



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

La stampa sconvolta: l'irruzione del sacro nel genocidio in Rwanda. Casi dal *Corriere della Sera* e *Repubblica*¹

Damiano Razzoli

“Lungi dal portare risposte alle nostre domande, i viaggiatori hanno
di gran lunga aumentato i nostri enigmi”
Leo Frobenius

“Perché la cultura africana è un'esperienza 'barbara'? Cos'è la civiltà
europea, e in che senso è differente?”
Valentin Mudimbe

1. Introduzione

Nel corso del Genocidio rwandese, consumatosi tra l'aprile e il luglio 1994 portando alla morte di un milione di Tutsi e Hutu moderati per mano delle forze governative e milizie Hutu, un ruolo centrale è stato giocato per vari motivi dalla dimensione religiosa. Oggetto di questo articolo² è verificarne, attraverso la stampa, le connessioni e le declinazioni rispetto alle dinamiche culturali che hanno portato al Genocidio e rispetto alle stesse pratiche genocidarie. Diverse ricerche orientano questa nostra scelta per vari motivi.

Innanzitutto, il Rwanda è stimato essere il paese più cristianizzato di Africa, con un forte radicamento della chiesa Cattolica (Theunis 1995; Bizimana 2001; Sémelin 2005). In secondo luogo, numerosi massacri che hanno contraddistinto il consumarsi del Genocidio sono stati perpetrati nelle chiese e nelle missioni in cui a centinaia e a migliaia si rifugiavano Tutsi in fuga dalle milizie Hutu degli *interahamwe*³, chiese e missioni ora deputate anche a memoriali. In terzo luogo, informatori e osservatori mediante i quali è stata raccontata la tragedia rwandese sono stati soprattutto missionari e religiosi, tra i quali molti sono caduti vittime del

¹ Comunicazione presentata al XXXV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Destini del sacro*, Reggio Emilia, 23-25 novembre 2007

² Le citazioni nel corso dell'articolo sono tratte dalle edizioni italiane dei testi.

³ In kinyarwanda, “coloro che stanno insieme”, “coloro che lavorano insieme”.

Genocidio e della guerra in corso tra esercito Hutu e il Fronte Popolare Rwandese, composto da Tutsi.

Partiamo quindi da questo per focalizzare ulteriormente la nostra attenzione e ancorarla al contesto italiano. In Italia, e non solo (Sémelin 2005, p. 192) si ha avuto un riverbero di ciò che accadeva in Rwanda grazie ai mass-media e alle testimonianze di religiosi e cittadini evacuati nel corso della prima settimana dopo l'abbattimento dell'aereo su cui viaggiava il presidente Juvenal Habyarimana il 7 aprile 1994 e nei mesi seguenti. Queste testimonianze sono state raccolte dai mass-media italiani, e hanno costituito il punto di vista privilegiato da cui il Genocidio rwandese è stato *tradotto* in Italia. La verifica delle connessioni e delle declinazioni della dimensione religiosa in gioco procederà quindi dall'analisi testuale di ciò che è stato pubblicato sulla stampa in Italia dal 7 aprile al 5 luglio 1994, quindi dall'abbattimento dell'aereo su cui viaggiava il presidente rwandese Habyarimana alla presa del potere del Fronte Popolare Rwandese⁴.

Prenderemo in esame i due maggiori quotidiani, *Repubblica* e *Il Corriere della Sera*. La limitatezza del corpus, qui ridotto per ragioni di spazio, che in sé rappresenta una lacuna se si volesse aspirare a un'analisi compiuta del discorso giornalistico italiano sull'oggetto considerato, è motivata dal fatto che si vogliono andare a individuare piuttosto le logiche culturali intessute proprio nel discorso giornalistico. L'analisi di *Repubblica* e *Il Corriere della Sera* ci permetterà, quindi, in questa direzione, di disvelare strategie discorsive che posizionano narrativamente e cognitivamente, con il loro carico passionale, delle figure attoriali portate in scena. In questa direzione, specificheremo il ruolo di *informatori* e *osservatori* dei missionari, articolandone le strategie cognitive di gestione del sapere, in rapporto alle posizioni espresse pubblicamente della Chiesa Cattolica e in rapporto ai ripetuti massacri compiuti all'interno dei luoghi di culto, divenuti, da potenziali rifugi, santuari di morte. Lo faremo sempre partendo da quanto comparso sulla stampa, alla cui analisi affiancheremo inoltre riflessioni tratte dagli studi compiuti nell'alveo delle scienze sociali sul coinvolgimento della Chiesa nel genocidio rwandese e sul connubio tra violenza e sacro (Girard 1972; Sémelin 2005).

La nostra ipotesi è che il discorso giornalistico italiano abbia reso intelligibile il Genocidio rwandese attraverso l'osservazione di missionari, portatori del discorso della Chiesa, che un ruolo importante ha giocato nelle dinamiche culturali e sociali del Rwanda. Inoltre, si vuole proporre che il giornalismo renda semiotici, *traduca*, ciò che non appartiene alla semiosfera di riferimento, ciò che altrimenti, senza una dinamica di traduzione, sarebbe da considerare estraneo da un punto di vista semiotico (Lotman 1985). Per semiosfera si intende un

⁴ Nel 1990 il Fronte Popolare Rwandese, composto dai figli di Tutsi espatriati negli anni 60 e 70 in seguito alla presa del potere degli Hutu e ai primi massacri contro i Tutsi, invade il Rwanda dall'Uganda per reclamare parte del potere e riportare in patria i molti rifugiati Tutsi. Ne fanno parte anche Hutu moderati. La guerra tra esercito rwandese Hutu e Fpr ha un momento di tregua quando, nel 1993, si firmano gli accordi di pace ad Arusha, in Tanzania. Gli accordi prevedono la transizione democratica fino al multipartitismo. In questa situazione, si rafforzano gli estremisti Hutu che appoggiano il presidente rwandese Habyarimana. Lo stesso presidente, pur firmando gli accordi, rincuora la parte radicale del suo partito, il MNRD, affermando che gli accordi di pace alla fine sono solo un pezzo di carta (estratto di un comizio dal documentario *Tuès les tous*, Raphaël Glucksmann – David Hazan, Francia, 2005). Quando l'aereo presidenziale viene abbattuto il 7 aprile, la guerra riprende tra esercito rwandese e Fpr, ma al tempo stesso ha inizio il Genocidio degli Hutu contro i Tutsi. Quando nel luglio 1994 il Fpr conquista Kigali, la capitale, il Genocidio si arresta, ma in tutto il Rwanda ha già causato la morte di quasi un milione di Tutsi, appena il 10% della popolazione rwandese. Sui numeri del Genocidio, Braeckmam (1996), De Vulpian (2004).

“continuum semiotico pieno di formazioni di tipo diverso” (Lotman 1985, p. 56), “spazio semiotico al di fuori del quale non è possibile l’esistenza della semiosi” (*ibidem*, p. 58)

Si tratta di una scelta che ci permette di compiere tre movimenti: a) riposiziona gli studi sul giornalismo in relazione alla semiosfera e alla trama di discorsi che vi transita, in termini di filtri culturali e regolarità interpretative; b) sposta l’attenzione dalla rappresentazione alla traduzione, consentendo di valutare il rapporto semiotico tra i discorsi che creano effetti di senso sulla base di strategie di veridizione; c) penetra la plausibilità del discorso giornalistico non per verificarne l’aderenza o la separazione dalla realtà, come fosse un insieme di segni, elementi significanti che rimandano a contenuti o rappresentazioni, ma per sviscerarne l’insieme di regole e relazioni che lo specificano in quanto pratica che forma sistematicamente gli oggetti di cui parla (Foucault 1969, p. 67).

Focalizzarsi sulla dimensione religiosa del genocidio rwandese significa fare risaltare discorsivamente una venatura dell’oggetto Rwanda, oggetto modellato da molteplici discorsi interconnessi tra loro. Quello che, quindi, vogliamo andare a verificare sono le strategie di traduzione del discorso religioso sulla stampa italiana rispetto al Rwanda, e di conseguenza le strategie per l’organizzazione del sapere e dell’agire.

2. Il rapporto tra cultura e discorso giornalistico: semiosfere e traduzione

Intenderemo qui il discorso giornalistico secondo il suo valore *performativo*, non “una rappresentazione del mondo esterno, ma una traduzione dei discorsi che in quel mondo a vari livelli e con diverse competenze, si svolgono interagendo con il giornale stesso. Un giornale, dunque, non fa altro che riprendere la parola altrui riportandola al suo interno” (Marrone 2001, p. 90). Se ne deriva di conseguenza che il discorso giornalistico, manifestato da strutture testuali, non si limita “a riportare quel che succede nel mondo”, ma ne fa parte, interagisce con esso, influenzandolo e venendone influenzato (*ibidem*, p. 91).

Possiamo quindi concepire il testo di un articolo giornalistico come prodotto di una cultura e al tempo stesso crocevia di flussi discorsivi plurali che permette il contatto traduttivo con altri orizzonti culturali, altri panorami (Appadurai 1996; Sedda 2004, 2006). Lotman a proposito intende la cultura come un sistema di segni sottoposto a regole strutturali e come insieme di testi storicamente realizzati in questo sistema (Lotman-Uspeskij 1975), mettendo in risalto “la presenza di strutture che garantiscono il formarsi di vere e proprie concrezioni segniche anche grazie al decisivo ruolo della memoria culturale” (Sedda 2006, p. 25).

Se prendiamo come riferimento Eco, la superficie segnica viene intesa in termini di *enciclopedia* (Eco 1984, 2007). L’*enciclopedia* viene definita da Eco come ipotesi regolativa e condizione di possibilità di qualsiasi nuova interpretazione. Ogni enciclopedia rinvia a porzioni più o meno vaste di sapere. Il testo opera, quindi, come processo di attualizzazione e narcotizzazione segnica, delineando un atteggiamento più o meno stabilizzato, una disposizione rispetto a determinate informazioni depositate nell’enciclopedia (Eco 2007).

Il testo si presenta allora, per Lotman come congegno di traduzione tra culture, per Eco come uno strumento per dimenticare, o almeno per rendere latente qualcosa. Il testo lotmaniano ci induce a osservare come all’interno della semiosfera vi siano flussi discorsivi che transitano e possibilità continua di tradurre sistemi di segni diversi. Il testo di Eco ci permette di vedere come la cultura agisca come filtro mediante l’interpretazione testuale orientata dai segni del testo stesso.

Traduzione ed enciclopedia contribuiscono a chiarire come il discorso giornalistico affondi le sue radici nel mondo, con le sue regole di funzionamento ancorate alle costrizioni socio-

culturali che ne permeano la pratica stessa⁵. Il discorso giornalistico influenza e viene influenzato, sviluppa strategie e tattiche discorsive, produce effetti di senso e di credenza, proponendosi come veritiero. Il giornalismo prende posizione nel mondo, assume un sistema di valori, “è una forza sociale tra le altre che è tanto più forte quanto più nasconde di esserlo e si presenta come un testo” (Marrone 2001, p. 92).

Nel nostro caso, partendo dagli articoli di due quotidiani nazionali che trattano della tragedia del Rwanda, vediamo come sono presentati degli attori che agiscono e che sono depositari di conoscenze. Attraverso le loro testimonianze, aprono possibili collegamenti con altri discorsi di cui sono portatori. I missionari propongono chiavi di lettura della violenza rwandese, offrono descrizioni antropologiche, fanno emergere temi e figure piuttosto che altre. Analizzare come il discorso religioso e sacro irrompe sulla scena mediatica nel racconto⁶ del genocidio rwandese, induce a iniziare un percorso a piccoli passi per interrogare e ricostruire la trama multiprospettica della realtà, andando a rilevare quali altri discorsi sono coinvolti, quali altri testi li manifestano.

Ribadiamo ancora che, seguendo Foucault e gli assunti della teoria semiotica, non importa la realtà come dato, ma come risultato (Eco 1979). Il discorso sulla realtà proposto dal giornalismo non parla allora della realtà, ma la realizza, mettendo in scena attori sociali che compiono azioni con un bagaglio di intenzioni, motivi, competenze e giudizi rintracciabili nei testi (Landowski 1989; Marrone 2001). Vogliamo, dunque, intendere la realtà, in senso foucaultiano, come formata dal discorso, non preesistente al discorso e afferente “al tesoro enigmatico delle cose”, ma designata nel discorso mediante le regole che costituiscono le loro condizioni di apparizione storica (Foucault 1969, p. 65). Il problema riconduce all’ordine del discorso e alla volontà di verità e di sapere, al fatto che il discorso esercita il suo proprio controllo (*ibidem*) orientando la produzione testuale. Si tratta di strategie discorsive che ci portano a prendere in considerazione la dimensione culturale della semiosi.

3. Il rapporto tra cultura e discorso giornalistico: enunciazione e semiosi

L’attenzione alle strategie discorsive ci offre l’occasione di guardare la superficie, “l’eterogeneità fondante della semiosi sociale” (Lotman 1993, p. 145; Sedda 2006, p. 27). Il livello superficiale della semiosi è inteso essere il più complesso, poiché rende conto della varietà e diversità delle forme di superficie che sono manifestate (Bertrand 2000). Le forme di superficie sono manifestate attraverso configurazioni discorsive, analizzabili per isotopie figurative e tematiche. La nostra analisi si focalizzerà su questo livello del percorso del senso e sulle scelte enunciative che ne determinano la manifestazione. Sono scelte e strategie riconducibili all’enunciazione e al suo soggetto, relative alla prospettiva, al punto di vista da cui viene orientata la narrazione. L’enunciazione si può intendere come messa in discorso dell’interazione tra soggetti dell’enunciazione. Secondo Greimas, il soggetto è mediazione. Egli fonda il sapere “su un’altra cosa, un altrove, e lo collega a un altro discorso e a un altro sistema del sapere (...) Assume quanto si sa per trasformarlo in un fare sapere che mette in atto” (Greimas 1976, p. 15). Il discorso è portatore di un sapere, che presuppone almeno un *osservatore* e un *informatore*. Le figure di *osservatore* e *informatore* evocano le categorie di *punto*

⁵ Queste costrizioni socioculturali sono indicative della dimensione sociale del linguaggio, chiamata a organizzare e a depositare nella memoria collettiva il thesaurus strutturato dalle forme significanti (Greimas 1976, p. 47; Bertrand 2000, p. 54).

⁶ Si veda la distinzione tra racconto giornalistico, legato ai fatti enunciati, e discorso giornalistico, legato al meccanismo dell’enunciazione (Landowski 1989).

di vista e prospettiva. Secondo Fontanille non è infatti possibile manifestare una struttura senza orientarla, senza adottare un punto di vista (Fontanille 1989, p. 7). Il sapere si presenta come oggetto di circolazione tra un *enunciatore* e un *enunciataro* del discorso, rivelando il carattere interattivo della soggettività.

