweshe le *Mwami*, alors, on dit que le *Mwami* possède toutes

les terres de sa chefferie, ou il y a des terres qu'il ne possède pas? Comment ça fonctionne la propriété de la terre, les paysans...?

PK – C'est ce que je vous ai dit. Il a une autorité sur la population et sur le terroir, sur les terres. C'est lui qui est supposé être propriétaire de la terre et qui les distribue au reste de la population. Il dit «Vous, vous allez prendre telle partie, vous vous allez prendre telle partie, vous vous allez prendre telle partie, avec les gens, avec vos gens». Et donc c'est lui qui a l'autorité sur toutes les terres qui sont dans son entité, et qu'il est supposé gérer et distribuer à la population qu'il administre.

A – J'ai compris.

PK – Oui.

A – Et pour les Bashi la terre, quelle valeur a la terre, le champ?

PK – Ça a deux valeurs. Il y a une valeur économique et une valeur on dirait coutumière. Chaque tribu, chaque clan, chaque groupe de gens est attaché à sa terre parce que c'est une richesse. Il prend ça comme une richesse, quand il a la terre il est riche. Celui qui a beaucoup de terre ici il est riche, il est vu comme quelqu'un qui est riche. Mais aussi un pouvoir, une sorte de pouvoir coutumier parce qu'on sait que c'est là sa souche. Vous êtes sur cette colline, c'est là que vous êtes né, c'est là que vous grandissez, c'est là que vous mariez vos enfants, c'est là que votre grand-père, votre arrière grand-père est né, tout ça, tout ça. Alors, c'est ça un peu, c'est comme ça que les gens prennent la terre ici. Alors, pris dans ce sens là, c'est aussi un pouvoir économique, parce quand vous avez beaucoup de terre, il y a des gens qui peuvent venir d'ici, de là, vous demander, s'assujettir à vous, je ne sais pas si tu comprends le mot assujettir. Donc ils deviennent vos vassaux, vos hommes là.

A – Oui, oui.

PK – Vous dites «Je vous ai donné la terre, donc vous êtes mon homme».

A – Mhm.

PK – Voilà, un peu. Alors, quelqu'un qui a la terre, il est riche. Et il est considéré dans la société. Celui qui n'en a pas, il n'est pas considéré.

A – Ok.

PK – Voilà.

A – Et donc celui qui n'a pas de terre, il s'assuje...

PK – ...-tit, il s'assujettit.

A – Il s'assujettit à une autre personne...

PK – Oui.

A – Et qu'est-ce qu'il doit faire alors?

PK – Il doit lui donner quelque chose. Même le *Mwami* aussi. Quand le *Mwami* donne la terre, il ne va pas vous la donner gratuitement comme ça, vous devez aller lui dire merci, après, en donnant quelque chose, soit une vache, par exemple, souvent c'est la vache. Alors, si moi par exemple j'ai ma terre à moi, je peux la vendre et on me donne l'argent, je vends comme je vends un bien, tout comme j'étais... Si je suis un chef coutumier, c'est lui, auparavant le chef coutumier ne pouvait pas vendre. Il donne à quelqu'un, en moyennant quelque chèvre, ou une vache, il occupe la terre, et lorsque celui-là, s'il dit «Je pars, je ne veux plus rester ici», il laisse la terre à celui que la lui avait donnée.

A – Ah.

PK – C'est ça ce que dit la coutume.

A – Mais ca, ca serait le *kalinzi*, ou pas?

PK – Alors, le *kalinzi* c'est lorsque vous donnez, quand vous donnez, c'est à dire, ça vous donne droit à l'exploitation sur cette terre là tant que vous y vivrez. Le plus longtemps possible.

A – Ah, ok, ok.

PK – C'est ça, oui.

A – Voilà. Donc, mais les Bashi avant ils étaient des bergers?

PK – Pas tous.

A – Pas tous. Ça dépend de...

PK – Des bergers non, les... on dit comment ça? Les... pas les bergers, les... les gens qui ont beaucoup des vaches. C'est à dire, je vais me rappeler du terme qui est là. Alors, auparavant, quand il y avait encore beaucoup de terres, il y avait beaucoup de vaches aussi. Et la considération de quelqu'un était liée au nombre de bêtes, de vaches qu'il avait. Si vous avez beaucoup de vaches, vous êtes considéré dans la société. Si vous n'avez pas de vaches, on dit «Celui-là, bon, il est pauvre, il a pas grandes choses». Alors, au fur et à mesure que... je voulais dire le peuple pasteur, les vaches sont des peuples pasteurs, c'est à dire des éleveurs, auparavant. Mais maintenant c'est aspect est en train de diminuer, de disparaître, tant plus qu'ils n'ont plus des vaches, les vaches sont en train de disparaître au Bushi.

A – Et pourquoi?

PK – Il n'y a pas de terre.

A – Ah, c'est pour ça?

PK – Oui, la population augmente beaucoup par rapport à la terre disponible. Alors, les pâturages pour élever les

vaches, les chèvres, ça commencent à diminuer. Alors, il y a beaucoup de gens qui ne font plus l'élevage. Alors, quand, auparavant, quand on avait, vous allez dans un village, par exemple vous trouvez presque tout le monde, s'il y a 100 personnes, s'il y a 150 personnes, et chacun a au moins une vache. Aujourd'hui ce n'est plus le cas. Il y a par exemple, il y avait même, moi me rappelle quand j'avais 10 ans, mon père avait autour de 30, 40 vaches!

A – Beaucoup!

PK – Oui!

A – C'est une grande richesse!

PK – Oui. Aujourd'hui il n'as que deux vaches!

A – Seulement deux.

PK – Deux.

A – Et c'est parce que il n'y a pas de terre pour les faire...?

PK – Il n'y a pas de terre, bon, oui, il n'y a pas de terre, les vaches diminuent par rapport à l'espace qu'occupe la population. Maintenant les champs sont là dans les villages, les gens cultivent, les gens ont les maisons, par ci, par là. Alors les bêtes n'ont plus d'espace.

A – Oui...

PK – Alors, c'est comme ça un peu partout. Mais aujourd'hui, ceux qui disposent de vaches, sont trop peu nombreux par rapport à ceux qui n'en disposent pas. Beaucoup de gens n'en ont plus. Vous pouvez entrer dans un village aujourd'hui, vous trouvez que peut-être il y a 100 personnes, et peut-être il n'y a que 30 ou 40 qui peuvent avoir une vache. Même 10. Et aujourd'hui c'est difficile d'avoir quelqu'un dans un village qui a par exemple 15 ou 10 vaches.

A – C'est trop.

PK – Alors que auparavant il y avait ceux qui avaient des dizaines! Le *Mwami* auparavant pouvait avoir même, même, même 300 vaches! Mais aujourd'hui, quand on vous dit que tel *Mwami* il a combien de vaches, on vous dit, il n'a que peut-être 10 ou 15 vaches. Et quand il en avait beaucoup là-bas il donnait aux gens! Vous allez au *Mwami* là-bas et vous dites «Je vais demander aussi une vache au *Mwami*», il vous donne, bon...! Et les gens lui amènent les vaches, et lui-même il donne aussi aux gens, tout ça, tout ça, c'est comme ça que ça se faisait. Alors, avec ces relations là, avec cet échange là, les gens sont attachés au *Mwami*, parce que le *Mwami* c'est le chef, le père de tout le monde. C'est comme ça qu'il est pris. Pour ceux qui croient beaucoup à la tradition, le *Mwami* c'est le père de tout le monde. Voilà. Et par rapport à cette conception, on lui doit respect. Vous ne pouvez pas injurier le *Mwami*. Si vous injuriez le *Mwami*, on doit vous chasser du village!

A – Ah, vraiment?

PK – Oui.

A – Et donc personne ne... mais il y a personne qui se plaignent de quelque chose, peut être «Le *Mwami* ne fait pas bien ça, ou ça »?

PK – Oui, il y a des plaintes toujours. Oui, les gens se plaignent. Aujourd'hui même il y a des gens qui commencent à accuser même le *Mwami*, il va même au tribunal pour le traduire en justice!

A – Ah, vraiment!

PK – Oui!

A – Ah, maintenant c'est comme ça alors!

PK – Oui, on fait, aujourd'hui les choses ont évolué.

A – Ah, ok.

PK – Oui, les choses ont évolué.

A – Ok, donc c'est différent.

PK – C'est différent.

A – Mais, par exemple, votre père il avait 30-40 vaches, et qu'est-ce qu'il faisait? Qu'est-ce qu'il faisait avec ces vaches?

PK – C'était, c'est comme quand il y a par exemple 10000 dollars, qu'est-ce que tu fais avec les 10000 dollars? Quand il y a un problème, il le résout avec. Moi, quand je devais étudier par exemple, il vendait des vaches.

A – Ah, ok.

PK – N'est-ce pas? Pour avoir l'argent, pour me permettre de payer le minerval, ou quand quelqu'un tombe malade, on vend une vache ou une chèvre, alors on résout ce problème-là. Quand il y a un ami, à lui on lui donne aussi une vache. Et on a du lait! À tout moment on avait du lait, à tout moment. Tous les, tous les jours de l'année on avait du lait! Oui, chaque jour de l'année on avait du lait. Vous voyez, donc, ça sert à l'alimentation de la maison, c'est ça! Donc c'était, c'était un pouvoir: avoir le bétail, avoir les vaches, les chèvres, les moutons et consorts, c'est comme si vous avez de l'argent.

A – Oui. C'est comme avoir une banque, comme une petite banque?

PK – Oui, c'est sa banque!

A – Parce que on ne la mange pas, on ne la tue pas pour la manger?

PK – Non, non!

A – Non.

PK – Oui.

A – Ah, voilà. J'ai compris. Et... je voulais dire une chose, je ne me rappelle plus... La terre, les vaches, le mariage. Et maintenant, maintenant qu'est-ce qu'il arrive avec toutes ces maladies des bananes, du manioc?

PK – Ça, cette maladie là, a appauvri la population. Ça c'est sur. Auparavant, ici au Bushi le manioc c'est la culture de base pour l'alimentation pour la population.

A – C'est la culture de base.

PK – Oui, les gens mangent le *fufu*, la pâte de manioc. Bon, il y a aussi ceux qui mangent le manioc avec les haricots. Les gens l'utilisent aussi, quand vous en avez beaucoup, vous pouvez vendre pour avoir l'argent. Les bananes, les gens produisent la bière locale, le *kasiksi*, le jus. Les gens vendent les bananes pour avoir l'argent. Les gens peuvent cuisiner, peuvent couper les bananes, les cuisiner et ils les mangent. Alors, avec la maladie qui a attaqué ces deux cultures, les gens ont perdu une source d'argent appréciable. Aujourd'hui les gens ne peuvent plus trouver beaucoup de moyens financiers ici, soit de la vente du manioc, soit de la vente de la bière et de la vente des régimes de banane. Pour les bananes il y a aussi, parce que les gens les utilisent dans l'alimentation! Il y a des fois où il y a des bananes de table, il y a des bananes de dessert, tout ça, tout ça, comme vous voulez. Mais ça permettait aux gens d'avoir de l'argent. Avec la maladie en tous cas les gens sont devenus de plus en plus pauvres par rapport à ce qu'ils étaient quand il y avait ces deux cultures. Quand vous allez au village aujourd'hui, parce que la bière locale c'est aussi un symbole de la tradition des Bashi ici, quand les gens parlent, ils se parlent autour de la bière! Ils échangent. Quand vous avez de la bière vous pouvez amener une Calebasse à votre ami, vous le pouvez amener au chef, chez le chef, vous pouvez amener chez le *Mwami*, vous pouvez appeler un ami là, il vient chez vous, vous commencez à boire ensemble, vous causez aussi. Alors, tout ça, ça n'existe plus avec la maladie de la banane, du bananier!

A – C'est terrible.

PK – Et donc c'est un symbole sur le plan coutumier qui est en train de disparaître. Et c'est pourquoi on fait des efforts pour trouver des variétés qui peuvent résister pour voir si on peut encore trouver des moyens, de pouvoir réinstaurer cette culture, si la maladie pouvait disparaître.

A – Oui. Mais en fait il y a pas de produits? Il y a rien qu'on peut faire pour arrêter la maladie?

PK – Il y a des stations de recherche qui s'occupent de ce travail, qui font des recherches pour voir ce que ça peut donner.

A – Ici au Sud Kivu?

PK – Oui, oui. Il y a l'INERA qui fait ça, il y a le IITA qui fait ça.

A – INERA?

PK – INERA, Institut National de Recherche Scientifique, INERA.

A – INERA. Et c'est où?

PK – Sur la route de Kavumu, vers l'aéroport, oui, après Mudaka.

A – Ok.

PK – Aux environs de Bushumbu, il y a l'INERA là-bas.

A – Oui.

PK – Institut National de Recherche Agronomique.

A – Et après, l'autre?

PK – C'est IITA.

A – IITA.

PK – I-I-T-A.

A – Ok.

PK – C'est l'Institut de Recherche Tropicale qui est basé au Nigeria mais qui a une antenne ici à Bukavu.

A – Ah! Et qu'est-ce qu'ils disent? Qu'est-ce que les recherches disent?

PK – Bon, ils font des recherches et, bon, ils disent qu'ils vont amener des variétés qui peuvent résister à la maladie, et pour le manioc, et pour les bananiers. Mais jusque là la maladie est là.

A – Est là, elle est encore là.

PK – Elle est encore là.

PK – Vous avez déjà essayé avec des autres variétés?

PK – Oui! Ils ont fait beaucoup, c'est depuis longtemps qu'ils font ça, ça fait à-peu-près 10 ans, 9 ans qu'ils sont en train de mettre dans les villages des variétés qu'ils ont testé. Mais, bon! La maladie est toujours là!

A – Mais la maladie des bananes et la maladie du manioc: elles sont comparées... non?

PK – Comp...?

A – Non, elles sont arrivées dans la même période ou...?

PK – Non, non. C'est la maladie du manioc qui est arrivée avant. Ça fait plus de 20 ans que le manioc est malade.

A – Ah, c'est beaucoup!

PK – C'est beaucoup, ça fait plus de 20 ans que le manioc est malade. Et les bananes, ça fait autour de 7-8 ans maintenant qu'elle est malade.

A – Ah, ok. C'est comme ça.

PK – Et la maladie est venue de l'Uganda. Que ça soit la maladie du manioc, que ça soit la maladie des bananiers, c'est venue de l'Uganda.

A – De l'Uganda.

PK – Oui.

A – Mais moi je trouve bizarre que les deux aliments bases...

PK – Soient malades?

A – Eh.

PK – Oui, mais c'est ça! Bon, il est vraie que une maladie s'installe, s'installe, elle cherche le cible où elle se multiplie. Mais on a fait des expériences pour essayer de les, d'atténuer leur extension, mais ça n'a pas tenu. Parce que même au Bas-Congo la mosaïque du manioc a l'ouest du pays elle est là!

A – Elle est là.

PK – Oui, elle est là, elle est là, elle est là.

[Suona il cellulare di PK e lui risponde alla telefonata]

[...]

A – Mais alors, dites-moi, il y a de fortes conséquences sociales aussi, pour cette chose là des maladies? Les gens, qu'est-ce qu'elles disent?

pk – Les gens sont un peu, bon, par exemple pour les gens qui trouvaient par exemple des moyens de subsistance, des moyens financiers dans l'exploitation de ces deux cultures, c'est normal qu'ils sont un peu découragés de cultiver sans plus récolter comme il faut! Vous avez des bananiers qui disparaissent. Ils sont découragé, ils sont, mais qu'est-ce qu'ils font? Chaque fois qu'on amène des nouvelles variétés ils essayent pour voire si ça va donner, mais ça ne donne pas. Il est vrai que la maladie, disons, la maladie a amené quand-même la pauvreté dans la population.

A – Oui.

PK – Il y a des conséquences aussi évidentes, ça c'est sur. Il y a des conséquences évidentes, vraiment, sociales évidentes.

A – Oui. Et ça touche aussi les relations entre les gens dans les villages, ou pas?

PK – Pas... tout à fait, parce que quand il y a un problème comme ça, bon, les gens essayent d'inventer d'autres moyens pour garder la cohésion sociale.

A – Ok. Et quels sont alors les nouveaux moyens? Il y en a...?

PK – Bon, les villages sont en train de se développer aujourd'hui. Souvent [tossisce], je disais que [tossisce], souvent quand quelqu'un avait la bière de *kasiksi* là, il appelle ses amis, bon, ou bien il amène une calebasse chez un ami, tout ça, tout ça, ils se racontent, ils parlent. Mais il est vrai que les relations sont restées, les relations sont là, mais quand même, ça a affecté quand mémé l'intimité des gens.

A – Oui.

PK – Quand par exemple quelqu'un vous savez, au départ quand quelqu'un savait par exemple que son ami n'a pas beaucoup, lors du mariage, par exemple, lors de mariage il vous amène deux ou trois calebasses de bière, mais aujourd'hui il ne peut plus le faire. Alors, qu'est-ce qu'on fait aujourd'hui? On cherche peut-être un casier de Primus, parce que c'est la bière qui est là aujourd'hui. Il vous amène, donne un peu d'argent, c'est comme ça que les gens font, mais auparavant c'était en nature. Oui. Quand vous avez peut-être 3000 ou 4000 francs, bon, moi j'ai mon ami, je l'appelle quelque part et on partage la bouteille de Primus. Mais aussi ça a donné lieu à des nouvelles bières qui sont interdite, le *kanyanga*, tu n'as jamais entendu parle...? C'est de l'alcool fortement, c'est de la bière fortement alcoolisée, parce qu'elle est extraite de maïs.

A – Ah, peut-être papa Izac m'a raconté de ça.

PK – Oui.

A – Ou c'était vous?

PK – C'est plus fort que le whisky!

A – Ah, plus fort que le whisky?

PK – Oui, oui. Alors les gens boivent ça, et puis ce sont les... habitants des zones forestières qui étaient habitués à boire ça. Et maintenant, au fur et à mesure qu'il n'y a plus beaucoup de bière ici, cette bière est en train de gagner du temps pour venir, elle est en train de gagner du terrain pour être implantée dans la culture des gens ici.

A – Ah, vraiment!

PK – Oui, oui, oui, oui.

A – Et donc...

PK – Auparavant vous ne pourriez pas avoir cette bière ici! Les gens prenaient seulement le *kasiksi* et puis ça suffisait. Mais aujourd'hui quand vous allez au village, on vous dit que le *kanyanga* est partout. Alors ce n'est pas bon. C'est une bière qui est au départ interdite par la loi!

A – Ah oui?

PK – Et que les gens consomment quand même clandestinement, en cachette. Bon.

A – Et c'est interdite pourquoi?

PK – Parce que c'est, elle est fortement alcoolisée.

A – Fortement, fortement.

PK – Oui, oui.

A – Ok. Mais elle se produit à la maison?

PK – Ce n'est pas tout le monde qui la produit mais il y a ceux qui sont spécialisés dans sa production.

A – Aha.

PK – Oui.

A – Et donc elle est en train de se répand..., répand...

PK – De se répandre, oui.

A – De se répandre.

