

Ancora padri? Cambiamenti sociali e “crisi di maschilità” nelle periferie di Bukavu (Repubblica Democratica del Congo) / Still Fathers? Social Change and “Crisis of Masculinities” in the Suburbs of Bukavu (Democratic Republic of Congo)

Miriam D'Elia

Università degli studi di Torino

Abstract

The research I carried on during the Ph.D. in Cultural Anthropology allowed me to examine the social and cultural construction of masculinities in Bukavu, an oriental city of Democratic Republic of Congo. In this paper I will discuss how the ideal image of man (and father) as a breadwinner loses his sense in a precarious economic and social context of post-conflict; how most men of the city try to hold the *hegemony* and the power acquired with time, while they often are in the *margins* of society, family, and economy. In order to give voice to men's experiences and feelings, I also analyse the reconfiguration of fatherhood, as a space of conflict and resilience.

Keywords: masculinities, fatherhood, social change, tradition, Congo.



Fig. 1. Piccoli uomini del futuro in un campo da calcio di periferia. Quartiere di Nyawera, Bukavu. Fonte: fotografia di Miriam D'Elia

1. Introduzione

Ritornando ci fermammo in un bar (*Nganda*), all'*Ancienne Cooperative* di *Kadutu*, luogo prettamente maschile (o quasi), laddove il potere ed i corpi esprimono l'incertezza dell'essere maschio e del divenire uomo. Complice di questa espressione, in quel momento e in quello spazio, la birra. «Con la birra si discute meglio, si sta in compagnia, con gli amici. Anche se sto male almeno una birra devo berla» mi disse Papa Mundi. Il bar è anche luogo di riunione, in cui si discute di lavoro e di calcio. Si acclama il presidente della squadra cantando e si beve in suo onore (Field Notes, 20 Settembre 2015).

Il primo impatto con la città di Bukavu (Repubblica Democratica del Congo), già mi imponeva domande e interrogativi su quello che poi sarebbe diventato il cuore della

ricerca di dottorato¹: immaginari, discorsi ed espressioni di maschilità “urbane”, tanto in “crisi” quanto resilienti. Quel bar, con quelle sedie di plastica vecchia e quelle note di rumba congolese alla Papa Wemba, facevano scaturire in me domande precise come: questi uomini saranno sposati o no? Quante birre fanno un uomo? Quali sono i loro discorsi abitudinari, a parte il calcio e il lavoro? Ma allo stesso tempo mi comunicavano già quanto le maschilità fossero nel contempo «incorporate, performato, relazionali e contingenti» (Ratele 2013, 145).

Quando sentiamo parlare dell'Est del Congo o più precisamente della regione del Kivu², è soprattutto il tema della violenza sessuale a lasciare traccia nella nostra memoria e nella nostra indignazione. La mente viene inondata di immaginari coloniali che ritraggono, ancora, un'Africa primitiva e selvaggia. Infatti il focus generale dei media, dei donatori e dell'industria umanitaria, si concentra da alcuni anni sulla cosiddetta *rape crisis*. Nei discorsi contemporanei e politici scorgiamo un'enfasi sulla violenza sessuale in Congo come qualcosa di eccezionale e quindi incomparabile con il resto del mondo. Da qui espressioni come «il maggior orrendo crimine del nostro tempo», «un'eccezionale forma di brutalità», «Kivu come capitale mondiale dello stupro», o ancora «uomini stupratori e anormali, governati da una naturale essenza barbarica»: strascichi di un lessico tutto coloniale, che fanno dell'uomo congolese un corpo «sessualizzato» e «razzializzato» (Fanon 1986, 1990) e della violenza un fenomeno particolarmente caotico e naturalizzato (Eriksson Baaz e Stern 2013).