Se proviamo a vedere come il meccanismo dell'enunciazione è influenzato dalle dinamiche culturali, dai flussi discorsivi che circolano nella semiosfera e dalle conoscenze depositate nell'enciclopedia, possiamo notare come la soggettività sia collettiva e legata alla semiosi stessa, ai processi di creazione e produzione del senso, "un modo di vedere il mondo" (Eco 1975; Violi 2005)

Quella collettiva è una dimensione del soggetto riconosciuta anche da Ricoeur, che richiama un'idea di enciclopedia che lo lega alle pratiche discorsive e al dinamismo della cultura: il soggetto non si conosce direttamente, ma solo attraverso i segni depositati nella memoria e nell'immaginario culturale (Ricoeur 1995, p. 17). I segni e le loro articolazioni contribuiscono a dare forma al discorso sociale, creano configurazioni strutturali da indagare, rinviano ad altri segni secondo un processo dinamico e continuo di semiosi che ha una sua temporalità. Il soggetto della semiosi è infatti "il risultato della segmentazione storica e sociale dell'universo" e si manifesta come "sistema di sistemi di significazione che si riflettono l'uno sull'altro" (Eco 1975, p. 377), in cui è possibile individuare, nei testi e nei discorsi, nelle pratiche di formazione di senso, le proiezioni di soggetti empirici che la alimentano. Lo studio del giornalismo, se riposizionato alla luce della teoria di Eco, ci permette così di rendere conto del lavoro interpretativo di produzione semiotica della comunità giornalistica, di autori e pubblico, autori e lettori modello, enunciatori ed enunciataro, in relazione alla cultura⁷. Da questo lavoro dipende la realtà, un risultato e non semplice dato. Ne deriva che i segni "si danno in quanto azioni sul mondo, in quanto tattiche per la sua costituzione e modificazione" (Fabbri 1998; Sedda 2006, p. 20) che agiscono a livello di organizzazione del sapere o dell'azione.

Le strutture enunciative, narrative e passionali ci permetteranno nell'analisi del discorso di articolare la dimensione figurativa e tematica. Ci concentreremo così sul livello figurativo e tematico, verificando come gli esponenti della Chiesa, *informatori* e *osservatori*, costruiscono le figure della Chiesa stessa, delle parti in causa, del bene e del male. "La forma figurativa della comunicazione è carattere principale della dimensione semiotica della società (...), è per suo tramite che si manifesta la partecipazione degli individui ai sistemi di valori il cui insieme costituisce la sua cultura" (Greimas 1976, p. 49). La dimensione figurativa, "quella dell'accesso immediato al senso", "si interessa al modo in cui il sensibile si iscrive nel discorso" (Bertrand 2000, p. 21); la dimensione tematica si concentra sulla lettura della catena figurativa, riflettendo una competenza culturale che permette di attribuire un senso alle figure del discorso.

Tutto questo, rientra nell'attività della semiosi come risultato della segmentazione storica e sociale dell'universo. Ne possiamo concludere che il testo, "un tutto di significazione", sia frutto di questa segmentazione e, così, si potrebbe dire, figlio del suo tempo.

La cultura non si definisce che nelle pratiche di produzione del senso. Le norme regolative che permettono l'organizzazione di una data cultura non sono sovradeterminate e fissate una volta per tutte, ma fissate anche in rapporto di traduzione con altri testi e discorsi del proprio sistema di segni o con testi e discorsi di un'altra semiosfera. Assumere questa prospettiva per lo studio del giornalismo significa collocarlo nel cuore della dinamica culturale,

⁷ Si riprende qui Peirce, per cui la realtà nasce dal lavoro interpretativo di una comunità e non si fissa semplicemente in un sapere ma anche in abitudini, vale a dire regolarità di comportamento che fanno dell'agire stesso un segno" (Peirce 2003, 5.311, 5.316; Sedda 2006, p. 19).

tracciarne i meccanismi sulla “mappa della semiosi come si definisce ad uno studio della vicenda storica” (Eco 1984, p. 54), e al tempo stesso seguire le connessioni possibili che crea con altri discorsi. Per questo, procediamo all’analisi degli articoli de *La Repubblica* e *Il Corriere della Sera*, discutendo la presenza del discorso religioso per poi andare a verificare, sempre partendo dai link offerti dagli articoli, come questo discorso religioso sia rintracciabile nella pratica genocidaria, attraverso studi antropologici, storici e politici il cui discorso viene ripreso più volte dalla stessa stampa.

4. Giornalisti e missionari: il discorso e l’osservatore

Se seguiamo Bertrand, il testo produce le condizioni di lettura, è “un tutto di significazione”. Il testo giornalistico, distinto da quello letterario, non incorpora il proprio contesto e non contiene in sé il proprio “codice semantico”. Il testo giornalistico viene attualizzato dal lettore, ma non è separato dal suo autore (Bertrand 2000, p. 17).

L’attualizzazione del testo giornalistico è un’attività interpretativa del lettore, enunciario previsto nel testo. Centrali sono le operazioni che orientano questa attività interpretativa, e in questo emerge il ruolo dell’autore. La relazione tra autore e lettore modello è stata ben spiegata dalla semiotica (Eco 1979) quanto il contratto di veridizione tra le due figure dell’enunciazione (Greimas 1983). Il problema diventa allora quello di verificare “attraverso quali procedure un discorso che si pone come giornalistico si preoccupa di presentarsi come veritiero”, producendo effetti di credenza (Marrone 2001, p. 90). Fontanille, a proposito, ricorda che l’effetto di realtà è ottenuto da determinate strategie discorsive, portando a confrontarsi con il soggetto dell’enunciazione, il quale fonda la veridicità di un fatto sul regime di credenza dell’evidenza in base a determinati regimi enunciazionali (Fontanille 2004). La semiotica connette il meccanismo dell’enunciazione, della messa in discorso, alle dinamiche culturali. Il giornale e i giornalisti vedono e orientano l’immaginario, sono immersi nella cultura, ne sono condizionati e la condizionano. L’evidenza è letta attraverso lenti culturali, credenze stabilizzate, che portano a identificare cosa sia o meno riconoscibile o mostrabile. Prendiamo spunto da un lavoro di Catherine Coquio sui discorsi prodotti in merito al Genocidio rwandese per collegare il problema dell’osservazione al soggetto e alla semiosi. Se intendiamo il giornalista come *bystander* (Sémelin 2005, pp. 120, 175), come terzo messo fuori dal gioco del crimine e chiamato a testimoniare della sua *realtà*, la distanza tra l’osservatore e quelli che si trovano presi nella macchina della morte, vittime e carnefici, fa parte del crimine stesso (Coquio 2004, p. 131). In quanto testimone oculare, o avvalendosi di testimoni oculari, la sua testimonianza è giuridicamente e storicamente convalidata dalla sua posizione esterna, *supposta oggettiva* (*ibidem*). Coquio qui mette in luce che questa esteriorità del giornalista, per la natura di ciò che vede, di ciò che riferisce, si esprime in una forma fortemente soggettiva (*ibidem*). Ora, per forme soggettive di espressione qui possiamo ipotizzare che si intendano marche deittiche che manifestano il coinvolgimento diretto dell’osservatore. Si tratta di un’osservazione che coinvolge l’esperienza diretta, estetica, e il portato culturale dell’osservatore.

Il *coinvolgimento soggettivo*, corporeo direbbe Fontanille (2004), autorizza, attraverso regimi enunciazionali e strategie di gestione del sapere, la veridittività del discorso. Foucault parla a proposito di verità prodotta dal *discorso vero* come “forza dolce ed insidiosamente universale” che porta a ignorare in compenso “la volontà di verità, come prodigioso macchinario destinato ad escludere” (Foucault 1970, p. 10). *L’esclusione fa parte della dimensione della testualità e del discorso*: della testualità, come ci insegna Eco, poiché è la testualità, intesa come mec-

canismo di dimenticanza⁸, che induce a magnificare certe proprietà e a narcotizzare quelle che sono irrilevanti per l'interpretazione di un certo testo (Eco 2007); del discorso, poiché la scelta di prospettive e punti di vista di attori piuttosto che altri, con il proprio bagaglio di saperi e competenze, esclude altri possibili orientamenti della narrazione. E i giornalisti, per Fontanille (1989, 2004), sono focalizzatori che orientano il discorso narrativo, inducendo così a magnificare proprietà, a scartarne altre, nell'attività interpretativa.

In altri termini, come hanno ben riassunto i cultural studies (Hall 1996, pp. 646-647), vi è esclusione poiché gli eventi che accadono nel mondo, semioticamente estranei direbbe Lotman, sono portati nell'orizzonte del significativo (“*meaningful*”), in connessione con la mappa del significato (“*map of meaning*”) che forma la base della conoscenza culturale in cui il mondo sociale è già mappato. La nostra presa sul mondo, così quella del giornalista, si ritrova così soggettivamente limitata.

Se prendiamo in considerazione il problema della traduzione per Lotman, emerge il concetto di confine tra semiosfere. Per Lotman, *il punto in cui passa il confine della cultura dipende dalla posizione dell'osservatore* (Lotman 1985, p. 63; Sedda 2006, p. 39). Le posizioni di osservatori e informatori sono legate a precise figure attoriali: la focalizzazione si sofferma su un osservatore-informatore che partecipa, che gestisce un sapere e propone un suo ruolo posizionale, un programma narrativo rispetto al suo agire.

Mettiamo così al centro della nostra analisi le tipologie di osservatore proposte da Fontanille (1989), per cui possiamo intendere il giornalista come focalizzatore-spettatore, mentre il testimone è informatore verso il giornalista, a sua volta osservatore della realtà in cui agisce. Il focalizzatore-spettatore è un'istanza del discorso che funziona come punto focale, senza avere bisogno di un attore installato nel discorso che faccia vedere il mondo. Sono le forme e le voci a venirgli incontro. Quando nell'enunciato il punto focale è coinvolto nell'organizzazione spazio-temporale, diventa spettatore.

Il giornalista si colloca a metà strada, focalizza e organizza il discorso, mette in fila luoghi, storie, memorie, sceglie chi fare parlare, “istanza di decisione che stabilisce criteri di selezione e opera scelte” (Greimas 1976, p. 159). Se fa il proprio ingresso nel testo, per esempio nel caso dell'inviato speciale, attraverso l'uso della prima persona oppure *noi* o il riferimento, in terza persona, a se stesso (“il reporter” ha parlato con, “il reporter” è stato in prima linea), oppure marche deittiche che ne indicano un'operatività percettiva nello spazio-tempo dell'enunciato, diventa assistente e costruisce lo spazio figurativo e il tempo del discorso, mantenendo solo un ruolo cognitivo. Tuttavia, quello del giornalista è sempre un'osservazione che focalizza e che assiste, orientata da dinamiche culturali. “I tipi di osservatore si delineano in seguito alla messa in discorso degli atti di conoscenza, impegnandosi in una attività percettiva” (Bertrand 2000, p. 81). Il giornalista delega atti di conoscenza a fonti, testimoni, da cui attinge informazioni e che a loro volta sono o sono stati osservatori. In tal modo, essi ricoprono il ruolo di portinai della cultura (*gatekeeper*), di traduttori, attanti cognitivi che gestiscono il sapere, selezionano, orientano, ma all'interno del discorso stesso, come manifestazioni rintracciabili nel testo. Questo ci permette di collocare il problema del *gatekeeping* al centro della pratica giornalistica, come rilevato da numerosi studi sociologici, ma soprattutto al centro della semiosi, e rileggerlo in termini di traduzione.

I delegati dell'enunciatore-giornalista nel fornire informazione sono scelti strategicamente, in quanto offrono un canale preferenziale, in termini di vicinanza culturale e veridizione, con l'enunciario. La scelta della prospettiva e il punto di vista da cui raccontare una storia

⁸ In questo, Eco si avvicina alla posizione di Lotman (Lotman 1975, 1985, 1993; Demaria 2006).



permettono di mettersi in contatto con eventi *non mappati*, realizzare la traduzione tra una semiosfera e l'altra, discorsivizzare un'esclusione.

Il fare discorsivo, legato alla pratica di formazione del senso, ci offre la possibilità di manifestare una volontà di sapere, fornire una nostra versione dei fatti, una nostra verità. Ci si imbatte nella questione della prospettiva, del punto di vista, della posizione dell'osservatore da cui passa il confine della cultura. Questa attività di confine è un'osservazione che traduce attingendo alle proprie conoscenze, alle proprie pratiche interpretative sedimentate, a una propria porzione di enciclopedia. E ritorniamo all'attività di semiosi come segmentazione storica e sociale, all'enunciazione come messa in discorso di un soggetto "assente" e collettivo, diluito nella cultura e preso in carico dalle figure del discorso e dai temi che emergono⁹. Il giornalista che osserva si focalizza sulla figura del missionario che ha osservato e informa, sulla voce del missionario che gli viene incontro. È qui che passa il confine nella traduzione della tragedia rwandese sulla stampa italiana, è qui che nasce l'informazione per il lettore modello italiano ed è da qui che partiamo per cogliere le tracce del discorso religioso nel discorso giornalistico sul Rwanda.

5. Il Genocidio rwandese: stampa, antropologia e odio tribale

“Il genocidio rwandese è risultato di un processo che deve essere analizzato, studiato e spiegato” (Prunier 1995, p. XII). L'attenzione al prodotto storico devia dalle interpretazioni che hanno ascritto il Genocidio a una fatalità biologica oppure a una scoppio spontaneo di violenza brutale. I mass media hanno parlato di “violenza tribale”, “conflitto etnico secolare”, “odio atavico”.

Le ricerche sulla *rappresentazione* del Genocidio rwandese parlano in questo senso di *misinterpretation*, di un'interpretazione sbagliata, di semplificazione, di un fallimento generale nel non riferirsi correttamente alla realtà degli eventi (McNulty 1999; Kuperman 2000; Melven 2001; Thompson 2007). Abbiamo visto in precedenza che questa prospettiva vede gli oggetti, la realtà, come preesistenti al discorso. Per non fallire, il discorso dovrebbe quindi riferirsi agli oggetti in modo corretto. Secondo un approccio semiotico, è più conveniente parlare di *traduzione* e considerare la dimensione discorsiva come produttrice di oggetti. Vedere il problema in questo modo può aiutare a penetrare il funzionamento discorsivo dei mass-media, il loro ruolo di commutatori culturali, uscendo dalla palude del dilemma del riferimento, dell'oggettività obbiettiva. Infatti, come ammette Mark Doyle, reporter della Bbc presente sul campo in Rwanda durante il conflitto, c'è una tendenza generale nel ritrarre l'Africa come caotica, come il continente nero. Per Doyle, si trattava, come sappiamo ora, di un Genocidio politico ed etnico molto ben progettato, ma che non si sposava (*fit*) con l'immagine mediatica dell'Africa caotica (Doyle 2007). Doyle parla di un ritratto dell'Africa, ma al tempo stesso di un ritratto che avrebbe dovuto corrispondere alla mappa culturale dei mass-media, in cui i reporter sono coinvolti. La trama discorsiva legata alla cultura è alla base del *ritrarre* giornalistico. Come scrive Paul Veyne, le persone non trovano la verità, ma la creano, come creano la storia (Veyne 1988).