PK – Oui, oui, oui, oui, oui. Vous trouvez les gens dans les coins là-bas, ils sont ensemble, en train de boire! Une petite quantité, là, quand il boit seulement un demi-verre il est déjà ivre! Un demi-verre et il est ivre! [Con voce roca e tono di disapprovazione]

A – [Aspiro l'aria per comunicare stupore]

PK – Oui!

A – Ok.

PK – Oui.

A – Mais ça goûte bien ou pas?

PK – Non, moi je ne bois pas ça.

A – Non.

PK – Non. Un jour, je vais te la montrer un jour!

A – Oui!

PK – Oui.

A – Oui, oui, oui, volontiers.

PK – Oui, oui! Un jour je vais vous la montrer.

A – Mais, et par exemple, tous les jus que vous produisez comme CAB, que les gens produisent, que les partenaires du CAB produisent, le jus d'ananas, et après il y en a d'autres. Jus de...?

PK – Jus de mangue...

A – De mangue...

PK – Oui.

A – Tous ce jus là, ils n'existaient pas avant?

PK – Auparavant ils n'existaient pas.

A – C'était vous que...

PK – C'est nous qu'on a introduit ça, oui.

A – Ah.

PK – Ça n'existait pas. On a commencé à apprendre les gens à voire comment avoir un peu d'argent, les gens, ils aiment de quelque chose qui est nouveau, est-ce que vous ne pouvez pas essayer? Quand les gens ont commencé, ils ont dit «Mais c'est bon quand même, cette histoire!». Et puis ça commence à s'installer.

A – Et ils sont en train de se répandre aussi pour le manque de banane, ou...?

PK – Oui. Oui, non, puisque parce que ça leur permet d'avoir un peu d'argent.

A – Oui.

PK – Oui, avec ça ils ont de l'argent.

A – Oui.

PK – Oui, oui.

A – Aha, j'ai compris.

PK – Oui.

A – J'ai compris. Et, mais, vous disiez que le manioc est l'aliment base. Mais il y avait quelqu'un qui m'avait dit que en fait c'est le *fufu* de sorgho celui qui est préféré par les Bashi. C'est vrai ou pas?

PK – Ah, avant l'introduction! Le manioc a été introduit au Bushi vers les années 30, 40. Avant ça ils utilisaient le sorgho et le mile.

A – Et le mile?

PK – Oui.

A – Ah!

PK – Alors, c'est le *fufu* de sorgho que la plupart des gens mangeait, plus la patate douce, tout ça, tout ça. Après il y a eu l'introduction de la culture du manioc et les gens ont commencé à prendre l'habitude de consommer le manioc, et aujourd'hui c'est ce *fufu* là qui est le plus apprécié.

A – Celui de manioc?

PK – De manioc. Et le *fufu* de sorgho est en train de disparaître au lendemain.

A – Ah vraiment?

PK – Oui, oui, oui. Il y a des zones où vous pouvez aller chercher le, le... Il y a des familles qui, quand vous leur posez la question de savoir «Est-ce que vous avez déjà mangé le *fufu* de sorgho?», il vous dira «Non».

A – Ah non?

PK – Oui. Mais c'est ce qui était auparavant.

A – Ah.

PK – Oui.

A – Ok. Alors c'est comme ça. Et qui a introduit le manioc?

PK – La colonisation. C'est venu avec les blancs.

A – Et pourquoi?

PK – C'est comme... pourquoi, c'est pour... pour substituer une nouvelle culture il faut l'introduire pour voir est-ce que les gens sont... Parce que le manioc ici, le manioc c'est une culture de basse altitude. Nous nous sommes dans une zone d'haute altitude. Le manioc ne poussait pas ici. Il a fallu faire beaucoup d'essais, beaucoup d'essais et après il y a eu des variétés qui se sont comportées bien, et on les a laissé pousser, les gens ont commencé à les utiliser.

A – Ok.

PK – Oui, c'était dans le cadre de la diversification de la nourriture et de lutter aussi contre la carence alimentaire.

A – Oui.

PK – Oui, parce que auparavant il y avait des famines ici qui a fait que les gens, beaucoup de gens sont mortes et d'autre ont émigré dans d'autres régions.

A – Mhm.

PK – C'est ça.

A – Mhm. Voilà. Donc il y avait le sorgho et maintenant il y a plus... Et le *fufu* de maïs par exemple?

PK – Le *fufu* de maïs on a commencé, les Bashi ne mangeaient pas ça, c'est maintenant qu'ils commencent à manger ça. C'est depuis 1982 qu'ils commencent à manger le *fufu* de maïs. Auparavant le maïs était consommé par les gens du Kasai, les gens du Katanga. Mais les gens de Bukavu, ici, les Bashi ne savaient pas que avec le maïs on peut faire le *fufu*. C'est parce qu'il y a eu un métissage de la population, quand les gens de là-bas sont venues ici, que les gens d'ici sont allées là-bas et ils ont dit «Bon, qu'est-ce que vous allez manger?», «J'ai mangé seulement un *fufu* de maïs», il dit «Ah, on peut manger aussi ça!», bon, et on a commencé à amener la farine ici. C'est comme chez vous en Italie, quand quelqu'un, je sais que les Italiens aiment les spaghetti, n'est-ce pas?

A – Oui!

PK – C'est la nourriture de là-bas, plus le pain!

A – Oui, oui.

PK – Alors, s'il y a quelqu'un qui vient par exemple de la Slovénie et qui arrive là-bas et que là-bas chez eux on mange la pomme de terre et qu'il arrive en Italie, mais il va aussi s'habituer à manger les spaghetti!

A – Oui, oui!

PK – C'est ça!

A – C'est ça. Et qu'est-ce qu'il y a, non. Et le *fufu*, il a aussi une valeur symbolique pour les familles des Bashi?

PK – Non, non!

A – Non?

PK – Non, c'est la nourriture seulement de base. Les gens mangent ça parce qu'ils disent que c'est bon, ça descend vite ici...! [Tocandosi la gola]

A – Ça descend vite?

[PK scoppia a ridere, rido anch'io]

A – Ils disent comme ça?

PK – [Ridendo] Ils disent comme ça!

A – Vous dites comme ça!

PK – Oui, oui, il vous dit que quand il n'a pas mangé le *fufu* il sait qu'il n'a rien mangé. Alors... ils aiment ça! Ils aiment ça.

A – Et vous aimez ça?

PK – Moi même? Bien sur! Mais, bon, je ne mange pas beaucoup de *fufu*! [Ridendo]

A – Non?

PK – Moi, je mange le petit rien de l'agronome!

A – Vraiment?

PK – [Ridendo] Le tout petit rien de l'agronome!

A – Et qu'est-ce que vous mangez, alors, qu'est-ce que vous aimez manger?

PK – Moi? [Ride] Moi je mange un peu de haricots, un peu de pommes de terre, de bananes, et alors le *fufu*. Le riz je n'aime pas.

A – Ah non?

PK – Je mange, mais pas beaucoup!

A – Ok. Et pourquoi?

PK – Je ne sais pas. C'est ma nature!

A – Oui.

PK – Oui.

A – Et les gens, ici, elles commencent à aimer le riz alors?

PK – Oui, oui, oui, oui. Le riz c'est aussi une culture qui n'était pas ici, c'est venu avec les blancs. Le riz était cultivé dans les zones forestières comme au Maniema, en Urega... Les blancs, quand ils sont venus avec tous les moyens de transport, ils ont commencé et puis les gens quand ils se promenaient là-bas en voyage ils ont commencé à amener. Et le riz, les gens ont commencé à manger aussi. Et les gens qui habitaient la ville, parce que au niveau de la ville le régime alimentaire est un peu différent du régime alimentaire au niveau des villages, quand vous quittez le village pour la ville vous trouvez que les gens qui sont en ville ils mangent un peu de riz parce qu'ils sont venus de différents coins, alors les gens ont commencé à amener aussi le riz au village et les gens ont senti que c'est une bonne nourriture, et maintenant l'habitude commence à venir. Avec l'introduction même de la culture ici les gens commencent à aimer. Au village quand vous faites la fête et que il n'y a pas de riz les gens disent que vous n'avez pas fait une bonne fête!

A – Ah, donc c'est déjà partie de...

PK – Oui! Au village quand vous faites la fête et que les gens n'ont pas vu le riz, ils disent «Ça n'était pas une fête!» [Rido]

A – Et on le mange avec quoi le riz?

PK – Au village on le mange avec les haricots, on peut le manger avec le *sombe*, on peut le manger avec la viande. Il y en a qui le mange comme ça, on le mange tout seul.

A – Oui, aha, on peut le manger seul.

PK – Oui, quand moi je vais manger le riz, je le mange seul.

A – Seul, ok.

PK – Quand je veux le manger, je le mange seul.

A – Ok.

PK – Pas accompagné.

A – Et il est ici au Sud Kivu depuis quand, le riz? Il est arrivé...

PK – La consommation c'est depuis longtemps, c'est depuis l'époque coloniale quand même. Mais la culture cultivée comme telle, au Sud Kivu, parce qu'il était cultivé vers Bunyakiri, et au Maniema vers Kindu, il y a longtemps quand même depuis que le riz est cultivé. Mais au Bushi ici c'est très récent.

A – C'est très récent.

PK – Oui, oui, au Bushi ici c'est très récent! Il n'y a même pas 10 ans.

A – Ah! Vraiment.

PK – Oui, oui! Il n'y a pas 10 ans, depuis que le riz est cultivé ici au Bushi. Mais consommé comme aliment c'est depuis longtemps.

A – Ah, ok. Ah, voilà! J'ai compris. On mange alors? Mais moi, devine, qu'est-ce que j'ai fait? [Ridacchio]

PK – Comment?

A – Devinez qu'est-ce que j'ai à manger!

PK – Je devine?

A – Oui!

PK – Ehm... Je m'imagine... la banane.

A – Non! Le riz!

[Scoppiamo a ridere. Vado verso la cucina, dove sto cucinando del riso. Porto il cibo in tavola e ci sediamo per mangiare. Gli dico che può venire in cucina a lavarsi le mani e scherzo dicendo che non sono una *mushikazi*, una donna shi, perché non ho la bacinella d'acqua da portargli in tavola, come fanno le donne nelle case, in cui i mariti, già a tavola, si lavano le mani con il sapone. Siamo un po' imbarazzati. Io perché sono sicura che PK non apprezzerà moltissimo la mia cucina. Lui perché è un mushi tradizionale. Mi immagino che sia abituato a dei pasti precisi. Mi chiede cosa c'è e gli presento *lenga lenga*, foglie di amaranto cotte, cavolo cappuccio cotto, che solitamente in Congo non viene cucinato, e pesce, che PK mi dice chiamarsi *mukeke*. Gli chiedo se è lo stesso dire *tylapia*, e lui dice che no, il *tylapia* è più grosso, mentre il *mukeke* è più sottile. Gli chiedo se si mangia la testa del pesce e lui mi dice di sì. Gli dico di mostrarmelo, perché io di solito la tolgo. Gli racconto che da Bénédicte a Goma ho mangiato gli occhi del pesce perché lei mi ha fatto vedere come si fa, ma per me era una cosa strana, e lui se la ride. Gli spiego che Francine ha cucinato il pesce, ma che abbiamo collaborato tutte alla cucina]

A – En fait on a tout fait ensemble, parce que on avait les deux feux là, alors on a préparé les *lenga lenga* ensemble,

on a fait les frites, j'ai, j'ai, ehm... la soeur de Francine a fait le *fufu* parce que je devais apprendre.

PK – Mhm. Elle t'a montré comment on fait le *fufu*?

A – Oui. Mais j'ai vu que c'est comme notre *polenta*!

PK – *Polenta*.

A – Nous avons, on mange, c'est vraiment comme un *fufu*, seulement que c'est de maïs jaune. Je crois qu'il y a aussi, ici.

PK – Oui.

A – Bénédicte m'avait dit que il s'utilisait, il arrivait comme aide pendant la guerre, peut-être? Le maïs jaune.

PK – Le maïs jaune.

A – Mhm. La farine jaune de maïs. Et c'est la nourriture base, c'était, de mes grands-parents, quand il y avait beaucoup de cultivateurs chez nous. Donc c'est pareil!

[Mangiamo un po' in silenzio e poi gli chiedo come si svolgerà l'appuntamento che ha alle 14 con il suo amico]

PK – Je vais vous dire le problème.

A – Eh, oui, oui, je suis curieuse! Si vous pouvez me dire.

PK – Oui. C'est quelqu'un qui avait engrossé une fille.

A – Ah! Ca avant du mariage?

PK – Avant le mariage.

A – Ah, ah. C'est son fils? C'est le fils de...?

PK – Lui, en engrossant la fille, il ne l'a pas prise en mariage. La fille est restée chez ses parents jusqu'au moment où elle a mis au monde une fille. Ça fait maintenant, combien d'années? C'est à-peu-près 20 ans, 22, 23 ans.

A – Ah, donc la fille est grande maintenant.

PK – Elle est grande, elle a même terminée l'université. Elle a terminée à l'INERA, elle va être agronome.

A – Vraiment!

PK – Alors, le papa qui avait engrossé, dans notre coutume ici, pour qu'on lui reconnaisse la paternité de l'enfant, il doit donner une vache.

A – Ah, même s'il n'a pas marié la femme?

PK – Oui. Mais la femme a été mariée quelque part ailleurs et elle morte.

A – Ah, maintenant elle est morte!

PK – Et elle a laissé l'enfant, l'enfant était gardé par la grande-sœur à sa mère.

A – Ah! Donc elle s'est mariée.

PK – Oui. Alors, l'enfant est chez la grande-sœur à sa mère. On doit aller là-bas et il doit donner la vache là-bas.

A – [Con tono ironico] Ah, mhm. Mais après 23 ans il donne la vache?

PK – [Con tono ironico] Il a été en retard!

A – [Ancora ironica] Un peu en retard, oui!

PK – On est en train de nous dire que ce n'est pas un beau type.

A – Eh, en fait non!

PK – Il n'est pas bon.

A – Il faut dire ça!

PK – Alors, il dit que Vincent, il est sage, il va essayer de convaincre...

[Ridiamo]

A – Mais alors vous devez essayer de convaincre ce type...

PK – Essayer!

A – ...à donner la vache, c'est pas sur qu'il la donnera?

PK – Il va donner. On est en train de nous dire de donner deux vaches.

A – Ah.

PK – Alors Vincent va convaincre pour donner une vache.

A – Donner deux vaches.

PK – Une seule vache!

A – Attend, mais alors il a déjà donné une vache?

PK – Il n'a pas encore donné quelque chose.

A – Donc vous devez le convaincre pour donner?

PK – Là on nous demande deux vaches, lui il a une seule vache.

A – Mhm. Et il veut pas même donner la vache qu'il a?

PK – Il veut donner la vache qu'il a. Maintenant il faut que Vincent parle à cette famille là pour accepter l'unique vache.

A – Ah! J'ai compris. Ehm...

PK – C'est ce qui dit la coutume. C'est aussi un problème de coutume.

A – Mhm.

PK – La coutume dit que quand vous engrossez la fille de quelqu'un, si vous ne mariez pas sa fille, vous devez aller récupérer l'enfant. Pour récupérer l'enfant vous devez payer une vache, comme ça on vous reconnaît la paternité de l'enfant.

A – Oui. Oui, oui, j'ai compris.

PK – Si vous ne donnez pas la vache, l'enfant peut se marier et la dote on va la verser à quelqu'un d'autre, à son oncle, ou à sa grande-mère.

A – Aha, oui, à ceux qui l'ont grandi.

PK – À ceux qui l'on fait grandir.

A – Ah.

PK – Oui, c'est ça le problème.

A – J'ai compris.

PK – Des jeunes gens qui me connaissent très bien, ils m'ont supplié de les accompagner.

A – Donc vous connaissez la partie de l'homme?

PK – Et la partie de la femme.

A – Ah, même la partie de la femme, ok.

PK – C'est ça l'histoire.

A – Ouais! J'ai compris. Alors vous devez amener la paix.

PK – Oui, oui, je viens amener la paix, vraiment.

A – Et qui vous a demandé de le faire?

PK – La partie qui a engrossé.

A – Aha. J'ai compris. Et donc c'est pas... pour la coutume c'est pas obligatoire que quand un homme engrosse une femme ils doivent s'épouser?

PK – La coutume dit que ici chez nous Bashi, si tu vas engrosser la fille de quelqu'un vous devez l'épouser.

A – Ah! Elle dirait comme ça la coutume, alors.

[...]

PK – Demain je vais à Mudaka. Mardi, mercredi et jeudi je vais aller sensibiliser les gens qui partent assister au *Mubande*.

A – Vraiment?

PK – Mhm. Et samedi...

A – Donc vous dormez...?

PK – Je vais dormir dehors.

A – Et qu'est-ce qu'on doit sensibiliser pour le *Mubande*?

PK – On va dire à nos partenaires de s'impliquer, d'aller là-bas, d'aller, d'amener ce qu'ils peuvent amener, c'est qu'on nous a dit au bureau. Parce que il y a le message aussi que le *Mwami* va passer, qui est lié par rapport à ce que nous faisons sur la culture du riz, par exemple: il va insister pour ça, il va insister pour que les gens changent de mentalité par rapport aux maladies du bananiers, du maïs et du manioc.

A – Changent de mentalité dans quel sens?

PK – C'est à dire d'adopter des cultures, d'autres cultures traditionnelles, dont on avait déjà tendance à abandonner.

A – Par exemple?

PK – Par exemple la colocase. Il faut que les gens cultivent encore la colocase, il faut que les gens cultivent le sorgho. Il faut que les gens cultivent le riz dans les marais. Il faut remplacer le manioc et les bananiers qui sont malades. Il faut que les gens plantent les arbres pour les changements climatiques. Comme il va donner ce message, le *Mwami*, nous allons demander aux partenaires d'aller là, aller et écouter ce message. [A voce più alta, come un annuncio] «Allez au *Mubande*, allez au *Mubande*!».

A – Oui, oui oui. Alors vous faites le tour des villages?

PK – Je vais faire le tour des villages pour sensibiliser les gens. Sans aller leur dire que c'est pour ça qu'il faut aller, mais pour dire «Voilà, c'est une occasion d'aller écouter ce qu'on va dire». Ce sont nos partenaires, on va parler de certaines choses, il faut les écouter pour savoir...

A – Mais donc vous êtes en contact avec le *Mwami* ou pas? Pas directement?

PK – Pas directement, bien sûr. Pas directement.

A – Ok, ok.

[Pausa di silenzio]

A – Et je crois, comme les *Mwami* ils sont humains, qu'il y a des bons *Mwami* et des mauvais *Mwami*?

PK – Bien sur! Bien sur! Ici au Bushi il y a des *Mwami* qui sont contestés par la population. Il a des *Mwami* qui sont changés, ils sont contestés et on échange.

A – Ah, oui?

PK – Ça arrive, oui.

A – Et comment est-ce qu'on fait à... comment ca se passe?

PK – Parfois ça se fait, on a changé pour deux fois sous mes yeux. A Burhinji ça s'est fait, on a changé par deux fois aussi, sous mes yeux.