Veniamo allora alla stampa italiana. L'8 aprile compaiono i reportage sull'abbattimento dell'aereo presidenziale e l'inizio delle violenze; nei giorni successivi si susseguono i tentativi di inquadrare la vicenda. Il fatto diventa centrale nella sua singolarità e puntualità,

⁹ Questa idea di soggetto ricorda il concetto di *gruppi semiotici* dotati di un proprio *socioletto* (Greimas 1976, p. 47) e al fatto che il giornalismo viene studiato in quanto pratica collettiva attraverso quattro categorie: *performance*, *narrazione*, *rituale*, *comunità interpretativa* (Zelizer 1993, p. 85).

genera incertezza, aperture di possibilità. L'evento, "proprio perché fa sorgere l'enigma dell'origine, provoca la questione del senso" (Alonso 2003, p. 5). È a questo punto che si attivano i procedimenti discorsivi dei media in cerca di una risposta che abbia senso. L'elemento religioso compare subito insieme al posizionamento delle forze in campo: Hutu, "corti" bantu, contro Tutsi, "alti" *watussi* (*Corriere della Sera*, 8 aprile 1994): "Gli hutu, che sono l'etnia maggioritaria (la stessa a cui apparteneva il presidente assassinato), hanno dato la caccia ai rivali tutsi, e ai religiosi cattolici" (*Corriere della Sera*, 9 aprile 1994). L'origine dello scontro viene riportata indietro, lontana, nel tempo, lasciando intendere che le rivalità tribali, sepolte negli anni, si sono riacutizzate all'improvviso (*Corriere della Sera*, 7 aprile 1994). Si parla così di un "conflitto secolare", di guerra interetnica radicata nel fatto che gli Hutu erano servitori dei Tutsi (Repubblica, 10 aprile 1994: 11). I massacri sarebbero, quindi, secondo i media, risultato degli scontri tra le forze governative rwandesi, Hutu, e il fronte patriottico rwandese, Tutsi (Hintjens 1999). Il giornalista qui è focalizzatore, ruolo non assunto da attori del discorso. Non vi sono marche deittiche che rimandano a una fonte in gioco, ma un "andare incontro" (Bertrand 2000, p. 81) a un deposito di conoscenze date per scontate.

Queste conoscenze, storiche, antropologiche, permettono di tradurre il conflitto Hutu-Tutsi secondo lo schema narrativo, sulla stampa, di un'istanza che destina un eroe alla conquista di uno status ostacolato da un opponente, anch'egli destinato da un'istanza verso la conquista dello status. L'oggetto, come in ogni guerra civile, potrebbe essere la conquista del potere, la conquista della capitale. L'istanza destinante è spesso identificata nella natura e nella storia. Se guardiamo i giornali, si fa riferimento alla natura delle due etnie in lotta, i corti contro gli alti, gli uni ridotti in schiavitù dagli altri, i quali erano usi, secondo la stampa, ad apostrofarli "sporchi schiavi bantu" (*Corriere della Sera*, 8 aprile 1994). Si tratta quindi di una maggioranza al governo emancipatasi dopo decenni di schiavitù, ora attaccata dai ribelli Tutsi, un tempo gli aristocratici. Vedremo in seguito come questa istanza destinante, nella perpetrazione del Genocidio, diventa Dio.

Una simile traduzione della vicenda rwandese riprende la tesi camitica del discorso antropologico di esploratori e missionari di inizio secolo, diventato riferimento della Chiesa Cattolica nell'inculturazione ed evangelizzazione delle masse e dell'amministrazione coloniale belga nella divisione del potere nel Rwanda-Urundi, per cui i Tutsi erano visti come superiori, più nobili e intelligenti e meritevoli di detenere il potere (Sanders 1969; Lemarchand 1999; Chretien 2000; Mamdani 2001; Coquio 2004; Sémelin 2005)¹⁰. Questo quadro cambia quando l'amministrazione belga e la Chiesa iniziano ad appoggiare le masse Hutu, fino alla Rivoluzione Sociale che nel 1962 porta al potere gli Hutu, all'indipendenza il Rwanda e alla presidenza Gregoire Kayibanda, all'inizio della fuga della minoranza Tutsi in Uganda e Burundi, nonché ai pogrom (1959, 1964, 1973) di cui sono vittime gli stessi Tutsi. Questi pogrom sono alimentati dal tentativo dei Tutsi di ritornare in Rwanda e dalla paura degli Hutu di una contro-rivoluzione. L'uso strumentale dell'etnicità emerge forte fino agli anni 90, quando nell'ottobre del 1990 l'attacco del Fpr, esercito di Tutsi e Hutu moderati formato tra i rwandesi emigrati negli anni dopo la Rivoluzione Sociale, ne induce, insieme alla paura

¹⁰ Un interessante studio di Mosse (1978) precisa che al tempo del colonialismo gli europei erano ossessionati con l'altezza, da quando la maggior parte degli antropologi equiparò la bassa statura all'inferiorità razziale (Hintjens 1999, p. 29). È un esempio di come i discorsi siano interconnessi e abbiano ricadute interpretative sull'esperienza e sul decorso storico. Chiesa e amministrazione coloniale hanno tradotto all'interno della loro semiosfera, sfruttando le conoscenze disponibili nella propria *enciclopedia*, lo spazio semiotico rwandese, orientandone il percorso semiosico e mutandone il sistema di significazione.

crescente, un ulteriore acuirsi. Giornali e radio rwandesi iniziano a parlare di Tutsi camitici perversi, alti e ben riconoscibili, che vogliono prendere il potere e ridurre in schiavitù nuovamente, se non estirpare, gli Hutu-bantu. Questa ideologia sarà fondante della pratica genocidaria, come ben documentato in una ricerca francese (Chrétien 1995). Aspetto importante da segnalare nello studio della tragedia rwandese è quello di non eludere il fattore dell'etnicità, ma rifiutare la lettura di scontro etnico o guerra tribale. L'etnicità non è primordiale o inventata, ma storicamente e contestualmente configurata. Da qui, si vuole cercare di andare oltre lo stereotipo che vede tutti gli Hutu genocidari o tutti i Tutsi assetati di potere (Newbury-Newbury 1999, p. 294), mettendo in discussione il racconto e il discorso giornalistico.

La traduzione della stampa finisce per corrispondere con il discorso storico e antropologico usato per giustificare e alimentare il genocidio: odio etnico atavico e violenza tribale incomprensibile. Si propone una chiave di lettura che rimanda a tesi primitiviste, in cui lo sviluppo di relazioni ostili sono spiegate alla luce di differenze etniche primordiali, connaturate al dna culturale (Appadurai 1996; Hintjens 1999; Melvern 2001; Carruthers 2004; Sémelin 2005)¹¹. A proposito, Eco ricorda che “la significazione si confronta con un quadro globale di condizioni materiali, economiche, biologiche, fisiche” (1975, p. 211), di cui tenere conto nello studio della cultura come “fenomeno di comunicazione fondato su sistemi di significazione” (*ibidem*, p. 36). Se restiamo sul rapporto tra cultura e discorso giornalistico, questo quadro globale di cui Eco parla incide sulla pratica traduttiva e interpretativa rispetto alle porzioni di enciclopedia considerate per spiegare le origini dello scontro Hutu-Tutsi, ma anche rispetto alla possibilità di lavorare sul campo, quindi avere esperienza diretta dei fatti di cui si scrive. Infatti, secondo una ricerca sulla reazione internazionale al Genocidio, la mancanza di copertura giornalistica “adeguata” non può essere biasimata semplicemente per il disinteresse verso il Rwanda, ma anche per il reale pericolo e la confusione sul campo, la mobilità ristretta dei reporter, l'impossibilità di trasmettere foto e video (Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda 1996, vol.2). Ciò non toglie che per esempio il *New York Times* possa spiegare gli eventi come un'orgia genocidiaria, continuazione di una faida vecchia di secoli (*New York Times*, 9 aprile 1994).

¹¹ Il panorama etnico rwandese è estremamente complesso e ancora dibattuto, all'interno delle scienze sociali, sia rispetto alle origini sia in relazione dell'organizzazione del potere e dell'evoluzione storica delle categorie etniche. In Rwanda la dimensione etnica conta in modo particolare e complesso. Vi erano strutture sociali che comprendevano Hutu e Tutsi tanto all'interno del regno centrale dominato da un clan Tutsi e diventato riferimento negli incontri tra esploratori, missionari e colonialisti, quanto nelle regioni circostanti, in cui non si è rilevata la presenza di caste regali simili, ma di diversi ordinamenti. I confini del Rwanda attuale, inoltre, non corrispondevano ai confini del regno Tutsi pre-coloniale. Con l'arrivo di religiosi e forze coloniali, i confini del regno del Rwanda vengono espansi (Lemarchand 1999) e le identità fluide di Hutu e Tutsi reificate, cristallizzate in una teoria razziale che le radicava a origini differenti, una nilotica-camitica, l'altra bantu. Senza differenze culturali, religiose, linguistiche tra Hutu e Tutsi, “la descrizione di tratti fisici apparentemente distinti diventa criterio essenziale di differenziazione” (Sémelin 2005, p. 24). È interessante a proposito vedere come questi metodi di *traduzione* tra due culture siano legati a politiche di addomesticamento dei nativi e a modi di gestire, *tradurre*, strutture pree-esistenti per introdurre nuovi modi di produzione, economici quanto segnici. Si domina lo spazio fisico, si trasforma la mente dei nativi, si integrano modi di produzione economica e segnica locale nella prospettiva coloniale e cristiana (Mudimbe 1988, p. 23). Sulla questione etnica rwandese e il ruolo che ha giocato nel Genocidio a differenti livelli, dal discorso performativo della storia e della memoria alla dimensione antropologica e politica, la letteratura è molto ampia: si veda Vidal 1991; Newbury-Newbury 1999; Lemarchand 1999; Hintjens 1999, 2001; Chrétien 1997, 2000; Sémelin 2005).

Queste informazioni antropologiche emergono negli articoli grazie a figure cognitive precise. Il discorso giornalistico permette di convocare nel testo attori che facilitano la traduzione, attanti in grado di osservare e informare sugli eventi in corso. Foucault ricorda che “nessuno entrerà nell’ordine del discorso se non soddisfa a certe esigenze” (Foucault 1970, p. 19). L’esigenza del discorso giornalistico è instaurare un contratto di veridizione, rendere comprensibile al lettore le storie che racconta. Così, *Repubblica* il 12 aprile interpella una suora: “Sono delle furie, hanno sete di sangue, uccidono anche i tutsi che si sono rifugiati nelle chiese – ha dichiarato sgomenta una delle tre suore italiane che erano a bordo del C-130 – Dopo l’uccisione del presidente, la gente del posto è arrivata alla nostra missione, ci ha minacciato di morte e ha poi massacrato una famiglia di tutsi che ospitavamo” (12 aprile 1994). Si parla di furie e di persone la cui identità non è specificata che uccidono *anche* i Tutsi. Si evoca una forza incontrollata e impazzita, furiosa, impersonale, che assoggetta le persone e attraversa il paese diventato un mattatoio, non risparmiando neppure le missioni e le chiese (*Repubblica, Corriere della Sera*, 12 aprile 1994).

L’indomani, la lettura dell’odio atavico tra Hutu e Tutsi si ancora alla voce di due figure, riprese sia dal *Corriere* sia da *Repubblica*. Il console italiano, intervistato dall’inviato chiamato a documentare la fuga degli italiani dal Rwanda, offre la possibilità di giustificare la versione dell’odio connaturato e collegare i fatti al discorso antropologico. “Si tratta di un antagonismo etnico atavico – spiega [il console] – perchè in sostanza si è passati da una monarchia Hutu a una monarchia Tutsi e poi ancora a una monarchia Hutu”. Non presta soverchia attenzione al parere di alcuni antropologi che attribuiscono il dissidio delle due etnie alla politica colonialistica (belga), che favorì la minoranza dei Tutsi (15 per cento) a scapito degli Hutu (85 per cento)” (*Corriere della Sera*, 13 aprile 1994). Su *Repubblica*, lo stesso console afferma: “I tutsi sono destinati ad essere gli ebrei africani, per ucciderli gli Hutu non guardano certo il passaporto, ma l’altezza e il naso, che hanno ‘europeo’, non schiacciato”¹² (*Repubblica*, 15 aprile 1994). L’operatore di una ong cristiana attiva in Rwanda dice che “vede la lotta attuale in termini molto più semplici: ‘Capisce, qui tutti i lunghi sono considerati dei nemici dei corti e viceversa’: dal momento che i Tutsi sono i Watussi, gli uomini più alti del mondo, mentre gli Hutu sono dei bassotti e troverebbero un alleato in Totò Riina, ‘u curtu’. Nessuno osa prevedere se vinceranno i lunghi o i corti” (*Corriere della Sera*, 13 aprile 1994).

In due frasi si possono così trovare termini che riportano alla semiosfera italiana. Il riferimento ai *watussi* riporta alla canzone popolare italiana degli anni sessanta in cui si parla di “altissimi negri”. Dall’altra parte, al giornalista non sfugge neanche che i bassi Hutu potrebbero richiamare la mafia italiana e uno dei suoi capi più raccontati dal discorso giornalistico. Trovare connessioni documentate tra *watussi* e Rwanda potrebbe sembrare più facile rispet-

¹² Il console ha pubblicato un libro sulla sua esperienza in Rwanda, in cui, durante il Genocidio, ha salvato 1200 civili, soprattutto bambini, dalle violenze Hutu. Nel libro sono contenute chiavi di lettura più articolate di questa raccolta nei giorni caotici della perpetrazione del Genocidio e riportate dal giornalista. Si fa riferimento alla difficoltà di distinguere un Hutu da un Tutsi e al complesso processo storico del Rwanda (A. Costa, L. Scalettari, 2004, *La Lista del console. Rwanda: cento giorni un milione di morti*, Milano, Paoline). Sul problema della pratica genocidiaria legata ai tratti somatici, numerose ricerche ne hanno fortemente smorzato la centralità, facendo notare che tra Hutu e Tutsi, all’interno della società rurale rwandese, non vi siano differenze fisiche riconoscibili e che nel 1933 l’amministrazione coloniale belga fissò su carte di identità l’appartenenza etnica in base allo status di Hutu e Tutsi delle persone. Nel corso del Genocidio, la carta di identità e i registri delle Prefetture, nonché le conoscenze tra gli abitanti (tra vicini di casa, per esempio) e l’appartenenza politica sono stati gli strumenti per isolare Tutsi e Hutu moderati oppositori del regime estremista Hutu. Su questo punto, che presenta molte complessità, si vedano Prunier 1995, Newbury, Newbury 1999, Hingjens 1999, Guichaoua 2005, Sémelin 2005.

to a quelle tra il “corto” boss Totò Riina e il Genocidio rwandese: questo *uso* sarebbe così riconducibile alla necessità di trovare un ponte semantico e discorsivo tra Rwanda e Italia. Una volta che alcuni missionari barnabiti tornano in Italia, il Rwanda viene raccontato mediante la loro visione: “Drammatiche le ultime telefonate: ‘siamo barricati in casa, fuori vediamo soltanto cadaveri’” (...) “Il coordinatore dell’associazione Solidarietà San Francesco che ha sede a Lodi non nasconde i timori per i religiosi che vivono e operano nell’Africa nera” titola il *Corriere della Sera* (14 aprile 1994). Se il titolo seleziona “il topic informativo e il valore emozionale della notizia, ossia ciò che il lettore deve interpretare come effettivamente rilevante” (Eco 1971, p. 354; Marrone 2001, p. 72), e se poi nell’articolo si legge che “la furia omicida dei ribelli sembra infatti concentrarsi sui preti del posto, considerati collaborazionisti del governo”, ne emerge un quadro in cui i Tutsi attaccano missionari che stanno proteggendo bambini, alzando la preoccupazione per l’incolumità dei missionari stessi. Il nemico diventa qui “la furia dei ribelli”, la stessa furia che, secondo una suora, nel testo di *Repubblica*, causava fiumi di morti. La confusione figurativa aumenta se si considera che nei giorni e mesi successivi i massacratori genocidari diventano gli Hutu, anche per gli stessi missionari. Uno di loro, rientrato dall’Italia, afferma:

“Milleseicento tutsi si erano rifugiati nella chiesa che sorge ad una cinquantina di chilometri da Muhura. Sono arrivati gli avversari che a colpi di machete e di bastone li hanno massacrati: erano tutti donne e bambini. In una chiesa non distante dalla nostra missione identica orribile sorte per altre 1.160 persone, madri e figli. Nella logica della guerra etnica, donne e bambini sono le vittime designate per attuare l’eliminazione della razza” (*Corriere della Sera*, 24 aprile 1994).

Due giorni dopo, un altro missionario confida che è stata la misericordia di Dio e la fede rossa-nera, come fosse strumento magico in soccorso al soggetto, a salvarlo da una granata mentre guardava, sdraiato nel letto, la partita Milan-Udinese (*Corriere della Sera*, 26 aprile 1994). Sempre attraverso la voce dei missionari, viene rilevata la costernazione nel vedere un paese a maggioranza cattolica trafitto da massacri tanto efferati, molti dei quali compiuti all’interno di chiese e missioni. “Il sacerdote Stanislas (...) non capisce come la gente del quartiere, i suoi parrocchiani, abbiano potuto compiere un tale massacro: ‘Cosa siamo riusciti a fare, noi religiosi, in questo paese in tutti questi anni?’ – mormora in un attimo di scoraggiamento (*Le Monde*, 12 aprile 1994; ripreso da *Repubblica*, 12 aprile 1994). Su *Repubblica* si mette in luce che “la guerra interetnica” ha “cancellato qualsiasi traccia dell’opera di riconciliazione tentata per anni dalle centinaia di missionari sparsi nel paese”, dando voce alle suore evacuate: “Dopo anni di insegnamenti, di vita in comune, di pace, tutto è stato inghiottito in un attimo nel fondo di un baratro che si è aperto all’improvviso” (15 aprile 1994).

“ ‘Tutto quello che noi abbiamo tentato di insegnare, la solidarietà, la pace, la fratellanza, è stato dimenticato...’, ammette con la delusione negli occhi padre Pignatelli, che per 8 anni ha aiutato a vivere e crescere centinaia di bambini, sia hutu che tutsi. Ora invece le due etnie si combattono, non solo per il potere, ma soprattutto per cancellare qualsiasi presenza dei ‘nemici’ dal paese” (*Repubblica*, 1 maggio 1994).

Viene qui descritto il ruolo *super partes* della Chiesa, che nulla ha potuto fare contro la sete di violenza delle due etnie, che vogliono prevalere una sull’altra. Questa lettura lascerebbe pensare a un doppio Genocidio, Hutu contro Tutsi e Tutsi contro Hutu, mentre ricerche ne hanno messo in discussione la plausibilità (Sémelin 2005). La tesi del doppio Genocidio con-

sidera quello Hutu sui Tutsi e successivamente, quello dei Tutsi, vincitori della guerra con il Fpr, sugli Hutu. Seppure estremisti del Fpr si siano macchiati di crimini di guerra uccidendo migliaia di Hutu per vendetta, tra cui molti genocidari, la loro azione non è comparabile a quella degli Hutu: il Genocidio del 1994 viene pensato, pianificato e perpetrato con una propaganda massiva da una elite al potere, coinvolgendo non solo esercito e milizie, ma molti cittadini comuni. Negli ambienti cattolici, quella del doppio Genocidio è una tesi invece difesa, quando non addirittura orientata al negazionismo, nel giustificare il genocidio Tutsi per ragioni sociali e storiche (Bizimana 2001)¹³. La missione della Chiesa si scontra contro una forza improvvisa, che sembra arrivare dalle profondità misteriose del male, da un altrove inesplicabile, ma anche contro contraddizioni interne (Theunis 1995; Sémelin 2005) che possono aiutare a spiegare l'assurdità di simili violenze e il coinvolgimento di religiosi e luoghi di culto.

6. Il Genocidio rwandese: stampa, demoni e Chiesa super partes

Abbiamo visto che sulla stampa italiana iniziano a comparire da subito figure legate alla Chiesa Cattolica, mentre si riportano uccisioni di rwandesi, attacchi a missioni e preoccupazioni per gli stranieri non ancora evacuati: “Si tratta in prevalenza di religiosi. E per fortuna stanno tutti bene” (*Repubblica*, 10-11 aprile 1994). Il focus si concentra sulla Chiesa, come si può osservare dalla rete isotopica costituita nelle pagine in cui i titoli legati al Rwanda compaiono insieme a quelli legati al Sinodo dei vescovi africani. La posizione della Chiesa pare essere colta come centrale, secondo un processo di tematizzazione o topicalizzazione implicita (Calabrese, Violi 1980; Eco 1997; Marrone 2001, p. 73), verificando anche la contemporaneità discorsiva in cui vengono tradotti gli eventi sul giornale. Mentre ventidue religiosi sono uccisi in Rwanda, il Papa auspica: “La popolazione non ceda a odio e violenza”, “Basta con le stragi fratricide” (*Repubblica*, 10-11 aprile 1994). Il quotidiano riporta che il tema della “inculturazione è la parola chiave. Indica il tentativo di armonizzare le verità cristiane con la tradizione culturale africana” (*ibidem*). L'apertura del Sinodo viene descritta, inoltre, come “celebrazione stupenda (...) festa di colori, canti e preghiera” nel corso della quale il Papa esprime un'invocazione sul dramma rwandese: “Nuova catastrofica ondata di violenze e di morte, che ha fatto scorrere, in proporzioni impressionanti, anche il sangue di sacerdoti, religiose e catechisti, vittime di un odio assurdo” (*Corriere della Sera*, 11 aprile 1994). Si coglie un corto circuito passionale, nel sovrapporre l'euforia per la celebrazione stupenda alla di-

¹³ Il Padre Bianco Jean-Damascène Bizimana, Tutsi, ha raccolto testimonianze di confratelli sul Genocidio. Eccone alcune: “Io condanno questa barbaria. È diabolico. Ma comprendo la collera degli hutu. Voi vi credete tutti superiori a loro. È normale che si rivoltino” (Bizimana 2001, p. 38); “Non si può comprendere la rabbia degli Hutu se si dimentica l'onta e l'umiliazione che hanno sopportato così tanto tempo sotto il potere della minoranza Tutsi che si considerava la razza dei regnanti e che li disprezzava” (*ibidem*). Bizimana risponde che si tratta di cliché creati dai primi missionari a partire da una *falsa* interpretazione del sistema feudale rwandese e riporta inoltre le parole di Phocas Nikwigiye, vescovo di Ruhengeri, nel nord del Rwanda, pronunciate nel 1995 in un'intervista al quotidiano olandese *De Volkskrant*: “Quello che è successo in Rwanda nel 1994 è qualcosa di molto umano (...) I Tutsi erano collaboratori del Fpr, amici dei nemici. Erano in contatto con i ribelli. Dovevano essere eliminati perché non ci tradissero. Gli Hutu sono semplici e sinceri, mentre i Tutsi sono ipocriti. Un Tutsi è maligno, ma non per educazione, bensì per natura” (Bizimana 2001, p. 25). Si tratta della medesima retorica che ha ispirato il progetto genocidiario e la sua realizzazione (Chrétien 1995). Una posizione simile, difesa da un vescovo, alza preoccupanti interrogativi sul ruolo delle gerarchie Cattoliche rwandesi.

sfora del dramma rwandese, poste agli antipodi: allo splendore cerimoniale, alla diversità pacifica, fa da contrappunto la cieca violenza mossa da odio assurdo, che coinvolge *anche* religiosi.

Il Papa, nel corso della tragedia rwandese, instaura un conflitto discorsivo sull'uso del termine Genocidio contro le forze internazionali, Stati Uniti su tutte, per descrivere la tragedia del Rwanda e per invocare un intervento¹⁴. Il Papa denuncia il Genocidio, mentre a livello internazionale si tendono a smorzare i toni (*Repubblica*, 11-12-20 giugno 1994; *Corriere della Sera*, 12-15 giugno 1994). A maggio 1994, si delinea più chiaramente l'interpretazione di Genocidio, anche se l'apice delle uccisioni di massa si è verificato nel primo mese e la pianificazione del Genocidio nel 1993 non ha destato l'interesse dei media: "In Rwanda è ormai genocidio" (*Corriere della Sera*, 7 maggio 1994)¹⁵; "Il genocidio porta quasi sempre la firma dell'*Interahamwe* (milizia hutu)", ha confermato al *Corriere della Sera* un reporter inglese, osservatore assistente, "uno dei pochi giornalisti ad entrare in Rwanda" (14 maggio 1994). In questi articoli emerge certo la questione del Genocidio: "I massacri sono opera di squadre specializzate di boia (...) È stato l'esercito, a maggioranza Hutu, a preparare gli squadroni della morte" dice la direttrice di *Human Rights Watch*, informatore sul *Corriere della Sera* (23 maggio 1994). L'interpretazione di Genocidio compare insieme al discorso storico che vede nilotici contro bantu, discorso storico che infatti ha spinto gli estremisti Hutu a progettare il genocidio: "Soluzione finale: l'eliminazione fisica di tutti i tutsi, la cancellazione della minoranza di origine nilotica che sin dai tempi della dominazione coloniale belga è in rotta di collisione con la maggioranza hutu, di origine bantu" (*Corriere della Sera*, 23 maggio 1994).

Si possono trovare letture che mettono in luce la dimensione progettuale tra gli stessi religiosi: "Non è una guerra tra etnie ma è l'applicazione di un piano diabolico premeditato" scrive *Repubblica* intervistando un missionario che ha compilato un diario (15 maggio 1994). Le testimonianze di questi missionari, dopo essere state filtri cognitivi per tradurre le cause del conflitto rwandese sul giornale, sono quelle che permettono di mettere in discussione l'operato della Chiesa. "Ecco come sono finiti tanti anni di potere e tanti compromessi e per questi compromessi la Chiesa sta pagando un prezzo altissimo. Le chiese sono diventate dei macelli, i preti sono stati massacrati, i rifugiati sono stati sgozzati. Credo che di questo popolo, oltre all'eccidio, bisogna ricordare la sofferenza e la morte di tanti innocenti" (*Repubblica*, 15 maggio 1994). Vi sono stati preti che hanno deciso di restare stoicamente in Rwanda a difendere civili: "Giunge dal Ruanda un altro appello di 2 sacerdoti rogozionisti italiani che si rifiutano di lasciare il villaggio orfanotrofico di Nyanza dove sono rifugiato 210 bambini" (*Corriere della Sera*, 11 maggio 1994).

Tuttavia, in alcuni articoli, si afferma che gli innocenti sono difesi dai massacri e dall'arrivo dei ribelli (*Repubblica*, 15 maggio 1994). Se fa fede la rete di isotopie figurative costruita dai

¹⁴ Sin dall'autunno del 1993, quando invia un contingente per sovrintendere il rispetto degli accordi di pace tra forze governative Hutu e Fpr firmati ad Arusha in Tanzania nell'agosto 1993, l'Onu e i paesi del Consiglio di Sicurezza vengono messi ripetutamente al corrente da parte del generale Romeo Dallaire, responsabile della Minuar, la missione Onu in Rwanda, della preparazione di azioni genocidiarie (Dallaire 2003).

¹⁵ Il *Corriere della Sera* usa per la prima volta il termine Genocidio il 23 aprile 1994. Si tratta di una corrispondenza da Washington in cui si coglie come l'Onu parli di guerra civile mentre un attivista per i diritti umani parli di Genocidio. Tuttavia, il termine scompare e non viene confortato da reportage sul campo da parte del giornale italiano. Il primo quotidiano a usare il termine Genocidio è stato il francese *Libération* con il reporter Jean-Philippe Ceppi (11 aprile 1994), per scomparire fino a maggio-giugno, quando l'interesse si ridesta una volta che numerosi cadaveri iniziano a riemergere in superficie nelle acque del fiume Nyabarongo e Kagera fino al lago Vittoria.

primi reportage, i ribelli sono identificati con il Fpr, forze ribelli Tutsi che combattono contro le forze governative e le milizie Hutu, altrove descritte, nella stampa, come autrici del Genocidio, tesi difesa da numerosi studi (Chrétien 1995; Newbury-Newbury 1999; Sémelin 2005). Discorsivamente, si creano così i presupposti per creare confusione nel lettore e non fare distinzione tra violenze Hutu e violenze Tutsi.