A – Ah, oui! Et comment ça se passe?

PK – La population n'est pas contente de la manière... et ils commencent à écrire des lettres à sa hiérarchie, et le Ministre de l'Intérieur change, on amène un autre.

A – Le Ministre de l'Intérieur?

PK – Oui.

A – De l'État alors?

PK – De l'État.

A – Mais le *Mwami* il n'est pas élu avec sa descendance?

PK – Oui, mais il dépend... On prend quelqu'un de sa descendance, on peut prendre son petit frère et on le met.

A – Mais c'est l'État qui décide?

PK – C'est l'État qui décide.

A – Vraiment?

PK – Oui, oui.

PK – Après avoir demandé l'avis de la population.

A – Vraiment?

PK – Oui, oui. Alors, on l'installe. Si, bon, il ne travaille pas bien, les gens écrivent encore, on l'enlève, on met un autre et celui-là, il va à Kinshasa, il va discuter, tous ca tous ca. On l'échange souvent! A Ngweshe on n'a pas encore changé, mais à Kabare on a changé deux fois et ca a créé des troubles. A Bufuleru on a changé. Il y a eu des troubles. Et à Burhinji aussi. Ils sont des Chef coutumiers qui sont changés.

A – Et donc, mais ils sont toujours de la même descendance?

PK – Oui, oui, oui, oui. Celui qu'on met est toujours dans la lignée du *Mwami*. Soit qu'ils sont tous issus du même père, alors il y a celui qui s'en va «C'est moi qui devais être là, c'est moi qui devais être là». Cette rivalité là qui arrive toujours, il y a ceux qui sont pour, il y a ceux qui sont contre. Et quand on balance celui qui est fort, il reste celui qui est faible, on le met.

A – Et c'est qui, qui est qui décide, il y a aussi des hommes puissants autour de lui?

PK – Oui, oui, oui, les hommes politiques, les commerçants qui ont de l'argent, tout ça, tout ça.

A – Mais donc le *Mwami* et les politiciens, ils sont comme ça? [Unendo pollice e indice, per intendere uniti, implicati l'uno con l'altro]

PK – Oui. Donc il doit collaborer avec les politiciens, parce que s'il ne collabore pas avec eux, ils l'enlèvent.

A – Ah. J'ai compris. Donc ils sont toujours des hommes de pouvoir.

PK – Oui, oui, oui. Les *Bami* sont toujours des hommes de pouvoir. Toujours! Ils ne sont pas dans l'opposition. TOUS sont des hommes de pouvoir! Ouais.

A – Ah, je savais pas ça.

PK – C'est ça, c'est ça. Ils ne sont, ils ne peuvent pas être dans l'opposition.

A – Ah.

PK – Ouais. Car s'ils entrent dans l'opposition, les pouvoirs les limitent. On les mets de côté.

A – Oui.

PK – Oui.

A – Ah! J'ai compris.

PK – Je peux laver les mains?

A – Mais bien sur!

[Andiamo in cucina a lavarci, perché nel frattempo abbiamo finito di mangiare, e io sparecchio la tavola. Mentre ci laviamo, PK sospira «Ahi, ahi, ahi! L'eau est devenue rare! On ne trouve pas où épuiser!». Dopo qualche minuto torniamo a sederci a tavola]

A – Et donc c'est comme ça.

PK – C'est comme ça, oui, c'est comme ça.

A – Et j'ai une autre question. Vous pouvez me dire quand vous êtes fatigué! C'est bien?

PK – Oui.

A – Dans les objective du CAB il y a un point qui dit «Valorisation des savoirs paysans».

PK – Mhm.

A – Alors, lesquels ils sont, ces savoirs?

PK – Le savoir paysan c'est quoi? Le savoir paysan, c'est à dire, le paysan n'est pas ignorant. Il connaît aussi quelque chose. Par exemple le paysan peut traiter certaines maladies avec quelques médicaments, en utilisant les herbes, les plantes qu'ils trouvent chez eux. Ça c'est le savoir paysan.

A – Oui.

PK – Alors, valoriser ça c'est à dire: on leur pose de questions pour telle maladie, telle maladie. Ça peut être une maladie humaine, ça peut être une maladie des cultures, ça peut être une maladie du bétail. "Qu'est-ce que vous utilisez?" ET nous on note ça, on le capitalise, donc il y a des maladies qu'ils soignaient avant l'arrivée des médicaments venant de l'Europe.

A – Vraiment?

PK – Oui.

A – Par exemple?

PK – Toutes les maladies!

A – Des plantes ou des...?

PK – Des plantes, les maladies des plantes, les maladies des hommes, les maladies des bêtes... ils soignent!

A – Avec les herbes.

PK – Avec les herbes, avec les plantes! Et ils guérissent. Ça c'est le savoir paysan.

A – Wow! Oui. Mais vous avez alors gardé ce savoir?

PK – Il y a, nous avons des brochures pour ça.

A – Mais moi, je pourrais les lire?

PK – Je vais te montrer, tu vas me rappeler lundi.

A – Mais ils sont dans votre bureau? Parce que moi je croyais de devoir demander au Chef.

PK – Il y a quelque chose dans mon bureau, comme les traitements des plantes, je crois, et les traitements de, de, des animaux.

A – Parce que je voulais lui demander, et aussi à vous, si vous avez des documents que je peux lire. Par exemple j'écoutais que vous disiez des enquêtes sociales, ou des fiches d'agronomie pour les cultures ou pour le riz, sans que je vous demande toujours toutes les choses que peut-être, il y a quelque chose que je peux lire. C'est ça. Tous ce que vous pouvez me faire lire, moi je le lis!

PK – Ok.

[Rido e contamino anche lui]

A – Donc je vous rappellerai...

PK – Tu as le temps de tout lire comme ça?

A – Si je n'ai pas le temps de tout lire, je m'annote quelque chose. Ou bien, si je peux, de quelque chose je pourrais me faire la photocopie. Et je peux la lire à la maison.

PK – Mhm. C'est ça.

A – Voilà! [Sorridente] Parce que c'est très intéressant ça.

PK – Mhm.

A – Ed donc, oui, ils soignaient les, et vous connaissait ces choses des herbes?

PK – Oui, oui, oui, oui!

A – Vous les connaissiez aussi?

PK – Ils me montrent ça, par exemple, ça c'est telle herbe, ça c'est telle plante, ils soignent telle maladie, telle maladie, telle maladie. Si vous faites comme ça et comme ça, ils soignent par exemple la diarrhée chez les hommes. Vous pouvez soigner par exemple la gale [scabbia].

A – Oui!

PK – Tout ça, oui.

A – Mais vous saviez avant de parler avec eux?

PK – Non! Parmi eux il y a des ceux qui le savent très très bien et qui ne recourent même pas à la... Par exemple, quand ils se coupent le doigt: ils ne vont pas...

A – À l'hôpital.

PK – Au dispensaire ou à l'hôpital. Ils ont des médicaments qu'ils prennent [nel frattempo sbatte le dita di una mano su un dito dell'altra, come a mimare un impacco che viene posto sulla parte ferita], puis ils couvrent et puis après une semaine c'est fini, c'est guéri. Par exemple pour la fracture, quand ils sont cassés ils ne vont pas chez le médecin!

A – Même pour les fractures? [Voce stupita]

PK – Oui! Ils ont leurs mêmes manières de guérir ça très facilement.

A – Comment ils le font?

PK – Même pour arracher les dents, il y en a qui arrachent les dent!

A – Arracher c'est quoi?

PK – Enlever.

A – Ah! Mais ils sont, ehm, cette chose là, il y a les jeunes qui le savent aussi, ou ce sont les vieux?

PK – Pas seulement les vieux. Il y en a qui le savent et qui le transmettent à leurs enfants, il y en a qui par curiosité apprennent aussi et deviennent des tradi-praticiens.

A – Des?

PK – Tradi-praticiens.

A – C'est quoi?

PK – Qui utilise la médecine traditionnelle. Qui pratique la médecine traditionnelle.

A – Ah! Oui oui oui oui.

PK – Voilà. C'est ça qu'on appelle tradi-praticien.

A – Et ils ne sont pas des... Tradi-praticiens c'est différent des sorciers?

PK – C'est différent, très différent. Le sorcier c'est celui qui a envie de tuer les gens.

A – Ah oui?

PK – Oui.

A – Mais il y en a encore ici?

PK – Il y en a! Mais je ne sais pas s'ils existent ou s'ils n'existent pas, les sorciers! On va vous dire que celui-ci est sorcier. Mais pour le vérifier, c'est difficile! [Ride]

A – Mais il y en a dans les villages?

PK – Oui, dans les villages, oui, on peut vous dire "Celui-là est sorcier".

A – Ah oui?

PK – Oui, alors on vous dit «Il faut craindre celui-là, c'est un sorcier». Est-ce qu'il n'y a pas de sorciers en Europe?

A – Ehm, oui, il y en a un peu, mais pas très répandus, pas très répandus. Mais il y a plutôt les sorciers... on les appelle sorciers, mais pas méchants. Il y a des gens qui croient aux sorciers qui peuvent les soigner.

[Suona il cellulare di PK, ci interrompiano e lui risponde, ma si trattava di uno squillo]

PK – Ah, tu continues à enregistrer?

A – Ah! Je m'étais aussi oubliée de ça!

[Spengo la registrazione]

[...]

[Riaccendo il registratore dopo averlo chiesto a PK, perché nel corso della nostra conversazione siamo giunti a parlare della morte del *Mwami*]

PK – C'est une légende! C'est n'est pas une...

A – Oui, c'est une légende mais...

PK – C'est pas une vérité!

A – Mais moi j'aime les légendes!

PK – Oui. Mais ça ne peut pas être une vérité.

A – Oui. Oui, j'y crois.

PK – Les gens disent que quand le *Mwami* meurt, on ne l'enterre pas. On le laisse pourrir. Dès que le premier ver sort, c'est ce ver là qui devient le *Mwami*, l'autre *Mwami*, qui va le succéder.

A – Ah, alors, dès que le premier ver sort...

PK – On le prend, on le lève quelque part, il grandit, il grandit, c'est le, c'est le, on dit que c'est le...

A – C'est le prochain *Mwami*?

PK – C'est le prochain *Mwami*.

A – Ah! Vraiment, c'est ca la légende!

PK – Alors, ça c'est une légende, qui ne reflète pas la réalité.

A – Oui, j'y crois.

PK – Ça ne reflète pas la réalité.

A – Oui.

PK – Oui. [Gli viene in mente qualcosa] Non! Non, non, ce n'est pas ça! On dit que ce, ce, ce, ce ver là, ce ver là devient le léopard!

A – Oui! Ils m'avaient dit ça!

PK – C'est ça! C'est ça! Il devient le léopard qui va veiller, qui va veiller sur le *Mwami* qui sera intronisé.

A – Ah, voilà!

PK – Voilà, c'est ça, c'est ça! C'est ça que qu'on dit. Mais je crois que d'une personne humaine ne peut sortir un léopard, quand même!

A – Oui, moi non plus!

PK – Oui, c'est une légende!

A – C'est une légende, c'est une légende symbolique.

PK – Oui. Tout comme on dit aussi, on dit aussi ceci: que le *Mwami* peut avoir plusieurs femmes, la personne qui le succède, qui va succéder au *Mwami*, on dit qu'il naît avec les signes du *Bwami*. Et les signes du *Bwami*, il y a des perles, il y a des... je ne sais pas comment on peut appeler ça. Des perles et de couronne avec lesquelles il naît. Et qu'il naît aussi avec quelque chose dans sa main, le bébé naît avec quelque chose dans sa main, et quand on le voit, celui-là, on va dire : «C'est celui-ci, le *Mwami*!».

A – [Verso di stupore] Vraiment!

PK – Mais moi je dis que ça aussi c'est une légende!

A – Oui.

PK – C'est une légende. Alors, ceux qui entretiennent ce, on peut appeler ça un flux, ce sont les gens là autour de la cour royale, qui quand ils veulent s'attirer la sympathie de la dame qui est jolie, de la dame qui est aimée par le *Mwami*, on dit pour écarter les autres enfants de la succession, disent: «C'est l'enfant de telle madame qui sera le *Mwami*». On dit que c'est celle là qui est né avec toute cette couronne là est le signe, est le symbole du pouvoir. Mais c'est une légende aussi à laquelle moi je ne crois pas. Voilà.

A – Oui.

PK – Voilà un peu.

A – Oui, oui. Oui, oui, non, mais moi aussi peut-être je n'y crois pas, mais c'est intéressant quand les gens croient à quelque chose. C'est intéressant parce que il y a toujours des histoires au derrière. On ne sait pas lesquelles, mais il y a peut-être, oui, des histoires, ou des symboles, ou bien des intérêts des gens qui construisent les légendes.

PK – Il y a, il y a des intérêts, il y a des intérêts derrière. Il y a des intérêts derrière.

A – Oui.

PK – Et ce qui explique ça c'est que souvent les enfants les premiers nés ne sont pas ceux qui sont souvent accepté au trône.

A – Pourquoi?

PK – Chez les *Bami* c'est souvent, en tous cas pas, pas, pas le premier, souvent!

A – Pas le premier.

PK – Pas le premier. Et c'est ce qui crée souvent ces problèmes là de succession.

A – Oui.

PK – On prend souvent soit le cadet, soit l'avant-dernier, quelque autre! Souvent pas le premier.

A – Et la femme du *Mwami* a une influence sur cette choix ou pas?

PK – Moi je ne sais pas, mais la femme du *Mwami*, bon, la femme du *Mwami*, est-ce que... Ce sont les *bajinji* qui connaissent ça, mais moi je ne crois pas. Mais il est vrai que chaque femme voudrait que ce soit son fils qui devient le *Mwami*, ça c'est sur! Et donc elle doit influencer, elle doit faire en sorte que ces gens là qui désignent le *Mwami*, la femme doit faire un effort pour être en bons termes avec ces gens là!

A – Oui.

PK – Oui. Elle peut même les soudoyer.

A – C'est quoi soudoyer?

PK – C'est à dire les corrompre.

A – Ah, oui.

PK – Moralement et...

A – Oui, oui oui.

PK – C'est ça.

A – Mais en tous ca on dit ca sur le léopard. Quand le *Mwami* meurt.

PK – Oui, on dit ça sur le léopard, oui.

[PK mantiene un tono di trasporto, tutto ciò che dice è esclamato, e questo contrasta con le sue continue negazioni, come se si instaurasse un piano simbolico-emotivo e un piano razionale, capaci di coesistere in lui]

A – Et il est enterré où?

PK – Moi je n'ai jamais assisté à l'enterrement de *Mwami*, donc je ne peux rien dire par rapport à ca. Mais je sais que les *Bami*, ils ne sont pas enterrés de la même manière que le reste de la population. Ils ont leur manière, les *Bashi* ont leur manière d'enterrer le *Mwami*. Parce que le *mwami* n'est pas n'importe qui. Alors, pris avec ce statu là, comme je vous ai dit il est investi d'une autorité coutumière et administrative. Coutumièrement il est reconnu comme le chef de l'entité, administrativement il est reconnu comme le chef de l'entité. Avec ca, avec la culture

ancienne il n'est pas, et d'ailleurs on le dit, il y a des expressions qui disent [recita il proverbio in mashi], c'est à dire «Le Mwami n'est pas comme le mushi», [continua in mashi] «et le mushi ne peut pas être, un mushi ne peut pas dire Je suis le *Mwami*, il ne peut pas dire ça ». Parce qu'il est différent du *Mwami*, parce qu'il ne peut pas devenir *Mwami*. Le *Mwami* nait *Mwami*. Alors, comme on dit qu'il nait *Mwami*, on l'enterre à sa manière.

A – Et quelle est cette manière?

PK – Bon, j'ai dit que je n'ai jamais assisté à l'enterrement. Mais moi je sais, à Kabare par exemple, vous voyez qu'il y a les tombes des *Bami* de Kabare, il y en a dans la court, à Cirunga là.

A – Il y a des tombes des *Bwami*?

PK – Oui.

A – On peut les visiter ou pas?

PK – Je ne sais pas, il faut poser la question, un jour on peut poser la question. Elles sont dans un caveau à côté de la court royale. A Walungu ce n'est pas le cas, à Walungu, je ne sais pas, ce n'est pas le cas, je ne sais pas si on enterre les *Bami* de Walungu, il y en a qui disent que on les enterre quelque part, mais je ne sais pas c'est où!

A – Quelque part dans la nature?

PK – Non, pas dans la nature, bien sur. A Idjwi ils ont une sorte de foret où on les enterre.

A – Ah!

PK – A Kaziba on ne les, de toute façon on les enterre pas dans la court royale, dans l'enceinte de la court royale, on l'enterre quelque part ailleurs, parce qu'il n'est pas n'importe qui, parce qu'il n'est pas comme le mushi.

A – Oui.

PK – Voilà, c'est comme ça que ça se fait.

[...]

[PK controlla l'ora. Siamo un po' stanchi di chiacchierare, ma PK sta aspettando che lo chiamino per l'appuntamento. Continuiamo a parlare del più e del meno]

A – Alors, en attendant, je jure que c'est la dernière question, pour aujourd'hui. Le *grigri*, qu'est-ce que c'est?

PK – Le *grigri*?

A – Oui.

PK – C'est une partie de la sorcellerie.

A – Ah, c'est une partie de la sorcellerie?

PK – Oui, le *grigri*, quand on dit que quelqu'un a le *grigri*, c'est à dire qu'il a des... des instruments, ou un matériel là, quelque chose qu'il peut utiliser pour tuer les gens, pour nuire aux gens, pour jeter le mauvais sort aux autres.

A – Ah!

PK – C'est ça le *grigri*.

A – Donc c'est comme une forme de pouvoir?

PK – Oui oui oui.

A – Aha. C'est le pouvoir du sorcier alors?

[PK si blocca e legge un sms al telefono]

PK – Oui alors, le *grigri*, oui. Le *grigri*, il y a des gens qui utilisent le *grigri* pour, par exemple... vous voyez les fous?

A – Les?

PK – Les fous.

A – Les fous.

PK – Oui. On dit que quelqu'un, peut-être qu'il a volé quelque chose qu'il ne lui appartient pas et que celui chez qui on a volé a fait de *grigri* pour rendre l'autre fou.

A – Ah!

PK – Tu vois?

A – Oui oui.

PK – Alors, il y a quelqu'un par exemple qui peut avoir des mauvais esprits, qui commence à se comporter comme quelqu'un qui n'est pas normale. Bon, on dit «On a fait de *grigri* contre celui-là». Le *grigri* c'est quelque chose, c'est quelque chose qui n'est pas prise dans le sens positif, toujours dans le sens négatif.

A – Oui, j'ai compris.

PK – Oui oui.

A – Donc il n'y a pas la magie positive ici?

PK – En tous cas il y a, je ne vois pas la magie positive ici. Quand les gens font la magie c'est pour voler, c'est pour escroquer les autres, c'est pour tuer les gens. On dit que celui là est un sorcier, donc il a de *grigri*.

A – Ah, aha.

PK – C'est ça.

A – Et vous y croyez? C'est difficile cette question peut-être!

PK – Bon, moi je ne sais pas s'il faut y croire ou si on ne peut pas ne pas y croire. Moi je, je sais qu'il y a quand même des sorciers. Moi personnellement je sais qu'il existe des sorciers qui ont de *grigri*.

A – Mhm, oui.

PK – Parce qu'il y en a qu'on voit et il y a des gens qui... vous voyez que ce qu'il est en train de faire, ça c'est... il a une puissance mystique qu'il a utilisé.

A – Vraiment?

PK – Oui.

A – Mais par exemple? Il vous êtes arrivé de...

PK – Non.

A – Non.

PK – Non.

A – Aha. Ça c'est une chose qui me...

PK – Il y a, il y a des gens par exemple qu'on invoque, comme on a volé votre téléphone, vous allez consulter un [parola che non capisco, probabilmente in mashi o swahili], quelqu'un qui a le *grigri*, celui qui a pris le téléphone, il le ramène chez vous.

A – Alors j'y devrais aller!

PK – [Ride, poi dice con trasporto, a voce più alta] Il sent quelque chose à lui qui le gêne, il ne reste pas avec cette histoire, il faut aller chercher le propriétaire. Et il l'amène chez toi!

A – Et cette chose arrive alors?

PK – Ça arrive! Il y a des gens qui ont ça.

[Pausa di silenzio]

A – Moi j'ai beaucoup de curiosité pour ça.

PK – Oui.

A – Parce que chez nous il n'y a pas cette chose mais... peut-être c'est vrai.

PK – C'est ça.

A – Donc le *grigri* c'est ça. Donc le *Mwami* n'a pas de *grigri*, on ne dit pas ça?

PK – Non, non, le *Mwami* ne peut avoir le *grigri*, il peut avoir ses conseillers là, qui lui disent des choses, mais le *Mwami* ne peut pas avoir de *grigri*.

A – Mhm. Ok. Ah, et comment on dit léopard en mashi?

PK . Lèopard en mashi?

A – Il y a le mot ou pas?

PK – Oui, il y a le mot. En kiswahili c'est *chuwî*.

A – *Chuwî*?

PK – Oui.

[Mi fa lo spelling e io lo scrivo]

PK – Et en mashi *ngwi*.

A – *Ngwi*.

[Facciamo lo spelling ancora una volta e ripetiamo la parola]

A – Mais le mashi s'écrit, en tous cas?

PK – Le mashi s'écrit.

A – Vous avez appris où à l'écrire?

PK – Moi?

A – Eh.

PK – [Stupito] Moi?

A – On l'apprend pas à l'école.

PK – Non, on l'apprend pas à l'école, on l'apprend, on l'apprend dans la famille.

A – Dans la famille.

PK – Oui, C'est une langue vivante que les gens parlent en famille. Il y a des Bibles écrites en mashi!

A – Ah, vraiment!

PK – Oui.

A – Ah, ok.

PK – Oui.

A – Oui, parce que je sais...

PK – Le mashi c'est l'une des grandes langues quand même du Congo, parce qu'il est parlé à-peu-près dans 4 Chefferies. À Kabare on parle le mashi, à Walungu on parle le mashi, à Kaziba le mashi, à Burhini on parle le mashi, et [non capisco] on parle le mashi, et à Ninja on parle le mashi, à Kalonge on parle le mashi.

A – Il y en a beaucoup.

PK – Maintenant à Buhavu c'est le kihavu, mais qui est mélangé avec le mashi.

A – Oui.

PK – Oui, c'est ça.

A – Non, mais en fait oui, mais, ehm, comment dire, je croyais que c'était une langue orale, et pas trop écrite.

PK – Non. Non, c'est écrit. C'est comme le livre que tu as là-bas! Montre-moi encore ce livre!

A – [Rido] Vous adorez ce livre, c'est vrai? Ça me plaît beaucoup.

PK – Oui!

A – Alors, quand je pars, s'il y a d'autres copies que je peux acheter, je vais le laisser au bureau.

PK – Mhm. Ce livre ici, moi j'ai lu que... c'est vraiment...!

[Lo sfoglia e legge le prime pagine]

PK – Le mashi s'écrit comme langue vivante. Il y a tout, tout ce qu'il y a en français on peut le traduire en mashi.

A – En mashi.

PK – Oui.

[Pausa di silenzio, PK sfoglia il libro e lo legge in silenzio. Guardiamo il nome dell'autore e insieme ricordiamo il fatto che Gaston aveva detto che è morto. Mentre lui legge, io cerco in internet qualche informazione su di lui. Poi PK parte e va al suo appuntamento]

Conversazione con Chishugi Pascal Kalekusi del 9 agosto 2017, Nyantende

Trascrizione dei dialoghi con Chishugi Pascal Kalekusi, Bara Bara Kalihira, Zyalirwa Ildfonse Mukondo e altri coltivatori di Nyangezi

Durata: 00:48:52

Formato: file audio MPEG4

Supporto: telefono cellulare

Contesto: conversazioni informali durante il lavoro di scavo attorno ai campi per la canalizzazione dell'acqua nella palude di Nyantende

Lingua: francese (mashi per terminologia)

Data: 09/08/2018

[Siamo arrivati alle paludi di Nyangezi e scendiamo dalla macchina. I suoni e gli odori mi avvolgono. Prendo delle registrazioni dei rumori del paesaggio. Si sente il verso dei grilli mescolarsi al suono dei nostri passi nella terra bagnata. Qualcuno fischieta mentre coltiva il proprio campo, si sentono voci lontane e versi di uccelli tra gli alberi. Poi, rumore di passi nell'acqua, delle zappe e dei badili che affondano in un canale di terra pieno d'acqua che un gruppo di uomini sta scavando per l'irrigazione dei campi. Francine è l'ingegnere del CAB che sta dirigendo i lavori di scavo del canale per irrigare tutta la palude. Tre o quattro uomini scavano scalzi nel fango con una zappa, procedono piuttosto veloci. Comincio a chiacchierare con due uomini che scavano, Chishugi Pascal Kalekusi e Bara Bara Kalihira]

1. Conversazione con CHISHUGI PASCAL KALEKUSI

[...]

Angela – Oui, c'est un dommage. Et donc, alors, vous cultivez le riz ici? *Muchele*.

Chishugi Pascal – Oui.

A – Mhm.

C – Mhm.

A – Vous étiez là quand il y avait les belges?

C – Oui, oui, oui. On m'a interpellé, on m'a interviewé là-bas...

A – Oui.

C – On m'a demandé quel est l'impacte que vous êtes en train de voire. Par rapport à la culture du riz... Moi j'ai dit: «J'ai fait étudier les enfants par rapport à ça», et tout ça.

A – Oui. Et c'est combien de temps que vous cultivez le riz ici?

C – Bon, il y a peut-être... moi j'ai deux ans maintenant.

A – Deux ans!

C – Oui.

A – Ah, ok!

C – Mais les autres ont déjà cinq ans, six ans.

A – Ah, vraiment? Il y en a qui ont cinq et six ans?

C – Oui, cinq ans, six ans.

A – Wow! Ok, c'est beaucoup de temps alors.

C – C'est beaucoup de temps.

A – Mhm. Et alors vous avez substitué tous avec le riz, ou...?

C – Oui, le riz et les cultures maraîchères...

A – Ah.

C – Ont une grande vraiment impacte, une grande rentabilité par rapport aux cultures de, de sorgho, de maïs et des haricots.

A – Mhm.

C – Parce-que dans les cultures des haricots, tu ne peux pas gagner cent dollars. Mais dans le riz, un carré peut vous donner au moins de 100 dollar à 150 dollars.

A – C'est plus rentable alors.

C – Oui, c'est ça, c'est mieux par rapport à...

A – Oui. Et vous le mangez aussi à la maison?
C – Oui... [*Poco convinto*] On mange, mais... pas... moi, de ma part non.
A – Qu'est-ce que vous mangez alors?
C – Si, je mange du riz quand on a préparé de ça.
A – Ok...
C – Mais je ne peux pas le consommer comme ça.
A – Seul...
C – Oui, c'est ça.
A – Et alors qu'est-ce qu'on mange à la maison?
C – À la maison on mange du *fufu*...
A – Mhm.
C – Et après on mange des bananes.
A – Des bananes.
C – Oui.
A – Et le *fufu* ici vous le préparez avec le manioc...?
C – Avec le manioc, mélangé avec la farine de maïs.
A – Ah, de maïs. Et aussi avec le sorgho ou pas?
C – Oui, avec le sorgho normalement.
A – Ah, aussi.
C – On le fait souvent, on estime ça beaucoup par rapport au maïs.
A – Ah!
C – Parce qu'il y a que certain gens qui ont des amibes...
A – Qui ont?
C – Des amibes.
A – Amibes.
C – Oui, mais tu ne connais pas ça!
A – Non.
C – En Europe non! [*Ridacchia*]
A – Je dois... qu'est-ce qu'elles sont alors?
C – Les amibes sont des vers intestinaux...
A – Ah!
C – ...qui dérangent beaucoup les gens de l'Afrique.
A – Oui, oui, j'ai compris alors.
C – Quant à vous, vous avez déjà passé ce stade là! En Europe on ne connaît pas ça?
A – Non, mais il y a les enfants qui les prennent même en Europe parce que peut-être ils mangent la terre...
C – Oui, la terre, mais est-ce que c'est partout qu'on trouve la terre là-bas?
A – Non, bon, pas partout. C'est pas très répandu.
C – Ce n'est pas. C'est ça!
A – Et alors c'est quel le rapport entre les amibes et le maïs?
C – Bon, parce que souvent que vous aviez mangé la pâte de la maïs, ça dérange beaucoup dans le ventre.
A – Ah!
C – Après tu peux faire une diarrhée...
A – Ah! J'ai compris!
C – Oui, c'est ça. Parce qu'on est pas habitués à ça. C'est peut-être quand le manioc a un grand échec ici, on a commencé à consommer la pâte du maïs.
A – Ah, j'ai compris.
C – Et donc ce n'est pas leur habitude de le consommer.
A – Ah, haha.
C – Oui, c'est ça.
A – Et c'est depuis combien d'années qu'on consomme les pâtes de maïs?
C – Uhm... Maintenant cinq ans.
A – Cinq ans. C'est pas beaucoup.
C – Ce n'est pas beaucoup.
A – Et on le consomme alors quand il n'y a pas le manioc?
C – Oui, on le consomme, non. On est en train maintenant de mélanger, parce que si on a, on vient d'acheter une mesure de manioc, on achète aussi une petite, un verre de la farine de maïs. Après on mélange pour que on va voir si la situation va s'améliorer dans la famille.
A – Oui.
C – C'est ça le problème.

A – Mais le maïs c'est... il coûte moins que le manioc?
C – Oui, le maïs c'est... non non non.
A – Non?
C – C'est le maïs qui coûte cher par rapport au manioc.
A – Ah, il coûte de, il coûte plus alors!
C – Oui, c'est ça.
A – Et ici les maniocs sont bien ou ils ont les maladies?
C – Non, il y a des maladies.
A – Il y en a alors.
C – Oui, beaucoup beaucoup beaucoup.
A – Uh là...! [Per esprimere dispiacere]
C – Beaucoup de maladies.
A – C'est dommage. Et dans le village il y a les, les bananeraies?
C – Oui.
A – Il y en a encore?
C – Chez moi il y en a. On les prépare... Je suis parmi les... quelques uns qui cultivent beaucoup les...
A – Ah,ok. C'est bien.
C – Je ne fais que, bon, je travaille... j'ai l'emploi de l'état mais je ne travaille pas souvent. Je ne me rends pas souvent au bureau.
A – Ah, vous avez un travail de l'état, alors?
C – Oui.
A – C'est lequel?
C – Je suis le chef de secteur du service du tourisme et hôtellerie.
A – Ah! Du service du tourisme au?
C – Hôtellerie.
A – Hôtellerie c'est?
C – Les hôtels...
A – Ah, j'ai compris!
C – Oui, c'est ça.
A – Ah voilà!
C – Quand vous arrivez moi je demande une chambre et je dis: «Bon, hébergez-là...»
A – Oui!
C – C'est comme ça. Ça une fois payait.
A – Oui. Mais alors vous n'allez pas beaucoup au bureau et vous venez ici dans les champs?
C – Bon, c'est ça, c'est... plus rentable par rapport au service.
A – Ah. Et après, c'est vous, c'est toujours vous qui vendez les choses au marché ou... Les choses que vous cultivez.
C – Non, non, je ne vends pas, c'est à consommer, ou bien on vient acheter là au moulin en gros, en gros et après je fais...
A – Et combien d'heures vous travaillez sur les champs? Par jour.
C – Bon, moi je travaille par jour... je quitte la maison à cinq heures.
[Inspirò sonoramente per trasmettere stupore]
C – Bon, je travaille à onze heures, tout juste et je pars manger.
A – Ok.
C – Je fais un repos d'une heure du temps et après je rentre ici.
A – Ah, même dans l'après-midi?
C – Maintenant, jusque maintenant à 18 heures.
A – C'est beaucoup, vraiment.
C – C'est beaucoup de temps.
A – Vraiment. Et chaque personne ici a son champ ou vous les partagez?
C – Bon, chaque personne a son champ.
A – Ok.
C – Comme Bara Bara a son champ...
A – Oui. Et vous le... ehm, qui vous a donné le champ? C'est, vous l'avez acheté...?
C – On n'a pas acheté, ça a été donné par le *Mwami*.
A – Ah.
C – Ce qui est un possesseur de deux ou trois, on donne aux autres. C'est comme ça.
A – Ah, c'est le *Mwami* alors que vous... Et vous, qu'est-ce que vous lui donnez, alors?
C – Bon, rien du tout, on a pas, on a rien à donner.
A – Vous ne donnez pas de l'argent par année pour le champ?

C – Non, non non.
A – Alors c'est différent ici de... d'autres villages.
C – Oui, d'autres villages.
A – Il ne demande rien?

[Un altro lavoratore si avvicina a Chishugi Pascal per dirgli qualcosa e capisco che si riferisce al lavoro che stanno svolgendo. Forse lo sta prendendo in giro perché, invece di lavorare, si è fermato a parlare con me. Anche l'altro si ferma lì con noi e si riposa mentre noi ci salutiamo]

A – Oui, en fait, je suis en train de vous déranger. Alors merci pour la, pour la... pour m'avoir raconté.
C – Oui! Pour la conversation!
A – Merci, conversation!
C – Eh, he! Les information...
A – Merci! Mais votre nom est?
C – C'est Chishugi Pascal.
A – Chishugi Pascal. Plaisir de vous connaître, alors.
C – Merci!
A – Pardon!

[...]

[Ridiamo insieme. Poi C si rimette a lavorare un po' più avanti, mentre M. Bara Bara Kalihira resta lì accanto a me]

2. Conversazione con Bara Bara Kalihira

[...]

Angela – Et vous habitez ici à Nyangezi alors?
Bara Bara Kalihira – J'habite à Nyangezi, tout juste derrière la montagne là-bas! [Mi indica una direzione tra le colline]
A – Ah!
B – Vous voyez la maison ici? Vous voyez la montagne qui, qui... la montagne de l'autre côté?
A – Oui!
B – Bon, c'est juste au bas de cette montagne là.
A – Vraiment?
B – Aussi limitrophe du groupement Lurhala et Kamisimbi.
A – Ah, ok! Mais alors là c'est, Nyangezi c'est par là alors? [Indico anch'io verso la sua direzione]
B – Non, c'est, tout ce qu'on voit là bas c'est Nyangezi! C'est Nyangezi.
A – Ok! Et vous venez ici comment?
B – Bon, je fais, j'ai j'ai, j'ai, je fais chaque fois une heure de temps et demie en arrivant ici, puisque je passe souvent dans les raccourcis.
A – C'est quoi les raccourcis?
B – Donc, le chemin le plus court.
A – Ah.
B – Je ne dois pas suivre la route mais je dois suivre un chemin qui est très court.
A – Ah, vous passez pour le bois alors?
B – Oui, dans les marais, dans le bois, ainsi de suite.
A – Et vous venez à pied?
B – Je viens toujours à pied.
A – Une heure et demie?
B – Dans une heure et demie.
A – Chaque jour?
B – Je suis le vulgarisateur d'ici.
A – Ah, vous êtes le vulgarisateur.
B – Oui.
A – Ah, voilà, et donc vous venez ici chaque jour?
B – Chaque jour.
A – Wow! Et combien d'heures vous restez ici?
B – Pendant combien d'heures?

A – Aha.

B – Bon, moi je n'ai pas d'heures puisque, vous voyez, je suis même chargé de surveiller les pépinières. Je peux même débiter l'arrosage à quinze heures pour partir à 17 heures.

A – Vraiment. Et à quelle heure vous partez le matin?

B – Le matin, bon, le matin peut-être je peux quitter la maison vers 8 heures, après avoir fait quelque, un petit travail là-bas...

A – À la maison?

B – À la maison.

A – Vous avez des champs aussi, à la maison?

B – Oui! J'ai des champs à la maison.

A – Et qu'est-ce que vous cultivez là?

B – Bon, je suis spécialisé dans la culture de choux, surtout.

A – Choux.

B – Choux.

A – Mhm! Ils sont bons!

B – Et aubergines.

A – Et alors vous les cultivez aussi à la maison?

B – Bon, c'est là où je le fais.

A – Ah, c'est là!

B – Donc je suis spécialisé dans ces travaux de cultures maraichères.

A – Oui.

B – Aha.

A – Donc vous avez, il y a des marais même...?

B – Il y a des marais, des grands marais, des grands marais comme celui-ci.

A – Donc vous avez pas des champs ici, vous en avez...?

B – Non, je n'ai pas des champs ici. J'ai des champs seulement de riz ici. Mais mes champs sont là-bas.

A – Ah! Ah, j'ai compris. Et vous avez aussi une bananeraie?

B – J'ai une grande bananeraie, oui.

A – Alors ici, c'est vrai que chaque maison doit avoir un...

B – Une bananeraie, une bananeraie. Et un champ de reboisement aussi.

A – Et un champ de reboisement.

B – D'arbres. Chaque ménage.

A – Chaque ménage.

B – Oui.

A – Et ça c'est dans la tradition?

B – C'est, bon, ce n'est pas dans la tradition, mais dans la tradition c'est la bananeraie.

A – Ah.

B – Mais, pour les champs d'arbres c'est à partir peut-être du *Comité Anti-Bwaki*, qui nous a appris comment cultiver les arbres, à partir de 2000.

A – Oui.

B – Aha.

A – Parce que avant il ne se faisait pas?

B – Avant on ne savait pas même l'importance des arbres.

A – Vraiment?

B – Non, on ne savait pas.

A – Mais c'est bizarre parce que, je crois, vous avez beaucoup d'arbres...

B – Ce sont seulement les blancs qui avaient des champs d'arbres ici.

A – Ah...

B – Et les plantations laissées par les blancs après l'indépendance. Ce sont seulement dans ces champs qu'on trouvait des arbres.

A – Vraiment?