Questa confusione discorsiva si ritrova se si considerano ancora le testimonianze dei religiosi e la lettera dei vescovi rwandesi uccisi dal Fpr pubblicata sui giornali il 10 giugno 1994. I giornali italiani parlano di martirio. Diventa una notizia e una storia centrale: alti prelati Cattolici uccisi. *Repubblica* fa presente che combattenti del Fpr “non hanno resistito alla sete di vendetta” e per spiegare l’assassinio si affida a un missionario “veterano” che fa autocritica, affermando che la Chiesa si è glorificata delle conversioni massive, ma non ha fatto abbastanza per fermare la violenza. Emerge qui la modalità del *non saper fare* della Chiesa, subito smorzata dal suo *non poter fare* dinnanzi alla forza inspiegabile del *dover essere* dei rwandesi: “C’è un sottofondo oscuro, che attende solo una scintilla per esplodere (...) Queste popolazioni vivono in un’atmosfera da vecchio testamento, credono in un Dio amore, incarnato nella storia, credono nella sua provvidenza” (...) “Non credevo molto nel demonio, ma adesso sì. Perché non è possibile che massacri così disumani siano opera di uomini. Non è possibile che vecchi uccidano bambini a colpi di vanga! Solo il demonio può fare questo” (10 giugno 1994)¹⁶.

Il riferimento al demonio si ritrova anche nella lettera che uno dei vescovi uccisi, presidente della conferenza episcopale rwandese, scrive prima della morte. La lettera viene pubblicata sul *Corriere della Sera*.

“Qui si uccide la gente come mosche, la vita non è più sacra, non si ha paura di uccidere per rubare e saccheggiare. E si resta impuniti! Non c’è più legge, ognuno fa la sua legge: è il diavolo che regna in questo Paese. Bisogna che Cristo ritorni in Ruanda” (...) “C’è volontà di vendetta etnica del Fpr” (...) “Noi chiediamo che una forza militare neutrale venga rapidamente in Ruanda per fare la pace e proteggere i profughi” (10 aprile 1994).

Il vescovo assume la posizione di focalizzatore-assistente; la marca deittica *qui* lo colloca nello spazio e nel tempo dell’enunciato, pur mantenendo una posizione defilata. La richiesta finale di una missione di pace svela tuttavia la partecipazione all’orizzonte degli eventi. Pur non schierandosi apertamente per una fazione, afferma tuttavia che la gente è sterminata come mosche, che la vita non è più sacra e che il Fronte Patriottico Rwandese ha sete di vendetta. Il Fpr è l’unica forza in campo che viene coinvolta e connessa alla morte e da questa al diavolo. Non si parla degli Hutu che hanno, secondo gli stessi articoli del *Corriere della Sera*, perpetrato il genocidio. Il vescovo non fa riferimento al Genocidio e auspica una missione internazionale per proteggere i profughi Hutu, visto che la guerra sta vedendo prevalere il Fpr. Tra questi profughi vi sono anche molti genocidari¹⁷. Inoltre, fare uso del termine

¹⁶ Il missionario afferma che la causa è da ricercare nel feudalesimo, non nel tribalismo, nonché nel colonialismo che ha perpetuato la divisione etnica. Non vi sono riferimenti all’opera di evangelizzazione cattolica, che invece è criticata per non aver costruito “la città terrena”, dove si è verificata “la dicotomia tra fede e vita”. La vampata di cattolicesimo c’è stata perché “i missionari avevano in mani tutti i servizi sociali: scuole, ospedali, l’anagrafe, la posta” (*Repubblica*, 10 giugno 1994).

¹⁷ La missione arriverà, sarà l’*Operation Tourquoise* della Francia, sulla cui finalità il dibattito è ancora aperto e carico di tensione (Prunier 1995; Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda 1996; Des Forges 1999; Gouteux 2002; de Saint-Exupery 2004; Péan 2005). Si veda come da una lettera di un alto prelato coinvolto nel governo che ha portato avanti il Genocidio si possa aprire un ventaglio di possibili connessioni discorsive. La lettera infatti termina facendo riferimento a scenari e strategie



/diavolo/, significa riprendere la retorica del giornale dell'Hutu Power, *Kangura*, che ha contribuito a creare l'humus culturale per il progetto genocidiario, e le trasmissioni di *Radio Televisione Libera delle Mille Colline* (RTL), che inneggiavano alla presenza del demone, all'uccisione degli scarafaggi e alla giustizia divina¹⁸.

Tre settimane prima, il *Corriere* pubblicava un commento di Arrigo Levi dal titolo "I demoni tra noi", in cui si citavano le parole di un missionario: "Non rimangono più demoni all'inferno. Sono tutti in Ruanda" (*Corriere della Sera*, 23 maggio 1994). Non vi sono qui attribuzioni di responsabilità, il Rwanda è diventato indistintamente dimora del male. Mentre i vescovi erano uccisi dal Fpr, altri trenta religiosi, tra preti e suore, erano uccisi dalle forze governative Hutu, come documentano *Repubblica* e il *Corriere della Sera* (10 aprile 1994). Questo punto ci permette di aprire una parentesi sul coinvolgimento della Chiesa in Ruanda e di spiegare, successivamente, il motivo dei numerosi massacri consumati nelle chiese. Dalla stampa vediamo che suore, preti e religiosi sono uccisi dalle forze governative Hutu mentre cercano di difendere i Tutsi; i prelati Hutu sono uccisi "per vendetta" dal Fpr, composto da Tutsi, dopo essersi stabiliti da Kigali a Gitarama con il governo ad interim che ha perpetrato il genocidio (Sémelin 2005, p. 168). Da qui, hanno scritto al Sinodo dei vescovi africani così centrale nella stampa italiana, annunciando

"il loro pieno appoggio al nuovo presidente Theodor Sindikubwabo (...) Nel documento chiedono ai ruandesi di aiutare i nuovi dirigenti a realizzare il loro programma: ritorno della pace e della sicurezza nel Paese, lotta contro la fame e negoziati con il Fronte patriottico per ricostituire le istituzioni a base allargata (...) I presuli forniscono un quadro sconvolgente: I cadaveri sono disseminati lungo le strade, altri marciscono nelle case o negli ospedali. Tra di loro molti preti e religiosi. Abbiamo visto gli assassini correre dietro quanti fuggivano terrorizzati per massacrarli nelle chiese"
(*Corriere della Sera*, 12 aprile 1994).

I vescovi, appoggiando il governo, auspicavano anche la cessazione dei massacri e l'invio di una missione di pace per proteggere tutti, senza distinzione etnica o di fede. Tuttavia, astenendosi dal lanciare immediatamente una ferma condanna, hanno lasciato che membri del governo, funzionari e media dell'odio affermassero come i massacri fossero approvati da

geo-politiche tra forze francofone e forze anglofone, prevedendo la futura guerra mondiale africana dei Grandi Laghi ("E il Fronte patriottico che vuole prendere il potere con la forza per evitare di spartirlo? Una guerra contro la francofonia? Gelosia nei confronti del Ruanda, Paese in posizione strategica? Trampolino per attaccare lo Zaire, potenza economica?"), ulteriormente analizzabili in termini di significazione.

¹⁸ Ecco un estratto delle trasmissioni radiofoniche, tratte dal documentario *Tuès les tous* (R. Glucksmann, D. Hazan, Francia, 2005): "Il popolo è infestato dai complici del Fpr...Ne esistono prove irrefutabili...Li abbiamo scoperti ovunque nel paese...Ma i complici sono semplicemente nascosti tra la popolazione? E a causa dei complici che gli scarafaggi pullulano nel nostro paese". Ecco un secondo estratto dalla radio. Lo speaker invita a cantare insieme a lui: "Venite a gioire con me...I complici del Fpr sono stati sterminati...Dio è giusto...Dio è veramente giusto" (Chrétien 1995). Si presenta qui l'idea di un Dio incarnato nella storia che riprende l'atmosfera da Vecchio Testamento, come fatto notare dal missionario intervistato da *Repubblica*. Se guardiamo il Rwanda alla luce del messaggio del Vangelo, in cui si parla di non fare violenza verso il nemico, di amore e perdono, e in seguito alla luce del Deuteronomio – in cui vi è scritto "Annienterai tutti i popoli senza impietosirti su di loro (...) affinché non vi insegnino a comportarvi secondo il loro modo abominevole di agire in nome del loro Dio" – è il secondo che, pur da interpretare in funzione del contesto in cui è stato scritto, dice tuttavia "qualcosa di profondo sulla storia dell'umanità e sul suo rapporto con la violenza" (Sémelin 2005, pp. 158-159).

Dio (Chrétien 1995; Des Forges 1999, p. 291). Il ruolo cognitivo e narrativo dei presuli è quello di assistenti-attori partecipanti, che costruiscono lo spazio figurativo, osservano lo sviluppo degli accadimenti, vedono assassini che uccidono nelle Chiese, e invitano ai negoziati cercando di trovare una via di uscita alla violenza¹⁹. Dalla stampa, emerge un ruolo positivo, eroico, votato al martirio, come hanno titolato i due quotidiani italiani una volta uccisi, eppure smentito dalla rete isotopica delle figure che agiscono nel discorso. Negli articoli, quando specificato, le forze governative sono identificate come quelle che portano avanti il Genocidio. In questi termini, l'appoggio dei vescovi al governo provvisorio significa un appoggio implicito al progetto genocidiario. Di cosa sarebbero quindi martiri?

Il quadro globale del coinvolgimento della Chiesa in Rwanda è complesso e legato alle divisioni etniche emerse nel corso della storia (Theunis 1995; Sémelin 2005). Quello che vogliamo qui fare rimarcare è che la stampa italiana assume prospettive e punti di vista che coinvolgono il discorso della Chiesa per rendere intelligibile eventi estremamente drammatici. Vedere la Chiesa come vittima e martire è un artificio discorsivo che permette al lettore italiano di comprendere la tragedia rwandese senza molta fatica, tanto quanto parlare di violenza tribale e inesplicabile dovuta all'improvviso maturare di un seme demoniaco nel cuore dell'Africa nera, in Rwanda, a maggioranza cattolica. Nonostante il Papa stesso abbia affermato che anche i cattolici siano responsabili del Genocidio, mentre si documenta che nel sud del paese le bande armate Hutu hanno sterminato la popolazione di etnia Tutsi (*Corriere della Sera – Repubblica*, 16 maggio 1994), facendo titolare a *Repubblica* “Il fallimento della Chiesa”, nell'articolo si legge: “La guerra in Rwanda ha evidenziato come l'elemento tribale sia risultato prioritario e discriminante rispetto alla comune fede religiosa” (*Repubblica*, 23 maggio 1994). È proprio in questo genere di articoli, che profilano il quadro interpretativo entro cui leggere i fatti, che il Genocidio in quanto progettato e perpetrato non viene considerato: in Rwanda c'è stata una guerra per motivi tribali, la fede religiosa non c'entra perché è condivisa in comune. Vediamo che il reportage del *Corriere della Sera*, all'indomani dell'assassinio dei vescovi rwandesi, concorda con quello di *Repubblica*:

“Anche la Chiesa, la Chiesa di tutti i ruandesi, la Chiesa di un Paese dove i cattolici sono quasi quattro milioni, il 44 per cento della popolazione, è diventata vittima, ostaggio e motivo di orrende vendette nel martirio Ruanda. Le chiese e le missioni assaltate, date alle fiamme, trasformate in grandi bare dopo essere state l'ultimo rifugio per sfuggire alla furia omicida. Ma questo martirio, per le circostanze che lo hanno determinato, diventa l'episodio più emblematico e sconvolgente di questa guerra, perché i testimoni di un messaggio evangelico al di sopra delle parti vengono sacrificati dalle parti stesse, in una spirale di vendette e atrocità” (*Corriere della Sera*, 10 giugno 1994).

La Chiesa è un tutto comunitario vittima poiché non risparmiata, sebbene sia testimone di un messaggio *super partes*, quello evangelico; i vescovi sono martiri e la loro morte è episodio “più emblematico” di una guerra in cui testimoni di un messaggio evangelico sono sacrificati da entrambe le parti. Non si accenna al fatto che gli stessi vescovi sono stati protetti dal governo che ha organizzato il Genocidio. Se l'uccisione di tre vescovi è considerata più “emblematica” di un Genocidio che ha causato un milione di morti tra Tutsi e Hutu moderati, l'elemento religioso non pare allora così marginale.

Lotman afferma che “il confine è un elemento necessario alla semiosfera, essa ha bisogno di un ambiente esterno “non organizzato” e, quando manca, se lo crea. La cultura non crea

¹⁹ Lo fanno con lettere pastorali sin dal 1990, inizio della guerra tra esercito rwandese e Fpr, pur non indirizzando ruoli e responsabilità ad attori precisi (Theunis 1995; Sémelin 2005).

infatti soltanto la sua organizzazione interna, ma anche un proprio tipo di disorganizzazione esterna. Così l'antichità si è costruita i "barbari" e la "coscienza" il "subcosciente" "(Lotman 1985, p. 62). Nel nostro caso possiamo dire che il discorso giornalistico e il discorso della Chiesa qui costruiscono due figure patemizzate dalla violenza cieca, incomprensibile e vendicativa: il demonio e l'etnia.

Se, come abbiamo detto in precedenza citando sempre Lotman, il confine passa dalla posizione dell'osservatore, il confine qui passa dall'osservazione di quelle figure convocate dall'enunciatore nel discorso giornalistico in modo tale da creare un effetto di realtà vincolante rispetto all'enunciataro. Il prendere in considerazione le dinamiche della cultura e del discorso è centrale per l'analisi semiotica del discorso giornalistico e della traduzione di eventi lontani geograficamente e culturalmente.

Se guardiamo ai reportage dell'inviato del *Corriere della Sera*, si può notare che tra maggio e giugno vi sia un interesse marcato ai dettagli del Genocidio, dopo che numerosi cadaveri emergono dalle acque del fiume Nyabarongo, fino al lago Vittoria attraverso il fiume Kagera. Si tratta di un trend comune ai media internazionali. Solo quando i reporter raggiungono il lago Vittoria e testimoniano la presenza dei cadaveri che fluiscono dalle acque del fiume Kabera, i media si focalizzano sui massacri di massa. Reportage più accurati sul meccanismo del Genocidio iniziano ad apparire (Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda 1996, vol. 2; Hintjens 1999, p. 275; Sémelin 2005, p. 190), eppure in Italia questo interesse subisce un'improvvisa interruzione quando l'uccisione dei vescovi viene definito l'episodio più *emblematico* della guerra. Il problema del giornalismo non è più, o forse non è mai stato, dire la verità, ma realizzare la realtà attraverso prospettive e punti di vista, configurazioni discorsive orientate dalla necessità di tradurre e dalle informazioni depositate nell'enciclopedia culturale.

La presenza corposa della Chiesa in Rwanda è una carta da giocare per la stampa italiana. Nella traduzione degli eventi la colloca come vittima al di sopra delle parti. Se avesse considerato il ruolo delle missioni nella storia rwandese, avrebbe complicato ulteriormente la scena e reso disorientante l'interpretazione invece coerente della tragedia del Rwanda: un genocidio tribale in cui la Chiesa ha fallito pur uscendone martire, raccontato attraverso figure religiose, come i missionari, che ricoprono un ruolo cognitivo e svolgono la funzione di convertitori di credenze, autorizzati dal loro corpo-testimone (Fontanille 2004) collocato tra l'evento e la sua enunciazione.