B – Mais avec la sensibilisation du *Comité Anti-Bwaki* qu'ils nous appris comment aménager des pépinières, comment planter les arbres et l'importance de ces arbres, les gens ont compris et ont commencé à planter.

A – Mais, dis-moi: par exemple, dans la tradition vous ne faites pas des médicaments avec les arbres, par exemple...?

B – Bon, ce sont avec des feuilles, mais pas avec les arbres.

A – Ah non?

B – Puisque ici il n'y avait que seulement des eucalyptus, avec la tradition. Et les eucalyptus étaient, étaient amenés ici par les blancs.

A – Ah, vraiment? Avant il n'y avait pas de...?

B – Donc les feuilles, ont travaillaient les médicaments indigènes avec seulement les feuilles! Les feuilles.

A – Ah, c'est comme ça!

B – C'est comme ça, oui.

A – Et, et la bananeraie, pourquoi c'est important pour vous?

B – Eh!

[Rido, ride anche lui, e sospira come a dire «è una storia lunga»]

B – Ça c'est l'économie du Bushi!

A – C'est l'économie du Bushi.

B – C'est l'économie du Bushi. Puisque normalement ici, qu'est-ce qu'on mangeait ici? On mangeait seulement la pâte, la pâte de manioc, n'est-ce pas ça?

A – *Obuntu*.

B – *Buntu*.

A – *Buntu*.

B – Alors, ce qui, ehm, son complément était seulement la banane. Puisque avec la banane, c'est la banane qui faisait grandir l'enfant.

A – Ah, oui.

B – Oui. Vous faisiez de la bouillie avec cette banane et l'enfant grandit.

A – Oui.

B – Et même nos ancêtres aussi, nos parents, nos grands-parents, eux utilisaient la banane, puisqu'ils avaient du lait! Puisqu'ici il y avait de l'élevage. Oui, il y avait du lait. Et avec ce lait on ne pouvait pas avoir faim. Puisque on entraînait dans la bananeraie, on coupe une banane, on la grille, après l'avoir grillée on amène une vase de lait, on mange avec ça et c'est très bon!

A – Et on a beaucoup d'énergie.

B – Et on a beaucoup d'énergie.

A – Ah, tu vois.

B – C'est ça.

A – C'est ça, oui.

B – Aha. Aha.

A – J'ai compris. Et avec la banane qu'est-ce qu'on fait aussi?

B – Pour le moment? Pour le moment?

A – Mhm.

B – Pour le moment la banane est utilisée, c'est qu'on fait avec c'est la vente.

A – La vente.

B – La vente. Avec cette vente on a des moyens. C'est la seule ressource d'ici. La principale ressource.

A – Oui. Oui, oui, oui.

B – Elle a de l'argent. Et avec cet argent on peut faire scolariser les enfants, on peut s'acheter des habits, les souliers, les tricots... ainsi de suite.

A – Oui, j'ai compris.

B – Et avec cette banane qu'on a vendu, l'utilisation principale c'est la fabrication de la bière *kasiksi*.

A – Ah! En fait le *kasiksi* c'est très bons! Je l'ai goûté, c'est vraiment bon.

B – Le *kasiksi*, c'est notre boisson locale. Puisque nous n'avons pas l'argent pour se procurer l'argent, l'argent... la boisson industrielle.

A – Oui. Et alors vous le faites dans la maison. Mais c'est mieux ça.

B – C'est mieux oui.

A – Ou pas? Mais c'est vous, vous le faites à la maison le *kasiksi*?

B – Oui.

A – Vous ou votre femme?

B – Oui, moi aussi je fais du *kasiksi*.

A – Ah, les deux alors.

B – Je fais du *kasiksi* chez moi. C'est ma femme qui le fait.

A – Vraiment?

B – Et elle le vend. D'ailleurs elle à brassé avant-hier et elle transvasera aujourd'hui.

A – Ah, vraiment! [Entusiasta]

B – Et quand je quitterai ici j'irai boire du *kasiksi*.

A – Ah, fantastique.

[Lui scoppia a ridere, di una risata soddisfatta. Rido anche io con lui]

A – Et les femmes le boivent?

B – Oui oui! Les femmes prennent du *kasiksi*! D'ailleurs ce sont elles qui commencent à prendre beaucoup plus que nous! [Lo dice esclamando e ridendo allo stesso tempo, divertito. Io rido]

A – Parce qu'elles le font alors! Et elles le goûtent!

B – Ouais, ouais!

[Arriva una donna e ci interrompe, rivolgendosi a M. Bara Bara. Ancora una volta, mi rendo conto che lei lo sta rimproverando bonariamente perché non sta più lavorando per parlare con me. Ridiamo tutti e tre, lo ringrazio e poi io proseguo lungo il canale che stanno scavando]

3. Conversazione con Zyalirwa Ildfonse Mukondo

[Procedo seguendo gli scavi del canale di irrigazione e mi fermo a parlare con un altro agricoltore, Zyalirwa Ildfonse Mukondo]

[...]

Angela – Mais les champs maintenant ils sont une source importante pour vous, ou pas?

Zyalirwa Ildfonse – C'est très important, oui.

A – Et avant vous cultiviez la terre?

Z – Oui, avant nos ancêtres, les parrains, ce sont eux qui ont créé ça. Ils nous ont laissé la terre, chacun a son lopin pour cultiver.

A – Oui. Ils vous ont aussi enseigné le travail?

Z – Oui, c'est ça. Mais on a des enfants maintenant qui ne voient pas très loin. Bon, j'ai un fils qui est licencié mais il ne voit pas très loin.

A – Il ne veut pas travailler dans les champs?

Z – Non, il ne veut pas travailler. Tous mes enfants ne travaillent pas!

A – Et il est licencié en quoi?

Z – Uhm... Il est licencié en gestion des entreprises, et licencié encore en santé publique.

A – Oh, wow. Mais il ne travaille pas.

Z – Il ne travaille pas. Où est-ce qu'il peut trouver l'emploi?

A – Et il ne veut pas travailler dans les champs, comme vous?

Z – Bon... C'est très malheureux de travailler dans les champs. Il est licencié comme moi!

A – C'est dommage.

Z – C'est dommage!

A – Mhm.

Z – La houe est très importante par rapport au travail de... de prendre un stylo, rester comme ça dans des bureaux !

A – Oui. C'est vrai ça.... La terre, c'est importante.

Z – C'est très importante, oui. C'est ce que Dieu, quand il a créé la terre, il n'a pas prévu le bureau! Il a prévu aller travailler, travaillez la terre et vous en aurez à manger, et tout ça.

A – Oui.

Z – On savait pas qu'on va créer le bureau!

A – Oui.

Z – Hein, c'est ça.

A – Mais, il y a des proverbes en mashi sur la terre?

Z – Uhm, sur la terre?

A – Mhm.

Z – Oui, il y a des proverbes, donc, la terre... bon... donc, la houe, donc en mashi, *enfukaiedi fukanda*, donc: «quand tu prends la houe, quand tu travailles la terre, tu en auras à manger». Beaucoup de choses là!

A – Oui.

Z – He! Tu ne peux pas envisager quelque chose quand tu as fait, quand tu as travaillé.

Conversazione con Merci Zigabe del 2 ottobre 2017, Cirunga

Trascrizione del dialogo con con Merci, figlio di *papa* Zigabe, e con una signora di Cirunga che sta mettendo a maturare le sue banane da *kasiksi* sotto la terra, nel bananeto

Durata: 00:20:31

Formato: 1 file audio ADTS (.aac)

Supporto: telefono cellulare

Contesto: io e Merci, di ritorno dal pascolo delle capre, camminiamo in villaggio lungo i sentieri che costeggiano case e bananeti. Ci imbattiamo nella pratica tradizionale di maturazione delle banane, nel bananeto di una signora del villaggio. Ci fermiamo a conversare con lei e Merci mi spiega che cosa sta facendo.

Lingue: francese e mashi

Data: 02/10/2017

Merci – Comme nous sommes dans la saison des pluies, pour le feu, ils doivent allumer le feu là, ils doivent allumer le feu, et après l’avoir allumé, donc, le feu va s’éteindre. Vous voyez ça? Après ils mettent les bananes dedans. Après les avoir mises, ils y mettent des herbes sèches. Après ça ils mettent aussi des tiges de bananes comme ça. Et ils mettent encore du sol dessus. C’est tout, comme ça, et dans quatre jours la banane est mure!

Angela – Et donc on les laisse sous la terre et les feuilles et les bananes sont muries.

M – C’est ça, dans quatre jours!

A – Ah! Et on ne les met pas sur le... sur le feu de la cuisine il y a un étalage...

M – Voilà, vous voyez, les bananes sont différentes. Il y a des bananes qui sont prévues à être conservées comme ça. Donc... quelles bananes... [Cercando nel bananeto una varietà di banana da esempio] Ici il n’y en a pas... Il y a celles qu’on appelle *muzungu a mujocho*.

A – Ah, vraiment! [Scherzando] Ce sont mes bananes alors!

[Ridiamo]

M – Ce sont tes bananes.

[...]

M – [Mostrandomi un’altra varietà di banano] Ça c’est traditionnelle, ça c’est d’ici chez nous.

A – Elle s’appelle comment?

M – Bon, je ne sais pas comment je vais vous le dire!

A – Ok, ok.

M – Vous voyez ça? Celui-ci, on ne peut pas l’étaler dans la cuisine. Ça. Mais celui-ci on peut l’étaler si c’est mure, si c’est mature on peut l’étaler dans la cuisine et ça va murir avec la chaleur. Mais comme celui-ci n’est pas de la sorte, on le met maintenant ici. Ici on est... Donc, son objectif c’est faire la transformation et arriver à avoir une boisson traditionnelle qu’on appelle *kasiksi*.

A – Oui. Et alors le *kasiksi* on le prépare avec ça? [Indicando il casco di banane a terra, che sarà introdotto nella buca a maturare]

M – Oui, on le prépare avec tout ça.

A – Ah, il y a différentes variétés qu’on peut mélanger?

M – On peut mélanger toutes les bananes.

[...]

A – Alors, ça est importé et ça c’est autochtone?

M – Oui.

A – Mais il n’y a pas seulement une variété qui est autochtone, il y en a beaucoup?

M – Il y en a beaucoup, il y a ça... Il y a aussi les bananes qui servent à transformer les frites. Vous voyez les frites de bananes? Vous savez comment on plante ça, comment on sème ça?

A – Non.

M – Pour semer ça on prend la machette... on enlève ça avec des racines... Maintenant on creuse comme ça... On creuse un trou comme ça...

A – Ah, c'est très rapide!

M – Oui, c'est rapide, ce n'est pas fatigant.

A – Mais alors cette partie de la plante, c'est comme s'il y avait une plante principale et après une autre plus petite, non?

M – Vous savez que celui-ci, il y a la tige principale qui est dedans. Ça se reproduit comment? Au fur et à mesure qu'il grandit, il fait sortir ça [indicando il pollone più piccolo della pianta]. À la longue, si celui-ci est comme celui-ci, vous voyez ça? On va, après quelque semaine, on va enlever celui-ci, et après quelque semaine encore on enlève ça, jusqu'à que ça devient mature.

A – Oui, mais je dis. Pour planter, alors, on a un grand bananier et on veut semer un autre bananier. Il faut que le grand bananier pousse un autre plus petit?

M – On peut même enlever ça [toccando con il machete un fusto molto grosso] et aller le planter de l'autre côté!

A – Où on veut. Et on peut même enlever ça [indicando un pollone] et le planter?

M – Et le planter, oui, et ça va pousser.

A – Ok. Parce que si on les tient toutes, tous les 4 ici [intendendo le 4 piante che crescono dallo stesso gambo], elles ne se compliquent pas avec les racines?

M – Mais les racines sont compliquées, elles sont confondues comme ça. Même si vous coupez, le bananier n'a pas une racine principale, ça reste toujours comme ça.

A – Et cette maladie moi j'étais trop étonnée avec ça, c'est combien d'années qu'elle est arrivée?

M – Ça fait effectivement deux ans. Deux ou trois ans.

A – C'est pas beaucoup!

M – Non, ce n'est pas beaucoup.

A – Et avant alors c'était pleins de bananiers ici?

M – Oui! Avant c'était trop de... il y avait trop de bananiers! Oh, trop de bananiers encore! Je peux vous montrer un bananier qui est attaqué par cette maladie.

A – Mais on n'a pas pu limiter la maladie?

M – Il n'y a pas de moyens pour limiter la maladie! Et surtout que on va laisser disparaître les bananiers et introduire la variation des semences.

A – Ok, donc tu dis, ce n'est pas mal de faire ça?

M – Ce n'est pas mal de faire ça.

A – Ce n'est pas triste sans les bananeraies dans les villages?

M – Vous savez, les bananeraies, c'est une production qui était vaincue. Elle l'est déjà. Ça servait à scolariser les enfants. Vous savez pourquoi on dit ça? Si tu as produit plus de quatre, cinq comme ça, tu as autant de francs, 5000 francs, 15000 francs, ça va te servir pour faire scolariser les enfants.

A – Oui, voilà, c'est ça que je dis. Ce n'est pas une catastrophe pour le village?

M – C'était un accident. C'est une maladie qui a de plus en plus aggravé la pauvreté et la famine. Vous voyez, toutes ces parcelles ici étaient pleines de bananiers.

A – Et maintenant c'est vide.

M – C'est vide comme ça.

A – Et écoute, quand il y avait beaucoup de bananiers, à l'intérieur, dans les parties entre un bananier et l'autre, on semait aussi d'autres choses ou c'était que de bananiers?

M – Ce qu'on faisait pour quelques uns. Il y a des gens qui voudraient faire ce que tu parles, donc semer d'autres semences, confondre des bananiers avec d'autres semences. Il y a des gens qui voudraient faire des activités pareilles. Alors, comme les bananeraies étaient vraiment trop, il y a des gens qui coupaient certaines, ils les coupent pour avoir une place où ils peuvent soit mettre manioc, patates douces...

A – Alors on le faisait.

M – On le faisait! Vous voyez que maintenant sont d'autres plantes qui dominent, vu que le bananier c'est comme perdu. Voilà celle qui est attaquée de la maladie. Vous voyez que les feuilles sont sèches?

A – Oui.

M – Elle est maintenant attaquée de cette maladie. Si vous la coupez, venez, on la coupe et vous allez voir.

A – On peut la couper?

M – C'est déjà attaquée, on peut la couper! Il n'y aura pas de problèmes.

A – Parce qu'en fait ils m'avaient montré que la tige devient pourrie, comme pourri.

M – C'est ça. Vous allez voir qu'il y a quelque chose qui va venir dedans. [Taglia il fusto del banano e mi fa vedere l'interno ingiallito] Vous voyez que ce n'est plus blanc comme d'habitude. Ça va être jaune. Si vous passez ici demain, vous allez voir que ça devient jaunâtre comme ça. Ça va produire de graisse jaune comme ça. Ici, la machette est contaminée.

A – Eh, voilà, il faut la désinfecter, non?

M – On va la désinfecter.

A – Donc il y avait des moyens pour...

M – Pour éradiquer ça? Les moyens n'étaient pas si efficaces. Il y avait les moyens, mais c'était fatiguant. Donc, on exigeait, si on coupait, comme je viens de couper ce bananier avec cette machette, il ne faut plus que je l'utilise pour un autre bananier. Si non je le contamine. Mais vous voyez qu'il faudrait acheter tant de machettes! À chaque bananier il faut acheter la machette!

A – Non, ou bien avec le feu, avec le feu on peut la désinfecter.

M – Bon, désinfecter à chaque instant, tu es dans la bananeraie... C'est fatiguant. C'est pour ça que je dis que les moyens n'étaient pas efficaces.

A – Oui.

M – C'était fatiguant. Alors on a laissé. Les bananeraies commencent à finir comme ça, commencent à disparaître comme ça. Bon, on s'en fou, on va marcher avec ce qui reste.

A – [Rido] Et peut-être après on peut replanter, non?

M – Bon, on ne sait pas les mesures qui sont prises.

A – Mais les paysages du village ont beaucoup changés, alors...

M – Il a changé, il a changé. Avant on voyait vraiment que l'endroit était très beau, en quelque sorte! Vous voyiez des bananeraies, il y a de gens qui prenaient des photos dans les bananeraies comme ça, c'est très très beau. Mais malheureusement c'est disparu. Alors, on laisse comme ça. On laisse tomber.

A – Oui.

M – C'est comme ça.

A – Et la maman maintenant est en train de récolter des feuilles, ce sont toujours pour le feu? Non, elles sont feuilles fraîches.

M – Il y a des feuilles fraîches. Alors, comme il y a les feuilles qui vont servir à allumer, il y aura des feuilles qui sont comme ça, qui sont encore un peu... comment je vais dire...

A – Vertes?

M – Vertes, comme ça, oui, il y aura encore des feuilles vertes comme ça pour couvrir, pour que cette chaleur ne sorte.

A – Ah, ok, ok, j'ai compris. Alors, quand le feu s'est éteint, on y met les bananes dedans et on couvre avec les feuilles et la terre.

M – On va faire ça. On va faire ça. On va mettre des bananes ici, dedans, on va mettre des bananes. Après avoir mis des bananes, on va couvrir. On va couvrir avec ces feuilles là, les feuilles vertes. On va laisser une petite place ici, ici à la porte. Cette petite place, c'est là où on va allumer le feu. Et après avoir allumé le feu ici, vous voyez qu'on a déjà couvert le reste de la partie ici. C'est déjà couvert, ce que le feu ne va pas arriver ici. Après avoir allumé le feu ici, vous voyez que ça ne va pas entrer dedans, donc ça ne va pas gêner les bananes. La chaleur ici, maintenant, on va prendre je dirais des feuilles comme ça et on va repousser la chaleur dedans.

A – Ah, donc il faut garder le feu!

M – C'est ça, et repousser la chaleur dedans. Après l'avoir refoulée dedans, on va étaler maintenant des tiges de bananier, on va les étaler comme ça, et puis on y met maintenant le sol dessus. Et on laisse quatre jours. On revient pour regarder et ça devient mure.

A – Et ça a un nom en *mashi*, de faire cette chose?

M – Ça se dit en *mashi kurhalika*.

A – *Kurhalika*. Et qu'est-ce que ça veut dire alors?

M – Bon, je n'ai pas un nom particulier en français, mais c'est maintenant le processus de la conservation, de la récolte jusqu'à la consommation, donc le murissement de ces bananes.

A – Donc *kurhalika* c'est de récolter les bananes, de les mettre dans le...

M – Dedans... Bon, il y a... il y a... il y a des affaires qui ne se trouve pas en France [per dire che è difficile tradurre il termine dal *mashi al francese*]. Ce qui ne se trouve pas en France peut ne pas avoir nécessairement un nom technique en français.

A – Oui, en fait, mais tu peux l'expliquer avec tes mots.

M – Oui, c'est ça, je l'ai expliqué.

A – Oui, donc c'est *kurhalika*. Merci, *koko*.

[Riprendiamo a camminare e spengo il registratore]

MATERIALI

Trascrizione delle parole in mashi contenute nel disegno di papa Makura Mugisho Paul

La traduzione in francese è di *papa* Xavier Civava, amico e animatore del CAB, inviatami tramite messaggio il 01/04/2021. La traduzione in italiano è mia.

Mwaka muhyahya gwa 2017-2018: Bonne fin d'année 2017 et heureuse année 2018 (Buona fine d'anno 2017 e felice anno 2018);

Muhanga: Bananier (Banano);

Irhunda ly'Omushi Nkafu Esheba: La fierté d'un Mushi c'est quand il dispose de cette vache qu'on donne comme dote pour avoir une femme (La fierezza di un Mushi sta nel disporre di questa mucca, che viene data in dote per sposare una donna);

Nfuka: Houe (Zappa);

Luhero / Mahero: Lieu de prière et d'offrandes aux ancêtres (Luogo di preghiera e offerta agli antenati);

Itumu: Flèche / Lance (Freccia / Lancia);

Mugushu: Machette (Machete);

Mwaka mwinja gwa Murhula yo nyumpa yawe: Bonne année de paix, c'est ça ce que je souhaite à ta maisonnée (Buon anno di pace, è ciò che auguro a te e alla tua famiglia);

Iragi cirondo: Bonne chance (Buona fortuna);

Mulame: Heureuse vie (Felice vita);

Nyamuzinda wa Bashakuluza ebe mpenzi: Que le Dieu de nos arrières grand-pères soit le bouclier (Che Nyamuzinda, Dio dei nostri avi, sia come uno scudo);

Enama Zigashane: Que vivent à jamais les mannes des ancêtres (Che le manne degli antenati vivano per sempre).

Fasi di costruzione di una musongya e terminologia mashi relativa alle tecniche di architettura nativa

Il testo che segue consiste nella mia traduzione e parziale rielaborazione di un brano contenuto in *Essai de monographie des Bashi* di Pierre Colle (1971:21).

Dissodare e livellare il terreno (*kukolola*).

Tracciare un canaletto circolare (*kutwa chiliba*) corrispondente alla circonferenza dell'abitazione, profondo 15-20 cm. Il cerchio si ottiene ruotando una corda legata ad un palo piantato al centro.

Piantare a terra dei pali solidi e resistenti (*ya kuboko*), alti circa 1,5 metri e distanziati di 20-30 cm l'uno dall'altro.

Tra questi, piantare dei pali più flessibili e sottili, lunghi da 3 a 4 metri, a seconda della larghezza della *musongya* (*lulengamishi*), che vengono uniti in cima (*bushafu*).

Questa doppia travatura costituisce la struttura portante della capanna.

Sulla struttura di legno, fissare trasversalmente (in senso parallelo al terreno) fasci di canne comuni essiccate per riempire gli spazi vuoti e costruire l'intelaiatura delle pareti.

La fitta rete di arbusti alle pareti è fissata con corde ottenute di solito da corteccia essiccata di banana, oppure da gramigna, liane o pianta di papiro.

L'intelaiatura così ottenuta è ricoperta di paglia, costituita da erba essiccata (*nshadu*), erba di palude (*lushaha*), graminacee allugate (*mishushu*). Prima si riveste tutta l'ossatura in legno e arbusti con fasci d'erba. Poi si effettua una seconda copertura, ottenuta applicando strati di erba assemblati a terra, procedendo per gradini, dalla cima al fondo della struttura. Le balle di erba sono fissate all'intelaiatura utilizzando una corda legata ad un grosso ago in legno. Una persona all'esterno della capanna infila la corda all'interno, facendola scomparire sotto gli strati di paglia. L'ago è ricevuto da una persona posta all'interno, che ripete l'operazione passando la corda all'esterno, e così via. L'operazione di fissaggio della paglia ai pali di legno assomiglia molto all'atto di cucire un tessuto dall'interno verso l'interno.

Infilare sulla cima un piccolo bastone appuntito (*cishoho*). Metterci un cappuccio, una copertura d'erba (*chihuniko*), un piccolo fascio erbaceo solidamente legato assieme e fissato alla punta di legno. Operazione detta *kushwinja*. Per sostenere questa piccola cupola appuntita, all'interno viene fissato un palo centrale abbastanza grosso (*burhungiri*), assieme ad altri bastoni (*mirhi*), facendo attenzione che questi si saldino al *legendambeba*, una sorta di lunga spirale tubolare che ricalca la circonferenza della struttura, ma è posta in alto, parallela al terreno. Attorno a questo grosso tubo fatto di canne intrecciate e fissate con corde che si attorcigliano a spirale, vengono fissati i rami che reggono la struttura superiore, una sorta di tetto spiovente. Un tubo simile si trova a circa 30 cm da terra, un altro è posto più in alto e procede a spirale fino alla cima interna.

Come ultima cosa, viene fabbricata la porta. All'apertura riservata all'ingresso vengono piantati due pali per parte, distanziati l'uno dall'altro di 6-7 cm. Questo vuoto è riempito con bastoncini più sottili. La struttura costituisce il telaio e il controtelaio montante della porta. Un altro palo viene posto a terra, perpendicolare ai quattro pali verticali, e funge da soglia (*nguliro*). A partire da questi pali, viene intrecciata su ogni lato una parete che va verso l'interno, fatta di canne comuni (*mililanga*), profonda circa un metro. La parete di destra si allunga di circa mezzo metro, formando un angolo sulla destra (*murhale*), e crea un graticcio di canne che forma dei ripiani: quello costituirà il deposito per gli utensili (*chirhebo*).

Per proteggere l'entrata dalla pioggia, dei piccoli pali spioventi vengono fissati sul telaio, al di sopra del varco. Ricoperti d'erba e pendenti verso il basso, realizzano una piccola tettoia (*lubandamishi*).

La porta vera e propria (*olumvi*) si costruisce fissando una fila di assicelle o di canne su due traverse. Questa viene poi messa al di sopra della soglia e sorretta da due montanti laterali.

GLOSSARIO DEI TERMINI IN LINGUA MASHI¹¹⁹

Akagana – Cento.

Asinge – Buongiorno, formula di saluto quando ci si incontra.

Banyamocha (*sing. Munyamocha*) – Principi appartenenti alla famiglia reale del *Mwami*. *Lett.*: «Coloro che grigliano la carne».

Banyamubira (*sing. Munyamubira*) – Operatori funerari incaricati della pratica di sepoltura del *Mwami*. *Lett.*: «Coloro che portano rimpianto, dolore».

Barhambo – Capi e vicecapi tradizionali che rappresentano localmente il *Mwami*.

Bashakuluza – Antenati.

Bazimu (*sing. Muzimu*) – Spiriti dei defunti.

Bibingu – Canna comune, pianta utilizzata per la costruzione dei recinti esterni dello spazio domestico, per le pareti interne e per il foraggio degli animali.

Bigukulu – Favo.

Bihari – Euforbia, pianta utilizzata per la costruzione dei recinti esterni dello spazio domestico.

Bijondo – Pani di terra mescolata a paglia e acqua.

Birere – Corteccia di banano o corda fabbricata intrecciando le scorze di banano.

Birhende – Scarti prodotti dalla preparazione del *kasiksi*. Si tratta della polpa delle banane mista alla paglia utilizzata per spremere il succo. Secondo la tradizione popolare, questi scarti sono molto energetici e fanno bene soprattutto alle donne incinte.

Bishakulu – Mortaio fabbricato in legno di ficus, dove si pestano alcuni alimenti (tra cui, molto comune, le foglie di manioca e le arachidi per preparare il *sombe*).

Buchi – Miele.

Bufumu – Rimedio, medicina, cura.

Bukere – Erba di savana che, una volta ben essiccata, diventa simile a fieno e viene utilizzata per diversi scopi: la spremitura e il filtraggio del succo di banana durante la preparazione del *kasiksi*, la costruzione del tetto e della copertura esterna delle case tradizionali, la composizione di materassi per dormire, la pavimentazione interna delle case tradizionali.

Buligaliga – *Fufu* preparato con farina di banane essiccate.

¹¹⁹ La redazione del glossario, la trascrizione dei termini in lingua mashi e la descrizione dei significati sono mie. La terminologia trascritta deriva dalle conversazioni con i miei interlocutori durante la ricerca, a cui chiedevo di illustrare il significato delle parole che si presentavano in mashi durante le interviste e di aiutarmi a trascriverle nel diario di campo.

Bululi (o *ebululi*) – Spazio interno della casa tradizionale posizionato tra l'entrata e il focolare. Il *bululi* è tappezzato di *bukere* e accoglie i bambini e gli ospiti che entrano nella casa. Lo spazio è distinto da quello del focolare attraverso dei ceppi posti in orizzontale, dove solitamente siede il capofamiglia, o gli adulti più in generale.

Bwami – Regno, territorio su cui regna il *Mwami*.

Bwirhohye – Saggezza.

Byanzi (pl.) – Contenitori utilizzati per raccogliere il latte durante la mungitura delle vacche.

Chizizi – cerchio di canne intrecciate appoggiato in cima ai pali che formano la circonferenza di una casa, e che li collega alla base del tetto.

Cifukama – Impasto nutritivo ottenuto mescolando banana *mujocho* e fagioli. È tipico delle aree intorno a Katana e dell'isola di Idjwi.

Cigorhwa – *Erythrina*, pianta dai fiori rossi considerata sacra per i Bashi.

Ciiko – Fuoco domestico al centro della casa.

Cirhebo (pl. *Birhebo*) – Separé interno alla casa fatto in canne di pennisetto (*pennisetum*).

Cishakulo – Mortaio in legno di ficus.

Cogo – Recinzione domestica.

Ebusika (o *ebusîkâ*) – Spazio interno della casa tradizionale dove si cuociono i cibi. Corrisponde al fuoco di cucina (distinto dal secondo fuoco, quando questo è presente). È lo spazio domestico riservato alla madre. Può comprendere anche il letto della mamma.

Enshinda – Tomba.

Erunvi – Lato della capanna da cui si apre la porta, è il luogo dove si tengono utensili domestici e attrezzi del lavoro agricolo, come il mortaio e i pestelli, le zappe, le *calebasses* (fr.) di diverse misure e le tazze per la birra tradizionale.

Ihemba – Sorgo.

Irhuli – Abitazione tradizionale riservata agli animali, in particolare alle vacche allevate dalla famiglia. È anche il luogo in cui avviene la mungitura delle mucche, lo stoccaggio del latte e la preparazione del *mashanza*.

Irunga – Firmamento, cielo.

Ishungu – Diadema reale indossato durante il rituale di intronizzazione dal *Mwami* di Kabare.

Ishwa – Collina.

Itumu – Freccia.

Kabamba – Birra di banana con un grado alcolico più alto rispetto al *kasiksi*, perché lasciata fermentare più a lungo con il sorgo. Il nome deriva dalla località di Katana, dove questo tipo di birra è tipico.

Kabindi – Recipiente ottenuto da una zucca della famiglia delle *calebasses* (fr.).

Kalinzi – Contratto terriero tradizionale che prevede il diritto di usufrutto di un appezzamento di terra concesso dal *Mwami* o da un altro capo locale previa offerta in raccolto o in animali (oggi anche in denaro).

Kapangulo – Falcetto con manico lungo per arrivare in cima ai banani.

Kasiksi – Birra tradizionale di banana, ottenuta dal succo di banana fermentato con il sorgo.

Kisamunyu – Specie di banana utilizzata in cucina, che i Bashi consumano cotta.

Koko – Grazie.

Koko bwenene – Grazie mille.

Kubarata – Azione di formare l'orditura orizzontale che costituisce le pareti, realizzata con una serie ortogonale di elementi vegetali più sottili e flessibili, che si intrecciano ai pali verticali.

Kubonwa – Cerimonia tradizionale di presentazione dei nuovi ereditieri capifamiglia al cospetto del *Mwami*. Il rituale prevede un patto di fedeltà dei capifamiglia, che portano al *Mwami* un'offerta e condividono con lui la birra di banane fermentate.

Kudumba – *lett.* Andare a domandare. *Fig.* L'azione di recarsi presso un vicino che offre la birra tradizionale appena travasata o il cibo in occasione di qualche festeggiamento. Comprende l'azione di andare verso chi ha qualcosa da offrire, ma anche di condividere quello che c'è e rendere omaggio a chi lo offre.

Kugwika – Inserire i pali portanti della circonferenza di un'abitazione nei fori scavati nel terreno.

Kuhira omurhi omukarhi – Piantare il palo centrale di un'abitazione.

Kuhumba mina – Fare i buchi nel terreno per i pali portanti che costituiscono la circonferenza di una casa vegetale.

Kujira bijondo – mettere il fango alle pareti attraverso il tamponamento della gabbia strutturale in legno con *pani di terra*.

Kujira nzimbo – Assemblaggio della paglia per il tetto, già preparata a terra in fascine intrecciate.

Kuluka – Intrecciare. Azione dell'intreccio con fibre vegetali (per la costruzione di setacci, arnie tradizionali, corde).

Kunyolomugu – Intrecciare fibre vegetali con un buon senso estetico.

Kurhalika – Far maturare le banane da *kasiksi* mettendole in una buca sotto terra e accendendo un fuoco.

Kurhamba – Danzare.

Kurhamba akagana – Festa celebrata quando un allevatore raggiungeva le cento mucche. *Lett.* «danzare cento».

Kurhanya – Pentirsi, provare rimorso.

Kurherekera – lett. Adorare. Il culto degli spiriti e degli antenati.

Kutwa chiriba – Preparare il terreno per la costruzione di una casa vegetale.

Kuyocha – Grigliare.

Ilunga – Legame, congiunzione.

Larha – Papà, padre (utilizzato anche come forma di rispetto quando ci si rivolge a uomini più anziani).

Lugo – Spazio esterno alle case ma contenuto nella recinzione domestica. Si avvicina al concetto di corte.

Luhero – Luogo di preghiera degli antenati.

Lurhalo – Ripiano costruito in travi di legno posto sopra lo spazio del focolare. Esso viene utilizzato per stoccare materiali da seccare come il legno, per mettere le banane da cucina a maturare o per far fermentare più velocemente la birra tradizionale attraverso il calore.

Luso (o anche *choluso*, *okuluso*) – Entrata, soglia di casa.

Magunjo – Liquido ottenuto filtrando il latte cagliato e consumato come bevanda.

Mahemba – Sorgo.

Makamba – Moglie del *Mwami*.

Malunga – Molto in alto, oltre le mani.

Manvu – Bevanda, birra.

Mashanza – Latte cagliato, alimento tradizionale molto rinomato tra i Bashi.

Masíga (o *masigäa*) – Punto domestico focale, composto da tre pietre entro cui viene acceso il fuoco.

Maziba – Sorgenti di acqua calda considerate luoghi sacri.

Mbala – Campo coltivato ricavato dall'abbattimento di alberi da uno spazio di foresta attraverso la tecnica del taglia e brucia.

Mibeza – Legna da cucina. Si tratta di pezzi di legno molto sottili spaccati con l'ascia, che vengono messi a seccare sul ripiano sopra il focolare della cucina e utilizzati per fare fuoco.

Mifubo – Pali o tronchi d'albero dove si legano le corde a cui sono attaccate le mucche durante la notte, all'interno dell'abitazione tradizionale, nello spazio posto a sinistra dell'entrata.

Minja – Bene, utilizzato in risposta alla domanda "Myanzi michi?".

Mparany – Danza di vittoria.

Mubande – Cerimonia di fertilità e benedizione dei semi; rimedio naturale (esso viene consumato anche dal *Mwami* durante la cerimonia segreta del *Mubande*).

Mugabira – Toro reale, di proprietà del *Mwami*.

Mugashano – verme sacro che esce dal corpo del *Mwami* defunto per trasformarsi in leopardo.

Mugozi (*pl. Migozi*) – Corda in fibra vegetale (solitamente in corteccia di banano).

Mugushu – Machete.

Muhanga – Pianta di banano.

Muhangu – Porta d'entrata della casa.

Muhini (*pl. Mihini*) – Pestello da cucina per il mortaio.

Muhombo (*pl. Mihombo*) – Arnie tradizionali.

Mujimbi – Guaina presente attorno al grano di sorgo, che viene spesso utilizzata dai Bashi per la fermentazione della birra di banana al posto del grano vero e proprio, al fine di non sprecare la parte del cereale utilizzata come nutrimento.

Mujinji (*pl. Bajinji*) – depositario della tradizione e consiglieri del *Mwami*.

Mujocho – *gen.* Banana; *spec.* Specie di banana utilizzata per la fabbricazione della birra tradizionale. Le viene attribuita una linfa più amara rispetto ad altri tipi di banane.

Mukenzi – Contenitore a forma di piroga ottenuto da un tronco di ficus. È il recipiente dove la birra di banana viene tradizionalmente lasciata fermentare e poi travasata.

Mulozi (*pl. balozi*) – Stregone, persona che utilizza la magia nera.

Munene – abitazione tradizionale riservata al padre (inteso come capofamiglia).

Murhana (*pl. Barhana*) – Colui che si porta dentro rimpianto e dolore.

Murhi gwolwamba – Ceppo d'albero che separa il *bululi* dall'area del fuoco.

Musheba – Banana platano.

Musheba – Platano, consumato cotto.

Mushunga – Bevanda dissetante e nutriente ricavata dal sorgo.

Mutudu – Ficus.

Muyeye – Piccola quantità di birra locale che viene condivisa prima di iniziare a costruire una casa.

Muzirhu – Foresta.

Muziro (*pl. miziro*) – Tabù, divieti.

Mwa – Figlia di (seguito dal cognome del padre).

Mwami (*pl. bami*) – Capo politico tradizionale.

Mwamikazi – Regina-madre, la madre del *Mwami*.

Myanzi michi? – Formula di saluto per chiedere “Come stai?”.

Nana – Fiore maschile della pianta di banano.

Nanga – No.

Ndaha - Recipiente ottenuto da una zucca della famiglia delle *calebasses* (fr.).

Nechi – Sì.

Nfuka – Zappa.

Ngombe – Abitazione tradizionale di piccole dimensioni, posta solitamente vicino all’entrata dell’*enclos* (fr.). È uno spazio domestico riservato al culto degli antenati, di solito utilizzato dal capofamiglia anche come luogo di intimità e di lavoro solitario.

Nguli – Granaio, spazio di deposito per lo stoccaggio dei cereali.

Ngusi – Palo centrale di un’abitazione tradizionale.

Nkafu – Mucca.

Nshuha (pl.) – Recipienti in zucca (*calebasse*) per conservare il latte dopo la mungitura.

Nsimba – Animale selvatico.

Ntale – Leone.

Nyama – mamma, madre (utilizzato anche come forma di rispetto quando ci si rivolge a donne più anziane); carne.

Nyamuzinda – Grande Spirito, forza divina che sta a capo del pantheon nel culto tradizionale shi, comune a tutta la regione interlacustre.

Nyasi (o *enyaasi*) – In un’abitazione tradizionale, la parte della casa a sinistra rispetto all’entrata, luogo di ricovero notturno della mucca o delle mucche.

Obuce bufumu – Che il mattino arrivi come una cura, o come una liberazione. Formula utilizzata per salutarsi prima di andare a dormire.

Obuntu – Impasto di farina e acqua, alimento centrale nella cucina shi, simile alla polenta (sw. *fufu*).