7. Il Genocidio rwandese: stampa, sacro e ruolo della Chiesa

Abbiamo visto il ruolo dei missionari e le posizioni della Chiesa rispetto alle cause del conflitto in Rwanda, delle divisioni tra Hutu e Tutsi. Non resta che compiere l'ultimo passaggio e cercare di capire, sempre partendo dagli articoli del *Corriere della Sera* e della *Repubblica*, i motivi della profanazione dei luoghi di culto, diventati durante i tre mesi del Genocidio santuari di morte.

Possiamo subito anticipare che i motivi non li darà espressamente il testo degli articoli. Ciò nonostante, la configurazione discorsiva, le figure di missionari patemizzati disforicamente e cognitivamente esterrefatti ci porta da una parte a tematizzare l'assurdo e l'incomprensibile della violenza, dall'altra a chiederci se non vi possa essere una spiegazione oltre l'incomprensibile. Se proviamo a sviluppare davanti al testo giornalistico quello che esso apre e scopre (Ricoeur 1995), possiamo trovare connessioni con altri testi, altre tipologie di discorso. È un modo per valutare come, data la forte presenza di missionari, la vicinanza tra governo genocidiario e alti prelati, la dimensione del sacro pervada la pratica genocidiaria.

Aggiungiamo un'osservazione che finora non abbiamo considerato. La spiegazione delle violenze non viene formulata dai missionari stessi se non nel riferimento al demonio o al sotterraneo odio tribale. La loro condizione di soggetti modali è al tempo stesso *epistemica*, determinata dallo status del loro discorso, dal significato e dal ruolo della loro esperienza umana di appartenenti alla Chiesa, e *contingente*, determinata dalla necessità degli eventi (Lorusso, Violi 2004, p. 109). Essi sono certi del sapere che, nonostante la loro attività di evangelizzazione, una forza oscura si sta manifestando. Questa forza oscura mette in discussione l'attività missionaria, rivela limiti e incapacità di un fare. Sono stretti nelle articolazioni del vedere e del credere, declinando ciò di cui hanno esperienza come una sopraffazione del Male sul Bene.

La loro posizione è in difesa del Bene, benché a livello figurativo vi siano, come abbiamo visto, sbandamenti tra le milizie Hutu e il Fpr nella costituzione del soggetto maligno. Questo riparamarsi in un confronto assiologico tra Bene e Male che a livello superficiale del discorso viene manifestato con il tema del diabolico e con figure le cui intenzioni e finalità sono mosse da differenze fisiche, odio tribale, violenza genocidiaria, senza una caratterizzazione precisa dei ruoli e delle responsabilità, porta a osservare che la posizione prospettica e il punto di vista del missionario sono legate a un ancoraggio percettivo condizionato dal portato personale e collettivo di saperi e competenze condivise (in quanto appartenenti a una comunità religiosa). Il Genocidio non viene così tematizzato, sebbene sia figurativizzato nel racconto dei massacri di massa. Anche il missionario è soggetto a un ordine del discorso che induce a modellare ciò che vive, a tradurlo e a interpretarlo. Prendiamo per esempio un estratto dall'articolo pubblicato su *Le Monde* e ripreso, tradotto, lo stesso giorno, da *Repubblica* (12 aprile 1994):

“Grandi pozzanghere di sangue si asciugano al sole sul sagrato della chiesa cattolica di Gikondo. All'interno, ancora il sangue e l'odore della morte. Al di sopra dell'altare è spiegato un ampio striscione che dice 'Amahoro' ('pace', in Kinyarwanda). I volontari del Comitato Internazionale della Croce Rossa raccolgono, tra le file di banchi, un adolescente dal cranio aperto a colpi di machete. Aspetta i soccorsi da ventiquattr'ore, come un altro ragazzo che si era barricato con altri fuggiaschi nel seminterrato. Non potendo entrare, gli assalitori hanno lanciato una granata da una finestra. Isidore, solo sopravvissuto, aspetta, circondato da tre cadaveri. Erano un centinaio, in maggioranza tutsi, a essersi rifugiati alla missione del quartiere di Gikondo. Sabato 9 aprile, all'uscita della messa una folla di militi armati ha invaso la missione ed è cominciata la carneficina. E' durata due ore. Il sacerdote Stanislas non ha parole. Lascia cadere le braccia. Non capisce come la gente del quartiere, i suoi parrocchiani, abbiano potuto compiere un tale massacro: 'Cosa siamo riusciti a fare, noi religiosi, in questo paese in tutti questi anni?', mormora in un attimo di scoraggiamento”.

L'articolo si apre con una figura fortemente impersonale – “grandi pozzanghere di sangue si asciugano al sole” – che evoca il compimento di un sacrificio collettivo. Possiamo tuttavia sottintendere il movimento del giornalista sulla scena, il suo corpo *toccato* dal sangue. Non vi è un soggetto espresso che rimanda a una persona-giornalista, bensì marche deittiche che rimandano a una percezione (lo spostamento dal sagrato all'interno, l'odore, il vedere dettagli e figure). Il corpo del giornalista è un corpo attante (Fontanille 2004), che modella l'enunciato. Le figure umane che seguono sono figure limite della salvezza estrema, della disperazione attonita e dell'attesa. È come se regnasse un clima surreale, di morte, come dopo il passaggio del demonio. Chi recupera “un adolescente dal cranio aperto”, chi salvo attende tra cadaveri. Centro dell'azione sono i responsabili di ciò che si apre all'osservazione del corpo-attante, gli assalitori che hanno lanciato granate sulla chiesa, altare del sacrificio,

alla fine del rito della messa. Da qui, la voce del religioso. La carica patemica disforica del sacerdote che assiste e partecipa percettivamente si costituisce nei dettagli della figura. È un *non-soggetto* che *patisce*, *predica* un'esperienza e *asserisce* un'incapacità di giudizio e di espressione: "lascia cadere le braccia", segno di rassegnazione; "non ha parole", se non chiedersi "cosa siamo riusciti a fare, noi religiosi?". La sua posizione di osservazione, come attore partecipante, lo porta a costituirsi come soggetto *aletico*, legato alla necessità, che si interroga sulla possibilità del fare. Egli traduce i massacri di massa e la distruzione nella chiesa, trovando una risposta nell'incredulità, nell'ombra del fallimento. Si pone quindi come soggetto *epistemico* dell'incertezza, del dubbio, del silenzio nella mancanza di parole, vedendo il fallimento dell'opera di conversione. Ora, la sua domanda lo colloca inoltre, come *soggetto*, al livello del giudizio dell'esperienza passionale, sanzionando il suo operato in quanto religioso. Se colleghiamo questa testimonianza a quelle che abbiamo visto in precedenza, il lettore modello può rispondere alla domanda del sacerdote Stanislas attraverso le testimonianze dei religiosi-missionari che si incontrano nel racconto giornalistico nei giorni e mesi seguenti, che abbiamo trattato nel paragrafo precedente. Essi si pongono come *non-soggetti* dotati di una certezza ambigua, attribuendo le cause dei massacri al DemONIO. Il loro giudizio si ritrova preso in carico dalla figura del Male assoluto, che rende comprensibile ciò che non lo sembra.²⁰

Il racconto della stampa è costellato dai massacri delle chiese, che divengono notizia centrale topicalizzata nel titolo. "È strage in chiesa nell'inferno Rwanda" (*Repubblica*, 3 maggio 1994). Questo articolo è un esempio di come il Rwanda sia descritto come luogo infernale in cui neppure le chiese sono risparmiate e di come il discorso talvolta inciampi in contraddizioni. "Da giorni oltre 2 mila ruandesi, quasi tutti di etnia tutsi, erano accampati intorno alla chiesa della Santa Famiglia, nel centro di Kigali. L'edificio sacro li aveva finora protetti, risparmiandoli dai combattimenti tra l'esercito governativo e i ribelli del Fronte patriottico" (*Repubblica*, 3 maggio 1994). Allo stesso tempo, si scrive: "Ieri i due colpi di mortaio hanno profanato anche il sacro della chiesa, ultimo rifugio per l'etnia braccata dalle bande armate hutu". Ora, i Tutsi si rifugiano nella chiesa che non viene risparmiata dai combattimenti tra Hutu (forze governative) e Tutsi (Fpr), ma al tempo stesso lo fanno per sfuggire dalle bande armate Hutu. Il lettore si trova in difficoltà. Perché le chiese? Il racconto lascia così implicito due dimensioni del conflitto: la guerra tra esercito Hutu e Fpr, e i massacri che gli Hutu commettono verso i Tutsi. Il discorso, che deve avvalersi di un sapere precedente dato dall'*enciclopedia* del lettore e dal quadro delle informazioni date in passato, non facilita la lettura. In seguito, nello stesso articolo, viene riportato il massacro avvenuto in una chiesa del sud, a Butare. Qui la milizia Hutu getta all'interno della chiesa le bombe a mano, massacrando tutti, dopo che dal mercato 400 persone erano scappate nell'edificio sacro. Il problema viene riproposto in altro modo: secondo il sacerdote, "hanno fatto strage della gente, non importa se fossero hutu o tutsi". Alla fine della lettura dell'articolo, le inferenze plausibili rispetto ai tre momenti sono: 1) le chiese sono bombardate nei combattimenti tra Hutu e Tutsi; 2) nelle chiese vi si rifugiano soprattutto Tutsi inseguiti da Hutu; 3) gli Hutu uccidono non importa se Hutu e Tutsi.

Senza una conoscenza raffinata del contesto storico e della pianificazione del progetto genocidiario che colpisce Tutsi e Hutu moderati, un lettore farebbe fatica a farsi un'idea, se non quella di un caos drammatico e incontrollato. Infatti, in chiusura, vi è la sanzione rispetto ai

²⁰ Si fa qui riferimento alle categorie di Coquet 1997: soggetto (attante personale che giudica) e non-soggetto (attante funzionale che *patisce*) sono primo attante (religiosi); l'oggetto (spiegazione) è secondo attante; il destinante (Dio-Bene vs DemONIO-Male) è terzo attante, istanza d'autorità dotata di potere (Bertrand 2000, p. 228).

fatti raccontati e l'effetto discorsivo che li oggettiva, attraverso la testimonianza di un missionario: "Il racconto di padre Giorgio, tornato da poco in Italia, descrive perfettamente il clima di orrore e di follia nel quale è intrappolato il Ruanda" (*Repubblica*, 3 maggio 1994). Vi sono molti altri esempi del racconto dei massacri nelle chiese, in cui si mette in luce la funzione disattesa di protezione e la responsabilità delle milizie Hutu (*Corriere della Sera*, 14 maggio-12 giugno 1994; *Repubblica*, 12 giugno 1994).

Il riferimento alla follia, che riporta a una dimensione incontrollata dell'azione umana, come lo scontro tra Bene e Male, ci permette ora di andare a indagare la presenza del sacro nel Genocidio e scardinare l'interpretazione della follia demoniaca, andando a interrogare i motivi storici che hanno portato, come si diceva, alla profanazione dei luoghi di culto. Il ruolo della Chiesa è stato chiamato in causa spesso nel racconto giornalistico, ma reso nel discorso come *super partes*, sebbene molti massacri si siano consumati all'interno delle chiese. Quest'ultimo punto può fornire un indizio del coinvolgimento delle gerarchie cattoliche nella storia dello stato rwandese. Vediamone alcuni passaggi.

a) All'epoca del colonialismo, la Chiesa interviene con l'amministrazione belga nella designazione della società rwandese (Theunis 1995), secondo procedure proprie dell'organizzazione coloniale (Mudimbe 1988, p. 23). Il sistema dei valori religiosi e razziali europei viene applicato per tradurre l'interpretazione divina di un ordine terreno previsto dalla cosmologia rwandese (Hintjens 1999; Fusaschi 2000).

b) L'azione della Chiesa ha un forte carattere sociale e la porta a divenire una potenza economica, la seconda istituzione che dà più lavoro dopo lo stato. Inoltre, è alla Chiesa che viene affidata la scolarizzazione (Theunis 1995; Sémelin 2005). Fino alla prima metà del 900, la Chiesa appoggia il regno Tutsi, a cui i belgi hanno affidato il potere.

c) La Chiesa gioca un ruolo importante nella gestione del potere politico. È il vescovo Classe, presidente della conferenza episcopale rwandese, che indica ai belgi il nome del nuovo re Tutsi (Theunis 1995, p. 290) che deve sostituire nel 1931 Musinga, il regnante destituito. Il nuovo re, Mutara III Rudahigwa, allievo del vescovo, nel 1946, consacra il Rwanda a Cristo-Re (*ibidem*). Nel frattempo, il panorama politico rwandese cambia: con la Rivoluzione Sociale iniziata nel 1959 i belgi e la Chiesa sostengono il movimento Hutu e la presa del potere di Kayibanda, allievo dei Padri Bianchi. L'élite emergente Hutu esprime un ruolo politico come maggioranza in termini razziali, redigendo la *Nota sull'aspetto sociale della questione razziale indigena*, prima *interiorizzazione politica* della categoria razziale introdotta dal colonialismo (Prunier 1995; Sémelin 2005, p. 66) e fonte per l'edizione dei *Dieci Comandamenti dei Bahutu* pubblicati nel 1990 sul giornale Kangura, base della propaganda genocidaria (Chrétien 1995, p. 141). La Chiesa Cattolica, attraverso la sua dottrina sociale²¹, alimenta la cristallizzazione del senso di gruppo, di un noi oppresso che nutre risentimento nei confronti dei Tutsi (Hintjens 1999, p. 253), minoranza che, secondo l'ideologia del partito Parmehutu, avrebbe ridotto negli anni passati gli Hutu a schiavi. Il vescovo Perraudin, successore di monsignor Classe e mentore del presidente Kayibanda, appoggia questa visione (Theunis 1995; De Vulpian 2004, p. 191; Terras 1999; Gouteux 2007) e la politica di sepa-

²¹ Come esempio interessante per spiegare il complesso intreccio di discorsi e il meccanismo di traduzione tra semiosfere, è opportuno fare notare che la divisione tra gli Hutu e Tutsi si connette, secondo alcuni studiosi belgi, con la divisione belga tra Valloni e Fiamminghi. Dopo la Seconda Guerra Mondiale molti ufficiali coloniali e religiosi fiamminghi arrivano in Rwanda, identificandosi con gli Hutu contro l'élite Tutsi, che era percepita come simile a quella Vallone (Hintjens 1999, p. 254; De Vulpian 2004, p. 68). L'ipotesi compare in Braeckman 1996 ed è criticata sul piano empirico da Filip Reyntjens, studioso fiammingo del Genocidio, nella recensione del libro di Braeckman sul quotidiano *De Standaard*.

razione in quote razziali nelle scuole, nei seminari, nelle varie espressioni delle istituzioni e della società civile rwandese (Bizimana 2001). I Tutsi vengono così emarginati. Nel 1973 prende il potere Juvenal Habyarimana, che impone il monopartitismo sotto l'egida del MNRD e sotto il cui potere si rafforzano gli estremisti Hutu del clan Akazu, che progetteranno e realizzeranno il Genocidio (Newbury, Newbury 1999). Nel 1982, un altro passo verso il radicamento profondo delle relazioni tra stato e Chiesa viene compiuto dal vescovo di Cyangugu, che in un discorso pubblico dedica al presidente la sua diocesi e lo invita a dirigerla lui stesso (Bizimana 1982, p. 22). Habyarimana stringe forti rapporti con il nuovo presidente della conferenza episcopale rwandese, il vescovo Vincent Nsengiyumwa, che siede insieme ai suoi colleghi nel comitato centrale del MNRD, partecipando alle decisioni che riguardano lo sviluppo del paese e appoggiando il sistema delle quote razziali (Theunis 1995; Bizimana 2001; Gouteux 2007). Sarà il vescovo che appoggerà il governo provvisorio del Genocidio e che sarà ucciso dal Fpr nel giugno 1994.