Rwhabonana – Arrivederci, utilizzato come formula di commiato.

Sombe – Alimento tipico della cucina tradizionale shi, ottenuto cuocendo le foglie di manioca pestate al mortaio, spesso mescolate ad un trito di arachidi.

Sombi – Gioco tipico locale.

BIBLIOGRAFIA

Fonti cartacee

Allovio, S., 1994, “*Alla fine ci furono le selve: potere, cultura e natura nell'antico regno del Burundi*”, in «Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente», N. 3, pp. 352-374.

Allovio, S., 1999, *La foresta di alleanze: popoli e riti in Africa equatoriale*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari.

Allovio, S., 2002, *Culture in transit. Trasformazioni, performance e migrazioni nell'Africa subsahariana*, Franco Angeli, Milano.

Allovio, S., 2011, “*Etnografie e patrimoni che scombinano*”, in «La Ricerca Folklorica», ottobre 2011, N. 64, *Beni immateriali. La Convenzione Unesco e il folklore*, pp. 27-36.

Ansoms, A. – Claessens, K. – Mudinga, E., 2012, “*L'accaparement des terres par des élites en territoire de Kalehe, RDC*”, in *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire 2011-2012*, a cura di Reyntjens, F., Vandeginste, S., e Verpoorten, M., L'Harmattan, Paris, pp. 205-226.

Bajani, A., 2021, *Il libro delle case*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano.

Baro, M. – Deubel, T. F., 2006, “*Persistent hunger. Perspectives on vulnerability, famine, and food security in Sub-Saharan Africa*”, in «Annual Review of Anthropology», Vol. 35, pp. 521-538.

Barth, F., 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Universitetsforlaget, Oslo.

bell hooks, 2020a, “*Casa. Un sito di resistenza*”, in *Elogio del margine – Scrivere al buio*, di bell hooks e Maria Nadotti, Tamu Edizioni, Napoli, pp. 28-41.

bell hooks, 2020b, “*Estetica della nerezza: estraneità e opposizione*”, in *Elogio del margine – Scrivere al buio*, di bell hooks e Maria Nadotti, Tamu Edizioni, Napoli, pp. 57-75.

Beneduce, R., 2004, “*Politiche ed etnografie della morte in Africa subsahariana*”, in «La Ricerca Folklorica», N° 49, *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, pp. 89-102.

Beneduce, R., 2008a, “*Introduzione. Etnografie della violenza*”, in «Antropologia. Annuario», N° 9/10, pp. 5-47.

Beneduce, R., 2008b, “*Semantiche del terrore, della morte e della speranza nell'Est del Congo (Ituri, Kivu)*”, in «Antropologia. Annuario», N° 9/10, pp. 179-214.

- Berger, J., 2020 (1984), *E i nostri volti, amore mio, leggeri come foto*, Il Saggiatore, Milano.
- Bernardi, B., 1998, *Africa. Tradizione e modernità*, Carocci, Roma.
- Bernault, F., 2004, “*L'écriture scientifique en temps de crise (Rwanda, Côte-d'Ivoire, Mali)*”, in «*Afrique & histoire*», n. 1, vol. 2, pp. 267-294.
- Bishikwabo, C., 1980, “*Le Bushi au XIXe siècle : un peuple, sept royaumes*”, «*Revue française d'histoire d'outre-mer*», tome 67, n°246-247, 1er et 2e trimestres, pp. 89-98.
- Bishikwabo, C. – Newbury, D., 1980, “*Recent Historical Research in the Area of Lake Kivu: Rwanda and Zaire*”, in «*History in Africa*», Vol. 7, pp. 23-45.
- Bloch, M. E., 1998, *How we think they think: Anthropological approaches to cognition, memory, and literacy*, Westview Press, Boulder CO and Oxford.
- Bloch, M., 1952 (1949), *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, «*Cahier des Annales*», 3, Librairie Armand Colin, Paris.
- Blomme, G. – Jacobsen, K. – Ocimati, W. – Beed, F. – Ntamwira, J. – Sivirihauma, C. – Ssekiwoko, F. – Nakato, V. – Kubiriba, J. – Tripathi, L. – Tinzaara, W. – Mbolela, F. – Lutete, L. – Karamura, E., 2014, “*Fine-tuning banana Xanthomonas wilt control options over the past decade in East and Central Africa*”, in «*European journal of plant pathology*», 139 (2), pp. 271-287.
- Bofane, I. K. J., 2015, *Congo Inc. Il testamento di Bismarck*, 66thand2nd, Roma.
- Bourdieu, P., 2003 (1969), “*La casa o il mondo rovesciato*”, in *Per una teoria della pratica (con Tre studi di etnologia cabila)*, Raffaello Cortina Editore, Milano, pp. 51-74.
- Bourdieu, P., 2003 (1972), *Per una teoria della pratica (con Tre studi di etnologia cabila)*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Burume, L. L., 1993, *Histoire et culture des Bashi au Zaïre. “Six derniers règnes” antérieurs à 1980*, Centre Protestant d'éditions et diffusion, Kinshasa.
- Caminito, G., 2021, *L'acqua del lago non è mai dolce*, Bompiani, Milano.
- Capra, F. – Mancuso, S., 2019, *Discorso sulle erbe. Dalla botanica di Leonardo alle reti vegetali*, Aboca, Sansepolcro.
- Carbone, G., 2012, *L'Africa. Gli stati, la politica, i conflitti*, il Mulino, Bologna.
- Chrétien, J-P. – Mworoha, É., 1970, “*Les tombeaux des bami du Burundi. Un aspect de la monarchie sacrée en Afrique orientale*”, in «*Cahiers d'Études Africaines*», Vol. 10, Cahier 37, pp. 40-79.
- Chrétien, J-P., 1986, “*L'Afrique des Grands Lacs existe-t-elle?*”, in «*Tiers-Monde*», tome 27, n°106, pp. 253-266.
- Chrétien, J-P., 1995, “*Un « nazisme tropical » au Rwanda? Image ou logique d'un génocide*”, in «*Vingtième Siècle, revue d'histoire*», n°48, octobre-décembre, pp. 131-142.

- Chrétien, J-P., 2005, “*Les premiers voyageurs étrangers au Burundi et au Rwanda: les «compagnons obscurs» des «explorateurs»*”, in «*Afrique & histoire*», Vol. 4, N.2, pp. 37-72.
- Chrétien, J-P., 2008, “*Hutu e tutsi in Ruanda e in Burundi*”, in *L’invenzione dell’etnia*, a cura di Jean-Loup Amselle e Elikia M’Bokolo, Meltemi, Roma, pp. 165-203.
- Colle, P., 1971, *Essai de monographie des Bashi*, Centre d’Étude de Langues Africaines.
- Cooper, F., 1994, “*Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History*”, in «*The American Historical Review*», Vol. 99, N. 5 (Dec.), pp. 1516-1545.
- Cox, T. P., 2012, “*Farming the battlefield: the meanings of war, cattle and soil in South Kivu, Democratic Republic of the Congo*”, in «*Disasters*», 36 (2), pp. 233-248.
- Cuypers, J-B., 1966, “*Les Bantous interlacustres du Kivu*”, in *Introduction a l’ethnographie du Congo*, di Jan Vansina, N° 1, Université Lovanium, pp. 201-211.
- Cuypers, J-B., 1970, *L’alimentation chez les Shi*, Musée royal de l’Afrique centrale, Tervuren.
- Danowski, D. – Viveiros de Castro, E., 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, nottetempo, Milano.
- de Boeck, F., 1994, “*When hunger goes around the land: hunger and food among the Aluund of Zaire*”, in «*Man*», Vol. 29, N. 2, pp. 257–82.
- De Martino, E., 1952, “*Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*”, in «*Studi e Materiali di Storia delle religioni*», Vol. XXIII, pp. 51-66.
- De Martino, E., 1977, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino.
- De Martino, E., 2007 (1958), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- De Martino, E., 2013 (1959), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- de Sardan, J.-P., O., 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala Éditions, Paris.
- De Sardan, J.-P., 2009 (1995), “*La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia*”, in *Vivere l’etnografia*, a cura di F. Cappelletto, SEID Editori, Firenze, pp. 27-63.
- Dei, F., 2005, “*Introduzione. Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza*”, in *Antropologia della violenza*, a cura di Fabio Dei, Meltemi editore, Roma, pp. 7-75.
- Denham, T. P., et al., 2003, “*Origins of agriculture at Kuk Swamp in the highlands of New Guinea*”, in «*Science*», 301, 5630, pp. 189-193.
- Descola, P., 2021, *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Favole, A. – Ligi, G., 2004, “*L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche*”, in «La Ricerca Folklorica», N° 49, *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, pp. 3-13.

Favole, A., 2016, “*Punti d'approdo: sull'abitare molteplice*”, in *Le case dell'uomo. Abitare il mondo*, AA.VV., Utet, Torino, pp. 43-56.

Fisher, M., 2018, *Realismo capitalista*, NERO Edizioni, Roma.

Geenen, S. – Claessens, K., 2012, “*De l'autre côté de la colline. Le contrôle contesté de Mukungwe au Sud-Kivu*”, in *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire 2011-2012*, a cura di Reyntjens, F., Vandeginste, S. e Verpoorten, M., L'Harmattan, Paris, pp. 181-203.

Geertz, C., 1988 [1977], *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna.

Gentili, A. M., 2008, *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa sub-sahariana*, Carocci, Roma.

Gourevitch, P., 2000, *Desideriamo informarla che domani verremo uccisi con le nostre famiglie. Storie dal Ruanda*, Einaudi, Torino.

Grinker, R. R., 1994, *Houses in the rainforest. Ethnicity and inequality among farmers and foragers in central Africa*, University of California Press, Berkeley.

Haraway, D., 2019, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, NERO Edizioni, Roma.

Heald, S., 1982, “*The making of men. The relevance of vernacular psychology to the interpretation of a Gisu ritual*”, in «Africa», Vol. 52, N. 1, pp. 15-36.

Ingold, T., 2000, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London and New York.

Ingold, T., 2001, *Ecologia della cultura*, Meltemi editore, Roma.

Ingold, T., 2019, *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

International Crisis Group, 2013, “*Comprendre les conflits dans l'Est du Congo (I) : la plaine de la Ruzizi*”, «Rapport Afrique», N° 206, Nairobi-Bruxelles.

International Crisis Group, 2016, “*Boulevard of Broken Dreams: The “Street” and Politics in DR Congo*”, Africa Briefing N° 123, Nairobi-Bruxelles.

Jackson, S., 2006, “*Sons of Which Soil? The Language and Politics of Autochthony in Eastern D.R. Congo*”, in «African Studies Review», Vol. 49, N° 2, pp. 95-123.

Jourdan, L., 2010, *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari.

Kamira, M. – Hauser, S. – Van Asten, P. – Coyne, D. – Talwana, H. L., 2013, “*Plant parasitic nematodes associated with banana and plantain in Eastern and Western Democratic Republic of Congo*”, in «Nematopica», 43 (2), pp. 216-225.

- Kamira, M. – Ntamwira, J. – Sivirihauma, C. – Ocimati, W. – van Asten, P. J. – Vutseme, L. – Blomme, G., 2016, “Agronomic performance of local and introduced plantains, dessert, cooking and beer bananas (*Musa spp.*) across different altitude and soil conditions in eastern Democratic Republic of Congo”, in «African Journal of Agricultural Research», Vol. 11 (43), pp. 4313-4332.
- Karangwa, P. – Blomme, G. – Beed, F. – Niyongere, C. – Viljoen, A., 2016, “The distribution and incidence of banana *Fusarium* wilt in subsistence farming systems in east and central Africa”, in «Crop Protection», 84, pp. 132-140.
- Karangwa, P. – Mostert, D. – Ndayihanzamaso, P. – Dubois, T. – Niere, B. – zum Felde, A. – Schouten, A. – Blomme, G. – Beed, F. – Viljoen, A., 2018, “Genetic diversity of *Fusarium oxysporum f. sp. cubense* in East and Central Africa”, in «Plant disease», 102 (3), pp. 552-560.
- Kohn, E., 2021, *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano*, nottetempo, Milano.
- Kondo, D.K., 1986, “Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology”, in *Cultural Anthropology*, Vol. 1, N° 1 (Feb.), pp. 74-88.
- La Cecla, F., 2020, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Meltemi, Milano.
- La Cecla, F., 2021 (1993), *Mente locale*, Eleuthera, Milano.
- Lai, F., 2020, *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*, Editpress, Firenze.
- Ligi, G., 2002, “Le fonti che non parlano. Ipotesi per un'etnografia del paesaggio in Lapponia”, in «La Ricerca Folklorica», N. 45, *Antropologia delle sensazioni*, pp. 71-87.
- Ligi, G., 2003, *La casa Saami: antropologia dello spazio domestico in Lapponia*, Il Segnalibro, Torino.
- Ligi, G., 2009, *Antropologia dei disastri*, Laterza, Bari.
- Ligi, G., 2011, “Valori culturali del paesaggio e antropologia dei disastri”, in «La Ricerca Folklorica», N. 64, *Beni immateriali. La Convenzione Unesco e il folklore*, pp. 119-129.
- Ligi, G., 2012, “Antropologia culturale e costruzione sociale del rischio”, in «La Ricerca Folklorica», N. 66, *Antropologia del rischio*, pp. 3-17.
- Low, S. (a cura di), 1999, *Theorizing the City. The New Urban Anthropology Reader*, Rutgers University Press, New York.
- Lugan, B., 1977, “Les Pôles commerciaux du lac Kivu à la fin du XIXe siècle”, in «Revue française d'histoire d'outre-mer», tome 64, n°235, pp. 176-202.
- Mancuso, S., 2019, *La nazione delle piante*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma.
- Mancuso, S., 2020, *La pianta del mondo*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma.

- Marin, F., 2012, “*Valutazione del rischio o costruzione di vulnerabilità? Progetti di sviluppo sul Monte Camerun*”, in «La Ricerca Folklorica», N. 66, *Antropologia del rischio*, pp. 47-62.
- Masson, P., 1966 (1960), *Trois siècles chez les Bashi*, 2ème édition, La Presse Congolaise, Bukavu.
- Mathieu, P. – Tsongo, M., 1998, “*Guerres paysannes au Nord-Kivu (République démocratique du Congo), 1937-1994*”, in «Cahiers d'Études Africaines», N° 38, Cahier 150/152, pp. 385-416.
- Mauss, M., 2002 (1923-24), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino.
- McAllister, P. A., 1988, “*Political Aspects of Xhosa Beer Drink Oratory*”, in «English in Africa», Vol. 15, N. 1, Rhodes University, Makhanda, pp. 83-95.
- McAllister, P. A., 1989, “*Resistance to 'Betterment' in the Transkei: A Case Study from Willowvale District*”, in «Journal of Southern African Studies», Vol. 15, N. 2, pp. 346-368.
- McAllister, P. A., 1993, “*Public oratory in Xhosa ritual: tradition and change*”, in «Ethnology», Vol. 32, N. 3, pp. 291-304.
- McAllister, P. A., 2004, “*Labor and beer in the Transkei, South Africa: Xhosa work parties in historical and contemporary perspective*”, in «Human organization», Vol. 63, N. 1, pp. 100-111.
- Medici, A. M. – Pallotti, A. – Zamponi, M., 2017, *L'Africa contemporanea*, Mondadori-Le Monnier Università.
- Meloy, E., *Antropologia del turchese. Riflessioni su deserto, mare, pietra e cielo*, 2020, Edizioni Black Coffee, Firenze.
- Misser, F. – Wessels, J., 2021, “*RD Congo. Gli artificieri del Kivu*”, in «Africa Rivista», N° 2, pp. 18-21.
- Moeller, A., 1936, *Les Grandes lignes des migrations des Bantous de la province orientale du Congo belge*, G. van Campenhout, Brussels.
- Monson, J., 1995, “*Rice and cotton, ritual and resistance: cash cropping in southern Tanganyika in the 1930s*”, in *Cotton, colonialism, and social history in Sub-Saharan Africa*, a cura di A. Isaacman e R. Richard Roberts, Heinemann, Portsmouth, pp. 268-284.
- Morizot, B., 2020, *Sulla pista animale*, nottetempo, Milano.
- Mudinga, M., E. – Vlassenroot, K., 2016, *Contestation de l'autorité. Rébellion armée et fragmentation militaire en territoires de Walikale et de Kalehe, au Nord et au Sud-Kivu*, «Projet Usalama: La gouvernance face au conflit», Rift Valley Institute, Londra-Nairobi.
- Munzihirwa, M. N. C., 1977, *La houe, la vache, le mwami: mode de production agro-pastoral et changement des structures socio-politiques. Le royaume de Kabare depuis les origines jusqu'en 1970*, PhD Thesis, UCL-Université Catholique de Louvain.

- Munzehirwa, M. N. C., 2002, “*Pouvoir royal et idéologie: rôle du mythe, des rites et des proverbes dans la monarchie précoloniale du royaume de Kabaré (Zaire)*”, in «Journal des africanistes», tome 72, fascicule 1, pp. 227-261.
- Murhi-Orhakube, C. B., 2005, *Parlons mashi. République Démocratique du Congo*, Éditions L'Harmattan, Paris.
- Murhi-Orhakube, C. B., 2012, *Grammaire du mashi. Phonologie, morphologie, mots grammaticaux et lexicaux*, Éditions L'Harmattan, Paris.
- Mwanza Mujila, F., 2014, *Tram 83*, Nottetempo, Roma.
- Mworoha, É., 2019, “*Monarchies, plantes et rituels agraires dans l’Afrique des Grands Lacs est-africains (XVe–XIXe siècle)*”, in «Les Cahiers d’Afrique de l’Est/The East African Review», N. 52, pp. 43-81.
- Ndungo, V. – Eden-Green, S. – Blomme, G. – Crozier, J. – Smith, J. J., 2006, “*Presence of banana Xanthomonas wilt (Xanthomonas campestris pv. musacearum) in the Democratic Republic of Congo (DRC)*”, in «Plant Pathology», 55 (2), pp. 294-294.
- Newbury, C., 2005, “*Suffering and Survival in Central Africa*”, in «African Studies Review», Vol. 48, N. 3 (Dec., 2005), Cambridge University Press, pp. 121-132.
- Newbury, D., 1978, “*Bushi and the Historians: Historiographical Themes in Eastern Kivu*”, in «History in Africa», N. 5, pp. 131-151.
- Newbury, D., 1980, “*Lake Kivu Regional Trade in the nineteenth Century*”, in «Journal des africanistes», tome 50, fascicule 2, pp. 7-30.
- Newbury, D., 1982, “*Clan Alterations and Political Centralization on Ijwi Island, Zaire, ca. 1780 - ca. 1840*”, in «Cahiers d’études africaines», vol. 22, n°87-88, pp. 441-454.
- Newbury, D., 2009, *The land beyond the mists: Essays on identity and authority in precolonial Congo and Rwanda*, Ohio University Press, Kindle edition.
- Noah, T., 2016, *Nato fuori legge. Storia di un’infanzia sudafricana*, Ponte Alle Grazie, Milano.
- Oliver-Smith, A., 1996, “*Anthropological Research on Hazards and Disasters*”, in «Annual Review of Anthropology», Vol. 25, pp. 303-328.
- Oliver-Smith, A., 1999, “*“What is a disaster?”: anthropological perspectives on a persistent question*”, in *The angry earth*, Routledge, London, pp. 32-48.
- Oliver-Smith, A., 2021, “*The choice of perils: understanding resistance to resettlement for urban disaster risk reduction and climate change adaptation*”, in *Rethinking Urban Risk and Resettlement in the Global South*, a cura di C. Johnson, G. Jain e A. Lavell, UCL Press, London, pp. 133-153.
- Omasombo, J. T., 1993, “*Introduction*”, in *Le Zaire à l’épreuve de l’histoire immédiate: hommage à Benoît Verhaegen*, a cura di Jean Thsonda Omasombo, Karthala Éditions, Paris.