La chiesa stessa si ritrova divisa al suo interno. Le gerarchie sono Hutu, mentre il clero è in maggioranza Tutsi. Da una parte vi è stata cooperazione delle gerarchie Hutu con i funzionari nel diffondere i messaggi di stato (Des Forges 1998), dall'altra si può capire come la presenza di religiosi Tutsi nel clero abbia facilitato l'accoglienza dei Tutsi stessi in fuga nelle chiese (Sémelin 2005, p. 103). La situazione complicata dell'organizzazione della Chiesa rwandese è spiegata nell'impossibilità di arrivare a un consenso e nell'incapacità di affrontare i problemi comuni insieme, come quello razziale (Linden 1995; Theunis 1995: 296; Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda 1996: vol.1; Sémelin 2005: 103). L'impegno forte a livello di carità non è equiparabile a quello, debole, a livello strutturale (Theunis 1995, p. 292), così che le prese di posizione si rivelano non chiare e le misure prese non effettivamente eseguite (*ibidem*, p. 296). Rispetto al Genocidio, la questione di complicità della Chiesa deve quindi essere posta rispetto a un'organizzazione divisa da etnicità e regionalismi. La Chiesa era lontana dall'essere neutrale e non avere simpatie (Linden 1995; Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda 1996, vol. 1; Gouteux 2007).

A parte i legami tra stato e Chiesa che abbiamo affrontato sopra, bisogna fare notare che nel corso della propaganda genocidiaria sono state spesso invocate immagini religiose della sofferenza e del sacrificio (Chrétien 1995, p. 321; Hintjens 1999, p. 262), mentre rappresentazioni mitiche sono state prese in prestito dalla cristianità e dalla tradizione rwandese per mostrare come gli Hutu fossero innocenti vittime dell'inumana crudeltà dei Tutsi (Hintjens 2001, p. 43). RTLM, la radio del Genocidio, per esempio, diffondeva musica religiosa 24 ore su 24 intervallata da messaggi incendiari che inneggiavano all'uccisione dei Tutsi, scandendone i massacri sulle colline del paese (De Vulpian 2004, p. 190). Inoltre, una speaker della stessa radio testimoniava in diretta che la Vergine Maria, apparendo nella chiesa di Kibeho²², avrebbe affermato: "Noi avremo la vittoria", mentre un altro presentatore assicu-

²² Si tratta di apparizioni riconosciute ufficialmente dalle gerarchie della Chiesa rwandese, su autorizzazione del Vaticano, nel 2001 come conferma un dispaccio dell'agenzia internazionale Fides del 6 luglio 2001 (Gouteux 2007, p. 81). La ricerca di Monique Mas (1999, *Paris-Kigali, 1990-1994*, Paris, L'Harmattan) cita un'altra trasmissione, su Radio Rwanda, in cui si riporta la voce di un medium che comunica con la Vergine Maria: "Il Cristo non ama che si uccida. Allora è la Vergine Maria che intercede presso suo figlio perché ci possa comprendere" (*ibidem*). Si veda proprio su questi episodi, su cui non possiamo qui dilungarci oltremodo, una ricerca (Getrey 1998) da prendere con attenzione e cautela. Si tratta di apparizioni poi strumentalizzate dalla propaganda genocidiaria di cui non vi è traccia sulla stampa italiana se non un articolo su *Famiglia Cristiana* (15 luglio 2001). Le apparizioni avrebbero avuto luogo nella stessa chiesa di Kibeho, nella provincia meridionale di Gikongoro, in cui nel 1994 furono uccisi 7000 Tutsi. Nel 1995 nel campo profughi di Kibeho furono uccisi, invece, 8000

rava che i Tutsi erano stati abbandonati da Dio stesso (Des Forges 1999, p. 290). Come spiegare così i massacri nelle chiese rispetto alla centralità che assume il *Noi* e la figura di Dio? La nostra risposta è che possono costituire l'ultimo tassello mancante per spiegare la contaminazione tra la dimensione sacra della razza e la dimensione sacra della religione.

Nel corso dei pogrom negli anni che seguirono la Rivoluzione Sociale e anche nei massacri dei primi anni '90, quando scoppia la guerra tra forze governative e Fpr, gli assalitori non osano violare missioni e santuari (Theunis 1995; Newbury-Newbury 1999, p. 297; Sémelin 2005, p. 102). Questi luoghi agiscono come interdittori del massacro. Nello scontro tra forze in cui oggetto del desiderio è sopravvivere o dare la morte, le chiese a livello attanziale sono spazio neutrale, sono protezione dall'azione violenta. Più che spazio adiuvante nel percorso narrativo che ha come meta la sopravvivenza, o spazio ostacolante in quello che si pone invece di dare la morte, è spazio *super partes*, la cui attività o passività nell'azione viene messa in prospettiva dagli obiettivi degli attori (vittime o assassini), ma che rappresenta un nodo centrale nella condivisione di una comune assiologia: resta neutrale casa di Dio separata dalla mondanità cruenta. La sopravvivenza e la non persecuzione sono permesse perché lo spazio divino, sacro, mantiene una sua inviolabilità.

Quando la propaganda aumenta incessante e nel 1994 il progetto genocidiario si avvia al compimento, questa inviolabilità decade. "Le chiese diventeranno una trappola per coloro che vi avranno cercato rifugio" (Sémelin 2005, p. 102), come nota anche un missionario intervistato a fine giugno dal *Corriere della Sera* sulle responsabilità della Chiesa, quando l'onda genocidiaria si era ormai placata:

"Io ho visto l'uragano che si avvicinava. Vedevo le forniture di armi, mi riferivano delle squadre della morte che si preparavano, sentivo gli appelli allo sterminio dei Tutsi lanciati quotidianamente dall'emittente razzista Radio Mille Colline. Una di queste trasmissioni diceva: 'Speriamo che i tutsi si rifugino nelle chiese, perchè così sarà più facile farli fuori a gruppi. Stanarli casa per casa sarebbe più lungo'" (22 giugno 1994).

Il sacro della razza si contamina con il sacro divino, attraverso la memoria di episodi storici che hanno sancito il legame tra Chiesa istituzione e chiesa luogo di culto con il potere statale, episodi tradotti all'interno di discorsi performativi e prescrittivi²³, cuore della propaganda Hutu.

Nel suo studio sugli usi politici di massacri e genocidi, Sémelin afferma che il Genocidio e i massacri fanno parte di un progetto di "rifondazione sacrificale del noi" (Sémelin 2005, p. 104). È proprio attraverso questi massacri nelle chiese, non risparmiate, ma assurte ad altare sacrificale, che si comprende come per l'ideologia Hutu, che riflette l'influenza dei discorsi del colonialismo statale e religioso, "è attraverso la distruzione, il sacrificio del loro, che si rigenera il noi" (*ibidem*, p. 13), posizionando la perpetrazione dell'omicidio di massa al centro del religioso, di un sacro legato alla razza, la nazione, l'etnia (*ibidem*, p. 104). È l'atto vio-

tra i 100 mila rifugiati Hutu per mano del Fpr. Tra i rifugiati Hutu, come abbiamo visto, si nascondevano genocidari autori di massacri. Il libro di Getrey, seppure non usi il termine Genocidio e non faccia differenza tra l'azione di esercito e milizie Hutu e i soldati del Fpr, mette in luce come quest'ultimo massacro, denunciato dai media e dall'Onu, abbia tolto attenzione alle apparizioni e ai massacri compiuti nella chiesa di Kibeho nel 1994.

²³ Si veda a proposito Demaria 2006, 2007. Sulla centralità della dimensione discorsiva nello studio anche dei genocidi, inoltre, si nota che "è la reinterpretazione o fabbricazione di miti caratteristici della storia [del Rwanda] a permettere che avvenga questo innesto ideologico nella cultura locale. È importante studiare i racconti, i miti, le voci, le memorie: è l'immersione nell'immaginario che dà risonanza storica a un discorso ideologico" (Sémelin 2005, p. 68).

lento “che costituisce il vero cuore e l’anima segreta del sacro” (Girard 1972, p. 50). La figura della vittima Tutsi “prende forma in una società in crisi che cerca una spiegazione per il proprio malessere” (Sémelin 2005, p. 106)²⁴. Il Tutsi diventa lo scarafaggio (“*inyenzi*”), l’albero da tagliare (Fusaschi 2000), il diavolo. Non per niente Sémelin osserva che “la violenza sacrificale diventa pratica di purificazione, destinata a scacciare ciò che è percepito come diabolico (...) Uccidere il nemico significa scacciare il demonio, abbattere il male” (Sémelin 2005, p. 107). Il coinvolgimento e la sorte delle chiese/edifici e della Chiesa/istituzione non fanno solo parte, allora, della sfera dell’incomprensibile e dell’indicibile, ma rientrano in un percorso storico di rielaborazione di memorie e pratiche significanti che ha portato a vedere la giustizia divina, promossa dalla stessa dottrina della Chiesa, in base alla purezza della razza. In tal senso, i luoghi sacri si sono ritrovati al contempo svuotati e trasformati semanticamente, diventando santuari del Dio della razza, e la Chiesa/istituzione divisa e ferita all’interno da un senso del sacro costruitosi discorsivamente nel corso del ‘900 attraverso l’epoca coloniale e il regime Hutu.

8. Conclusioni

Il nostro interesse non si è soffermato sulla dimensione antropologica del rapporto tra sacro, violenza e sfera religiosa in Rwanda. Piuttosto abbiamo voluto concentrare l’attenzione sul racconto e sul discorso giornalistico partendo dagli articoli comparsi sulla stampa italiana in cui era evidente la presenza dell’elemento religioso. Da qui l’analisi ha voluto puntare sulla descrizione delle figure del discorso e sul loro ruolo cognitivo.

Secondo la semiotica della cultura di Lotman, *il confine tra due culture passa laddove è posizionato l’osservatore*. È stato un assunto utile ai nostri fini, perché ci ha permesso di considerare il discorso giornalistico in senso performativo. Quello che fa un giornale è tradurre, non rappresentare, gli eventi e i discorsi che nel mondo vengono fatti su questi eventi. Il giornalismo è quindi un commutatore culturale e un connettore di discorsi. Prospettiva e punti di vista adottati nel discorso della stampa sono quelli dei missionari e religiosi presenti in Rwanda, oppure quelli del Papa e del Vaticano, che filtrano e gestiscono all’interno del discorso il sapere necessario all’interpretazione. Interrogare il testo giornalistico rispetto alle dinamiche culturali ci ha permesso di distinguere il racconto, legato ai fatti narrati, dal discorso, legato alle configurazioni enunciative. Abbiamo così visto che il testo si forma rispetto ai sistemi di segni di una cultura, e che quindi è portato a selezionare determinate proprietà reperibili nell’enciclopedia culturale. La dimensione della discorsività è così centrale per siglare il patto di veridizione tra un enunciatore, che mette in discorso queste proprietà, e un enunciatario, che le deve aggiornare e interpretare. Il genere del discorso giornalistico si trova così vincolato a funzionamenti testuali che rendono conto di un processo di formazione del senso legato alle dinamiche stabilizzanti della cultura. “Ogni struttura testuale (...) affonda pienamente nel mondo (...) I testi (...) fanno la storia e se ne impregnano. Sono essi stessi la memoria e la vita della cultura” (Sedda 2006, pp. 51-52).

²⁴ Le ragioni del Genocidio sono fatte risalire anche alla grave crisi economica che colpisce il Rwanda negli anni 90 (Sémelin 2005). I fattori scatenanti sono le influenze esterne coloniali e post-coloniali, equilibri interni tra aumento demografico e conflitto etnico, l’attitudine psicologica dei rwandesi all’obbedienza, l’applicazione di un piano genocidiario prestabilito che ha fatto leva su questi fattori e sulla propaganda (Hintjens 1999; Newbury, Newbury 1999). A proposito, Eco ricorda che “la significazione si confronta con un quadro globale di condizioni materiali, economiche, biologiche, fisiche” (1975, p. 211).

Il Rwanda viene tradotto mediante attanti-osservatori installati nel testo, che a livello figurativo diventano missionari, religiosi. L'isotopia figurativa e tematica della dimensione religiosa emerge come fondamentale nella traduzione della tragedia rwandese. Questo approccio ci permette di mettere in relazione la pratica giornalistica, i testi e il discorso che ne sono il prodotto, con altre pratiche, altri testi e discorsi, sfruttandone rinvii e articolazioni. Si mette da parte l'idea che il giornalismo compia o fallisca la sua missione, corrisponda o meno alla realtà, facendone risaltare piuttosto l'aspetto di costituzione della realtà. Tralasciare il problema dei referenti, cioè la relazione tra discorsi e fatti, non significa dimenticare la consistenza della costruzione discorsiva dei fatti: parlare di fatti che appartengono al regime temporale del già accaduto è già parlare di contenuto e di scelte espressive per renderne conto (Pozzato 2004). Vedere i fatti come segni, inseriti nel processo semiotico, porta a concentrarsi sulla produzione del segno, mettendo in risalto quindi problemi di traduzione e di prospettiva, problemi legati ai depositi della cultura, che abbiamo ritrovato nel corso della nostra analisi.

Il giornalista, quanto un soggetto parlante, un osservatore o un ricercatore, orienta quindi l'interpretazione degli eventi storici: il passato è filtrato in accordo con le sue intenzioni e posizioni (Greimas 1976). È un punto che lega il discorso giornalistico al discorso storico e antropologico sul Rwanda (Mamdani 1996; Hintjens 2001, p. 50). Inoltre, è un punto che ci ha offerto la possibilità di vedere come il primo si sia armonizzato con il secondo, di vedere come si siano incrociati e quali problemi lasciano aperti in termini di traduzione e interpretazione. A proposito è interessante considerare quello che Mudimbe, nel descrivere criticamente l'impatto delle scienze sociali in Africa, afferma:

“I resoconti delle spedizioni stabiliscono soltanto una rappresentazione concreta e vivace di quello che i dipinti e le teorie del progresso sociale avevano postulato sin dall'epoca barocca. Il testo dell'esploratore non svela, in realtà, niente di nuovo, ma si limita ad aggiungere dati più concreti e recenti che possano convalidare la una disciplina definita in maniera esemplare” (Mudimbe 1988, p. 41).

Abbiamo visto che il giornalista non aggiunge niente di nuovo, se non la sua esperienza viva, oculare, sensibile, porta dettagli e la voce di osservatori che possano convalidare piuttosto che una disciplina, le conoscenze che il lettore modello può condividere. La pratica giornalistica si propone come traduttrice di una comunità culturale, permettendo di dare risposte comprensibili a quello che la pratica stessa sceglie come evento degno di attenzione. Il giornalismo è allora storiografia del presente (Eco 1997) nel senso che si può leggere come pratica di segmentazione storica e sociale dell'universo legata a processi di semiosi, di produzione segnica, fin dalla selezione del fatto notiziabile. Lo studio del giornalismo deve rendere conto allora non tanto dell'aderenza alla realtà, ma del suo partecipare all'esistenza sociale della significazione (Eco 1975). Svelare le strutture significanti del senso vuole dire certo analizzare quello che un testo o un discorso offre, ma anche quello che ha scartato. Se il discorso è un meccanismo di esclusione (Foucault 1970) sarebbe interessante capire cosa è stato escluso e come questo escluso possa essere reperibile altrove. Abbiamo così attraversato gli articoli di giornale sul Rwanda collegandoli ad altri discorsi fatti intorno al Rwanda e al Genocidio, per capire quale ruolo ha giocato l'elemento sacro e religioso oltre il discorso giornalistico, nella stessa pratica genocidiaria. Per farlo, abbiamo provato ad esplorare nuovi percorsi disponibili nell'enciclopedia culturale. Ne è emerso da una parte che il sacro gioca un ruolo importante nello sviluppo storico del Genocidio e che è l'atto violento che si colloca al cuore dell'esperienza religiosa. Dall'altra parte, la massiccia presenza della Chiesa e il ruolo che ha giocato nella storia del Rwanda può fornire un indizio per non collocarla *super partes*, come

ha fatto, invece, il discorso giornalistico. Gli stessi giornali riportano come il Papa affermi che le responsabilità siano attribuibili anche a cattolici, ma non espressamente alla Chiesa²⁵. In un discorso nell'aprile 1996, a due anni dal Genocidio, il Papa ha detto: "La Chiesa in quanto tale non può essere ritenuta responsabile dei fatti commessi dai suoi membri, che hanno agito contro la legge evangelica" (Bizimana 2001, p. 13). In merito, si rileva che la Chiesa non avrebbe preso una posizione pubblica e avuto il coraggio di aprire un'inchiesta interna per chiarire i fatti (De Vulpian 2004, p. 190). Una visione defilata del ruolo della Chiesa si ritrova in una delle prime ricerche sulla crisi rwandese. Guy Theunis, Padre Bianco, è chiamato ad analizzare il ruolo della chiesa rwandese "negli avvenimenti recenti" in un ampio volume sulle crisi politiche di Rwanda e Burundi (Guichaoua 1995). Dopo averne tratteggiato le contraddizioni e i problemi, afferma che i religiosi sono caduti come martiri del Rwanda per la difesa dei diritti umani, della giustizia e della pace in una guerra causata da estremisti dei due campi (Theunis 1995, p. 297), aggiungendo che negli avvenimenti la Chiesa ha sofferto e continuerà a soffrire, riportando il messaggio del cardinale Etchegaray in visita in Rwanda nel luglio 1994: "Il sangue dei martiri è semenza dei cristiani" (*ibidem*, p. 298). Ora, Theunis non parla mai di Genocidio, ma di "fatti", "avvenimenti", "violenze", "massacri". La posizione dei Padri Bianchi appare, attraverso altre fonti, compromessa con una logica etnica e militante (De Vulpian 2004, p. 187) che non esita a criticare anche il Vaticano. Il 1 maggio 1994 esce sul *Bulletin des Pères Blancs* una nota in cui si legge che i Tutsi, operando come una sorta di lobby di Ebrei e Serbi d'Africa, si sarebbero insinuati anche in Vaticano, non solo nei mass media, falsificando le informazioni sul Rwanda (De Vulpian 2004, p. 188). La posizione del Vaticano sul Rwanda viene in seguito espressa anni dopo: nel 1999 l'organo di stampa della Santa Sede si esprime a favore della tesi del doppio Genocidio (*Osservatore Romano*, 19 maggio 1999). Di certo non tutta la Chiesa, organizzazione non monolitica e con molte sfaccettature al proprio interno, si può ritenere responsabile in quanto tale del Genocidio del 1994; molti religiosi sono stati uccisi, sacrificandosi, nel difendere i civili (Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda 1996, vol. 1; Des Forges 1999, p. 293). Tuttavia, la Chiesa, nel suo progetto missionario di evangelizzazione, ha giocato un ruolo centrale, al tempo dei primi missionari, nel corso dell'amministrazione coloniale e durante la Rivoluzione Sociale, nel processo di cristallizzazione e frustrazione delle categorie etniche di Hutu e Tutsi. Come fatto notare da alcuni religiosi intervistati sulla stampa italiana (*Repubblica*, 15 maggio-10 giugno 1994) la Chiesa dovrebbe fare un esame di coscienza sul significato dell'evangelizzazione e delle missioni, nonché sul suo impatto discorsivo sulle culture e le fedi colonizzate.

pubblicato in rete il 20 marzo 2008

²⁵ Molte sono le contraddizioni in seno alla Chiesa rwandese e alle posizioni assunte dal Vaticano durante il Genocidio del 1994; meritano una trattazione a parte, di cui qui non riusciamo a rendere conto. Per una panoramica su molti aspetti controversi, si vedano le ricerche accusatorie di Terras 1999 e Gouteux 2007.

Bibliografia

- Alonso J., 2003, "Dall'evento al racconto: l'11 settembre", in *Narratività e media*, Documenti di lavoro e prepubblicazione, serie B, 320-321-322, Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino.
- Appadurai A., 1996, *Modernity at Large*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press; trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001.
- Bertrand D., 2000, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan; trad. it. *Basi di semiotica letteraria*, Roma, Meltemi, 2002.
- Bizimana J.D., 2001, *L'Eglise et le génocide au Rwanda: les Pères Blancs et le négationnisme*, Paris, L'Harmattan.
- Braeckman C., 1996, *Rwanda, histoire d'un génocide*, Paris, Fayard; trad. it. *Rwanda. Storia di un genocidio*, Roma, Strategia della lumaca, 1996.
- Calabrese O., Violi P., 1980, *I giornali. Guida alla lettura e all'uso didattico*, Milano, Espresso/Strumenti.
- Carruthers S.L., 2004, "Tribalism and Tribulation. Media constructions of 'African savagery' and 'Western humanitarianism' in the 1990s", in Allen S., Zelizer B., a cura, *Reporting War: Journalism in Wartime*, London-New York, Routledge.
- Chrétien J.P., 1995, *Rwanda. Les Médias du Génocide*, Paris, Karthala.
- Chrétien J.P., 1997, *Le défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi, 1990-1996*, Paris, Karthala.
- Chrétien J.P., 2000, *L'Afrique des Grands Lacs: Deux mille ans d'histoire*, Paris, Aubier
- Coquet J.C., 1997, *La quête du sens*, Paris, Puf.
- Coquio C., 2004, *Rwanda: le réel et les récits*, Paris, Éditions Belin.
- Dallaire R., 2003, *Shake Hands with the Devil: The Failure of Humanity in Rwanda*, New York, Carroll & Graf.
- Demaria C., 2006, *Semiotica e memoria*, Roma, Carocci.
- Demaria C., 2007, "Raccontare traumi e violenze: l'esempio del Rwanda", in *E/C*, rivista online, Associazione Italiana di Studi Semiotici.
- Des Forges A., 1999, *Leave None to Tell the Story. Genocide in Rwanda*, New York, Human Rights Watch; trad. fr. *Aucun témoin ne doit survivre*, Paris, Karthala, 1999.
- Doyle M., 2007, "Reporting the Genocide", in Thompson, a cura, 2007.
- Eco U., 1971, "Guida all'interpretazione del testo giornalistico", in Capecchi V., Livolsi M., a cura, *La stampa quotidiana in Italia*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1979, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.
- Eco U., 1997, *Cinque scritti morali*, Milano, Bompiani.
- Eco U., 2007, *Dall'albero al labirinto*, Milano, Bompiani.
- Fabbri P., 1998, *La svolta semiotica*, Roma-Bari, Laterza.
- Fontanille J., 1989, *Les espaces subjectif*, Paris, Hachette.
- Fontanille J., 2004, *Figure del corpo*, Meltemi, Roma.
- Foucault M., 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Bompiani, 1997.
- Foucault M., 1970, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard; trad. it. *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 2004.
- Fusaschi M., 2000, *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Getrey G., 1998, *Kibeho (ou la face cachée de la tragédie Rwandaise)*, Paris, de Guibert.
- Girard R., 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset; trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.
- Gouteux J.P., 2002, *La nuit rwandaise. L'implication française dans le dernier génocide du siècle*, Paris, L'esprit frappeur.
- Gouteux J.P., 2007, *Un génocide sans importance. La France et le Vatican au Rwanda*, Paris, Tahin Party.

- Greimas A.J., 1976, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil; trad. it. *Semiotica e scienze sociali*, Torino, Centro Scientifico Editore, 1991.
- Greimas A.J., 1983, *Du sens II*, Paris: Seuil; trad. it. *Del senso 2*, Milano, Bompiani, 1985.
- Guichaoua A., a cura, 1995, *Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-94)*, Paris, Karthala.
- Guichaoua A., 2005, *Rwanda 94. Les politiques du génocide a Butare*, Paris, Karthala.
- Hall S., 1996, "The Social Productions of News", in Marris P., Thornham S., a cura, *Media Studies. A reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press; da Hall S., a cura, 1978, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Basingstoke, Macmillan Education Ltd.
- Hintjens H., 1999 "Explaining the 1994 genocide in Rwanda", in *The Journal of Modern African Studies*, 37, 2, pp. 241-286.
- Hintjens H., 2001, "When Identity Becomes a Knife: Reflecting on the Genocide in Rwanda", in *Ethnicities*, 1, 1, pp. 25-55.
- LINDEN I., 1995, "The Churches and genocide: lessons from Rwanda" *Svensk Missionstidskrift*, 83, 3, pp: 5-15.
- Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda, 1996, *The International Response to Conflict and Genocide: Lessons from the Rwanda Experience, vol. 1-2*, Copenhagen, Steering Committee of the Joint Evaluation of Emergency Assistance to Rwanda, Ministry of Foreign Affairs.
- Kuperman A.J., 2000, "How the Media Missed the Rwanda Genocide", in *International Press Institute Report*, 6, 1.
- Landowski E., 1989, *La société réfléchie. Essais de sociosémiotique*, Paris, Seuil; trad. it. *La società riflessa*, Roma, Meltemi, 1999.
- Lemarchand R., 1999, "Ethnicity as Myth: The View from the Central Africa", *Occasional Paper*, Centre of African Studies, University of Copenhagen, may.
- Lorusso A.M., Violi P., 2004, *Semiotica del testo giornalistico*, Roma-Bari, Laterza.
- Lotman J.M., 1985, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio.
- Lotman J.M., 1993, *Kul'tura i vzryv*, Moskva, Gnosis; trad. it. *La cultura e l'esplosione*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Lotman J.M., 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, Roma, Meltemi.
- Lotman J.M., Uspenskij B.A., 1975, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.
- Mamdani M., 1996, "From Conquest to Consent as the Basis of State Formation: Reflections on Rwanda", in *New Left Review*, 216, pp. 3-36
- Mamdani M., 2001, *When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press.
- Marrone G., 2001, *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.
- Melvern L., 2001, "Missing The Story", in *Contemporary Security Policy*, 22, 3, pp. 91-106
- McNulty M., 1999, "Media Ethnicization and the International Response to War and Genocide in Rwanda", in Allen T., Seaton J., a cura, *The Media of Conflict. War Reporting and Representations of Ethnic Violence*, London, Zed Books.
- Mosse G.L., 1978, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York, Fertig; trad. it. *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Mudimbe V.Y., 1988, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press; trad. it. *L'invenzione dell'Africa*, Roma, Meltemi, 2007.
- Newbury C., Newbury D., 1999, "A Catholic Mass in Kigali: Contested Views of the Genocide and Ethnicity in Rwanda", in *Canadian Journal of African Studies*, 33, 2/3, pp. 292-328.
- Pèan P., 2005, *Noires fureurs, blancs menteurs*, Paris, Fayard.
- Pozzato M.P., 2004, *Leader, oracoli, assassini*, Roma, Carocci.
- Prunier G., 1995, *The Rwanda Crisis, 1959-1994. History of a Genocide*, London, Hurst.
- Ricoeur P., 1995, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit.
- De Saint-Exupéry P., 2004, *L'inavouable. La France au Rwanda*, Paris, Les arènes.
- Sanders E.R., 1969, "The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Functions in Time Perspective", in *Journal of African History*, 10, 4, pp. 521-532.
- Sedda F., 2004, "Mediascapes e semiotica della cultura", in *E/C*, rivista online, Associazione Italiana di Studi Semiotici.
- Sedda F., 2006, "Imperfette Traduzioni", introduzione a Lotman J.M., 2006, op. cit.



- Sémelin J., 2005, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et des génocides*, Paris, Seuil; trad. it. *Purificare e distruggere*, Einaudi, Torino, 2007.
- Terras C., 1999, *Rwanda: l'honneur perdu de l'Église*, Villeurbanne, Golias.
- Theunis G., 1995 "Le rôle de l'église catholique dans les événements récents", in Guichaoua A., a cura, 1995.
- Thompson A., a cura, 2007, *The Media and the Rwandan Genocide*, London, Pluto Press.
- Veyne P., 1988, *Did the Greeks Believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago, Chicago University Press; trad. it. *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Vidal C., 1991, *Sociologie des passions*, Paris, Karthala.
- Violi P., 2005, "'Il soggetto è negli avverbi'. Lo spazio della soggettività nella teoria semiotica di Umberto Eco", in *E/C*, rivista online, Associazione Italiana di Studi Semiotici, <http://www.ec-aiss.it>
- De Vulpian L., 2004, *Rwanda. Un Génocide oublié? Un process pour mémoire*, Paris, Éditions Complexes.
- Zelizer B., 1993, "Has Communication Explained Journalism?", in *Journal of Communication*, 43, 4, pp. 80-88.