- Omasombo, J. T., 2004, "*Lumumba, drame sans fin et deuil inachevé de la colonisation*", in «Cahiers d'études africaines», N. 173-174, pp. 221-261.
- Pélissier, P., 1980, "*L'arbre en Afrique tropicale. La fonction et le signe*", in «Cahiers ORSTOM», Serie Sciences Humaines, vol. 17, N. 3-4, pp. 127-130.
- Peveri, V., 2016, "*Ghosts of hunger: an anthropological view of agricultural intensification in Southwestern Ethiopia*", in «PSAE Research Series», N. 13, African Studies Center, Boston University, Boston, pp. 1-36.
- Pussetti, C., 2010, "*Emozioni*", in *La ricerca sul campo in antropologia*, a cura di C. Pennacini, Carocci Editore, Roma, pp. 257-286.
- Remotti, F., 1985, "*Concetti spaziali nande. Un tentativo di analisi semantica*", in «La Ricerca Folklorica», N° 11, *Antropologia dello spazio*, pp. 13-27.
- Remotti, F., 1993a, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Remotti, F., 1993b, *Etnografia Nande I. Società, matrimoni, potere*, Il Segnalibro, Torino.
- Remotti, F., 1994, *Etnografia Nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*, Il Segnalibro, Torino.
- Remotti, F., 1999, "*Introduzione*", in *La foresta di alleanze: popoli e riti in Africa equatoriale*, di S. Allovio, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari, pp. VII-XVI.
- Remotti, F., 2004, "*Il secco e il putrido: Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu*", in «La Ricerca Folklorica», N° 49, *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, pp. 15-26.
- Remotti, F., 2011, *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari.
- Remotti, F., 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari.
- Remotti, F., 2014, *Centri di potere. Capitali e città nell'Africa precoloniale*, Trauben, Torino.
- Remotti, F., 2016, "*Abitare, sostare, andare: ricerche e fughe dall'intimità*", in *Le case dell'uomo. Abitare il mondo*, AA.VV., Utet, Torino, pp. 91-114.
- Saul, M., 1991, "*The Bobo 'house' and the uses of categories of descent*", in *Africa LXI*, 1, pp. 71-97.
- Schramm, K., 2009 (2005), "*Voi ce l'avete, la vostra storia. Giù le mani dalla nostra! Dell'essere respinti sul campo*", in *Vivere l'etnografia*, a cura di F. Cappelletto, SEID Editori, Firenze, pp. 181-197.
- Semujanga, J., 2003, "*De la construction du Hamite à la mise à mort du Tutsi*", in «Présence Africaine», no. 167/168, pp. 175-194.

- Shipton, P., 1990, “*African famines and food security. Anthropological perspectives*”, in «Annual Review of Anthropology», Vol. 19, pp. 353–394.
- Sigwalt, Richard, 1975, “*Early Rwanda History: The Contribution of Comparative Ethnography*”, in «History in Africa», vol. 2, pp. 137–146.
- Staid, A., 2021, *La casa vivente. Riparare gli spazi, imparare a costruire*, add editore, Torino
- Stearns, J. et al., 2013a, *Les Mai-Mai Yakutumba. Résistance et racket au Fizi, Sud-Kivu*, «Usalama Project: Comprendre les groupes armés congolais», Rift Valley Institute, Londra-Nairobi.
- Stearns, J. et al., 2013b, *Les Raïa Mutomboki. Déficience du processus de paix en RDC et naissance d'une franchise armée*, «Usalama Project: Comprendre les groupes armés congolais», Rift Valley Institute, Londra-Nairobi.
- Tamisari, F., 2005, “*Writing close to dance: reflections on an experiment*”, in *Aesthetics and Experience in Music Performance*, a cura di E. Mackinlay, D. Collins e S. Owens, Cambridge Scholars Press, Cambridge, pp. 174-203.
- Thill, M., 2019, *A System of Insecurity. Understanding Urban Violence and Crime in Bukavu*, «Usalama Project: Insecurity in the city», Rift Valley Institute, Londra-Nairobi.
- Tinzaara, W. – Gold, C. S. – Ssekiwoko, F. – Bandyopadhyay, R. – Abera, A. – Eden-Green, S. J., 2006, “*Role of insects in the transmission of banana bacterial wilt*”, in «African Crop Science Journal», 14 (2), pp. 105-110.
- Tounsi, S. – Misser, F., Camoin, C. – Huguet, A., 2021, “*I guardiani della foresta*”, in «Africa Rivista», N° 1, pp. 56-64.
- Tripathi, L. – Mwangi, M. – Abele, S. – Aritua, V. – Tushemereirwe, W. K. – Bandyopadhyay, R., 2009, “*Xanthomonas wilt: a threat to banana production in East and Central Africa*”, in «Plant Disease», 93 (5), pp. 440-451.
- Tripathi, L. – Tripathi, J. N. – Tushemereirwe, W. K., 2008, “*Control of banana Xanthomonas wilt disease using genetic engineering*”, in «IV International Symposium on Banana: International Conference on Banana and Plantain in Africa», pp. 649-657.
- Tshund'olela, E. S., 1993, “*Les historiens du Zaïre et l'Histoire immédiate de B. Verhaegen*”, in *Le Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate: hommage à Benoît Verhaegen*, a cura di Jean Thsonda Omasombo, Karthala Éditions, Paris.
- Tull, D. M., 2003, “*A Reconfiguration of Political Order? The State of the State in North Kivu (DR Congo)*”, in «African Affairs», Vol. 102, N. 408, pp. 429-446.
- Turner, V., 1987, *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York.
- Tushemereirwe, W. – Kangire, A. – Ssekiwoko, F. – Offord, L. C. – Crozier, J. – Boa, E. – Rutherford, M. A. – Smith, J. J., 2004, “*First report of Xanthomonas campestris pv. musacearum on banana in Uganda*”, in «Plant Pathology», 53 (6), pp. 802-802.

Vallerani, F., 2005, “*La perdita della bellezza. Paesaggio veneto e racconti dell'angoscia*”, in *Il grigio oltre le siepi: geografie smarrite e racconti del disagio in Veneto*, a cura di Francesco Vallerani e Mauro Varotto, nuovadimensione, Venezia, pp. 159-185.

Van Acker, F., 2005, “*Where Did All the Land Go? Enclosure & Social Struggle in Kivu (D. R. Congo)*”, in «Review of African Political Economy», Vol. 32, N. 103, *Imperialism & African Social Formations*, pp. 79-98.

Vansina, J., 1966, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, N° 1, Université Lovanium.

Vignati, E., 2019, “*Le sel et le fer au cœur des échanges, de la circulation et du commerce dans la région des Grands Lacs à l'époque précoloniale*”, in «Les Cahiers d'Afrique de l'Est / The East African Review», 52, pp. 241-284.

Vurro, M. – Bonciani, B. – Vannacci, G., 2009, “*Avversità fitopatologiche emergenti*”, in «*Georgofili*», N. 6, Supplemento 5, pp. 29-68.

Wikan, U., 2009 (1992), “*Oltre le parole. Il potere della risonanza*”, in *Vivere l'etnografia*, a cura di F. Cappelletto, SEID Editori, Firenze, pp. 97-134.

Willame, J.-C., 1997, *Banyarwanda et Banyamulenge. Violences ethniques et gestion de l'identitaire au Kivu*, in «Cahiers Africains», 25, L'Harmattan, Paris.

Yirgou, D. – Bradbury, J. F., 1968, “*Bacterial wilt of enset (Ensete ventricosum) incited by Xanthomonas musacearum sp. n.*”, in «Phytopathology», N. 58, pp. 111-112.

Testi on line

Bruneau, J.-C., 2009, “*Les nouvelles provinces de la République Démocratique du Congo: construction territoriale et ethnicités*”, «L'Espace Politique», 7 | 2009-1, edizione on line, <http://journals.openedition.org/espacepolitique/1296>, consultato il 23/04/2020, pp. 1-16.

Cabinet du Président de la République, 2006, *Constitution de la République Démocratique du Congo*, «Journal Officiel de la République Démocratique du Congo», Kinshasa, edizione on line, <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/fr/cd/cd001fr.pdf>, consultato il 02/04/2020, pp. 1-78.

Comité Anti-Bwaki, 2016, “*Enquête sur le revenu agricole des ménages*”, <http://cab-bukavu.org/wp-content/uploads/2016/09/Enqu%C3%AAta-sur-le-revenu-agricole-des-m%C3%A9nages.pdf>, consultato il 16/08/2021.

Dranginis, H., 2016, “*The Mafia in the Park. A charcoal syndicate is threatening Virunga, Africa's oldest national park*”, *The Enough Project*, https://enoughproject.org/files/report_MafiaInThePark_Dranginis_Enough_June2016.pdf, consultato il 13/05/2021.

FAO – WFP, 2020, “*Monitoring food security in countries with conflict situations. A joint FAO/WFP update for the members of the United Nations Security Council*”, Rome, https://docs.wfp.org/api/documents/WFP-0000112228/download/?_ga=2.98561436.2088272047.1626011961-2144163882.1626011961, consultato il 10/07/2021.

FAO, 2019, “*Bananas*”, <http://www.fao.org/economic/est/est-commodities/bananas/it/>, consultato il 16 agosto 2021.

FAO, 2021, “*Democratic Republic of the Congo. Response overview*”, <http://www.fao.org/3/cb4752en/cb4752en.pdf>, consultato il 10/07/2021.

IPC (*Integrated Food Security Phase Classification*) 2021, “*République Démocratique Du Congo. Analyse Ipc le l'insécurité alimentaire aiguë février – décembre 2021*”, https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/IPC_DRC_Acute_Food_Insecurity_2021FebDec_Report_French.pdf, consultato il 10/07/2021.

Kivu Security Tracker, 2021, “*The landscape of armed groups in Eastern Congo. Missed opportunities, protracted in security and self-fulfilling prophecies*”, «Congo Research Group», New York University’s Center on International Cooperation, <https://kivusecurity.nyc3.digitaloceanspaces.com/reports/39/2021%20KST%20report%20EN.pdf> consultato il 13/05/2021.

Monica, F., 2019a, “*African way*”, *autocostruzione e creatività – terra e fango*, in TaxiBrousse, edizione on line, <https://www.taxibrousse.it/terra-fango/>, consultato il 25/11/2020.

Monica, F., 2019b, “*African way*”, *autocostruzione e creatività – lamiera ondulata*, in TaxiBrousse, edizione on line, <https://www.taxibrousse.it/lamiera-2/>, consultato il 25/11/2020.

Monica, F., 2021, “*La fame di cemento delle città africane*”, in «Africa Rivista», edizione on line, <https://www.africarivista.it/category/focus/taxi-brousse/>, consultato il 17/06/2021.

Mudinga, M., E., 2013, “*Les conflits fonciers à l'Est de la RDC: au-delà de la confrontation entre rwandophones et autochtones à Kalehe*”, <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:142513>, consultato il 06/07/2020.

Musila, C., 2009, *Le Kivu, charnière entre l'Atlantique et l'océan Indien*, in «Notes de l'Ifri», *Programme Afrique subsaharienne*, <https://www.ifri.org/fr/publications/notes-de-lifri/kivu-charniere-entre-latlantique-locean-indien>, consultato il 13/06/2021.

Ndaywel è Nziem, I., 2006, “*L'historiographie congolaise. Un essai de bilan*”, in «Civilisations», N. 54, edizione on line, <http://journals.openedition.org/civilisations/489>, consultato il 28/04/2020, pp. 237-254.

Ndebo, G., 2020, “*Congo’s Charcoal: An Illegal Trade, a Precarious Lifeline*”, in «Congo in Conversation», edizione on line, <https://congoconversation.fondationcarmignac.com/2020/12/31/congos-charcoal-an-illegal-trade-a-precarious-lifeline-by-guerchom-ndebo/>, consultato il 13/05/2021.

Unesco, *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale*, 17 ottobre 2003, Parigi, <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-IT-PDF.pdf>, consultato il 08/04/2021.

Verweijen, J., 2016, *Une instabilité stable. Ententes politiques et groupes armés au Congo*, «Projet Usalama: La gouvernance face au conflit», https://riftvalley.net/sites/default/files/publication-documents/Une%20instabilite%CC%81%20stable%20par%20Judith%20Verweijen%20-%20RVI%20PSRP%20Projet%20Usalama%20%282016%29_0.pdf, consultato il 13/05/2021, Rift Valley Institute, Londra-Nairobi.

Vézina, A., 2017, “*The hidden side of banana diversity*”, <https://www.promusa.org/blogpost516-The-hidden-side-of-banana-diversity>, consultato il 22/08/2021.

Vlassenroot, K., 2013, *South Kivu: Identity, territory, and power in the eastern Congo*, «Usalama Project: Understanding Congolese armed groups», <https://riftvalley.net/sites/default/files/publication-documents/RVI%20Usalama%20Project%2010%20South%20Kivu.pdf>, consultato il 13/05/2021, Rift Valley Institute, Londra-Nairobi.

Yetilo, J. K., 2010, “La sous-administration territoriale en République démocratique du Congo. État des lieux et perspectives”, in «Pyramides», 19, edizione on line, <http://journals.openedition.org/pyramides/711>, consultato il 21/04/2020, pp. 1-18.

SITOGRAFIA

Africa Rivista

La rivista del continente vero

<https://www.africarivista.it/>

CAID

Cellule d'Analyses des Indicateurs de Développement

<https://www.caid.cd/>

collettivo epidemia

Studi interdisciplinari sui rapporti tra l'umano e il non umano

<http://www.collettivoepidemia.org/>

Congo in conversation

Carmignac Photojournalism Award

<https://congoinconversation.fondationcarmignac.com/>

Congo virtuel

Bibliothèque Virtuelle de la République Démocratique du Congo

<http://www.congovirtuel.com>

FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations

Food and Agriculture Organization of the United Nations

<http://www.fao.org/>

FruiTrop

Fruit & Vegetables market expertise

<https://www.fruitrop.com/en>

IITA - The International Institute of Tropical Agriculture

Transforming African Agriculture

<https://www.iita.org/>

IPC Global Platform

Integrated Food Security Phase Classification

<http://www.ipcinfo.org/>

Kivu Security Tracker

Data-centric crisis map, graphs and reports of atrocities in Eastern Congo

<https://kivusecurity.org/>

Land Rush Project

Interdisciplinary action-research project on natural resources in central Africa

<https://www.land-rush.org/en/home/home>

MusaLit

The repository of references on banana

<https://www.musalit.org/>

MusaRama

The image bank on all things banana

<https://www.musarama.org/>

Population Stat

World statistical data

<https://populationstat.com/>

ProMusa

Improving the understanding of banana

<https://www.promusa.org/>

Rift Valley Institute

Making local knowledge work

<https://riftvalley.net/>

SIAA

Società Italiana di Antropologia Applicata

<http://www.antropologiaapplicata.com/>

TaxiBrousse

Studio di progettazione per la cooperazione internazionale

<https://www.taxibrousse.it/>

The Enough Project

The project to counter genocide and crimes against humanity

<https://enoughproject.org/>

WFP

World Food Programme

<https://www.wfp.org/>

FILMOGRAFIA

Kinnaur Himalaya, E. Confortin, Italia / India, 2020

RINGRAZIAMENTI

Un grazie di cuore va alla mia famiglia congolese, per avermi accolta con grande generosità: *maman* Léonie Ngomorha M’Cigiriza e *papa* Augustin Zigabe Nsarhaza, le loro figlie Adeline Nabintu e Marie Furaha, i loro figli Pierre-Chanel Rhugendabanga, Pascal Zirhumana, Merci Ziyiruka, Désiré Zikaluga. Grazie a Noëlla Zandi M’Cirimwami e ai piccoli Ghislain Kulondwa e Ghislaine Iragi.

Ringrazio *papa* Kabohozo Mugisho Léopold per avermi insegnato molte cose nel suo cortile.

Grazie a Norah Mbadu Nzila, “ma sœur d’une autre mère”.

Grazie a tutte le amiche che si sono prese cura di me e mi hanno fatto sentire a casa: Anne-Marie Musimwa Cishugi, Heureuse Degembya, Bénédicte Balumisa, Francine Nchangu, Grace Nchangu, Joelle Isango.

Ringrazio *papa* Karume Vincent Barhumana, per le sue discrete visite domenicali e il *fufu* a Kaniola, e *papa* Bernard Buhendwa Musango, per la sua sensibilità e la prima volta a Cirunga.

Grazie ai molti *papa* che mi hanno accompagnata nel cammino: Charles Saidi Luhiriri, Xavier Civava Kahiro, Eustache Chikabakaba.

Ancora, grazie a tutte le belle persone incontrate al CAB, che svolgono il loro lavoro in modo attento e appassionato: Déo Bisimwa Munguakonkwa, Prince Muchapa, Destin Ntanama, Pascal Mongane, Pascal Kabamba, Isaac Kasaza, Jean-Marie Bansoba, Mambo Kimbiringa, Oscar Bisimwa, Dieudonné Njinji, Dieudonné Bulakali, Jean Bisimwa, Sylvestre Kaviavu e tutti gli altri.

Ringrazio Patient Bagenda Balagizi, presidente del CAB, per aver vegliato su di me da lontano.

Ringrazio Michel Cirimwami, Makura Mushigo, Matabaro Namegabe, Espoir Bisimwa Bansegere, Gracie Muderhwa Kanywabahizi, Shakulwe Konda, Katembera e Paulin per i dialoghi e gli scambi.

Ancora, grazie a tutte le persone incontrate tra le case, i campi e le strade di Cirunga, Nyantende, Kaniola, Nyangezi, Bugobe, Walungu, Mudaka, Lurhala, Karhale, Mumosho, Kalehe, Bukavu e Goma.

Grazie a Gaston Bahaya, che oggi non c’è più, ma che continua a vivere anche in questa ricerca.

Ringrazio Leopoldo Rebellato, Maria Nichele e Michele Guidolin di Incontro fra i Popoli per il lavoro e le connessioni preziose tra Italia e Congo.

Ringrazio padre Franco Bordignon per il suo attivismo raro.

Grazie al dottor Gerolamo Sirena per il suo sostegno.

Ringrazio infine i miei genitori e i miei amici per tutto l’amore.