Non c'è dubbio che il problema della violenza sessuale, a partire dall'inizio dei conflitti³, sia stato reale e concreto. Ha distrutto il tessuto della vita sociale di molte donne, ha danneggiato rapporti coniugali e familiari, ha indebolito il senso di comunità

1 Questo articolo nasce da alcune prime riflessioni sulla ricerca etnografica svolta a Bukavu (RDC) da Settembre 2015 a Luglio 2016, nell'ambito del progetto di Dottorato in Scienze psicologiche, antropologiche e dell'educazione dell'Università di Torino.

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

3 Qui si fa riferimento alla Prima Guerra del Congo (1996-1997), quando oltre ai rifugiati ruandesi che scappavano dal genocidio del 1994, si nascosero in Kivu numerosi guerriglieri Hutu che iniziarono a dare la caccia ai Tutsi di nazionalità congolese. Per approfondimenti sul conflitto del Kivu si veda Prunier (2009).

e di appartenenza. Ma la violenza sessuale costituisce solo una parte di un insieme molto più ampio di violenza/e. Si parla infatti di erosione delle strutture sociali e dei ruoli di genere “tradizionali”, dell'elevato tasso di disoccupazione, dell'assenza dello Stato, dell'incertezza e della paura che la guerra porta.

La violenza dunque non andrebbe cercata in linea teorica e generale, non andrebbe indagata nelle conseguenze, ma nelle cause e nella realtà concreta di ogni giorno. È presente nel profondo degli individui, li cambia, li turba profondamente e fa sì che tutta una cultura si trasformi e si (ri)adatti con fatica a questi cambiamenti.

In quest'ordine di idee si inserisce l'uomo e la (de)costruzione della sua mascolinità. Esiste infatti una discrepanza o un “gap” tra gli ideali dominanti di genere e la realtà attuale che gli uomini vivono. Mentre essi cercano di rappresentare l'idea mascolina “tradizionale” del sostenitore e del capo famiglia, il contesto politico ed economico urbano di “post-conflitto” li mette sotto costante e crescente pressione. Così l'uomo a Bukavu si trova nel punto di intersezione tra il potere patriarcale e il nuovo scenario di ineguaglianza sociale, di precarietà del lavoro, di insicurezza e conflitto armato. Queste condizioni, così come i programmi umanitari *women-centred*, portano l'uomo a percepirsi come “fallito”, e talvolta a commettere violenza, a cercare relazioni extra-coniugali o a trovare rifugio nei gruppi armati.

Una “crisi” dunque, tanto economica quanto culturale, che indebolisce le strutture patriarcali⁴ e la base materiale dell'autorità maschile. I ruoli divengono incerti e contraddittori, e con essi sentimenti di inadeguatezza, mancanza di stima e valore sociale, pervadono l'uomo e la sua “identità” (Silberschmidt 2011).

A partire da importanti guide teoriche sul tema (Connell 1995; Ouzgane e Morrell 2005; Connell e Messerschmidt 2005; Pringle 2005; Butler 1996, 2004; Bourdieu 2009), l'articolo si propone di descrivere almeno in parte le trasformazioni e le riconfigurazioni delle *maschilità bukaviennes*, in particolare della periferia della città, così come le esperienze personali e le tensioni che gli uomini vivono all'interno di determinati

4 Utilizzo questo termine consapevole di un “superamento teorico” dello stesso e della sua dimensione non monolitica all'interno della società. In riferimento al contesto particolare di Bukavu e dei territori limitrofi, infatti, è per lo più il “principio di patrilinearità” a perpetuare una visione *male-centered* del mondo e della storia (Sosne, 1979) e le donne Shi ricoprivano ruoli di grande rilevanza negli spazi familiari ma anche politici. Sarebbe forse opportuno parlare di “neopatriarcato”?

cambiamenti sociali, economici e culturali.

Tenendo presente la dinamicità delle categorie e dei ruoli di genere, si vuole mostrare il limite della *mascolinità egemonica* (Connell 1995) o quantomeno il suo tentativo di nascondere l'impovertimento economico e culturale dell'uomo di periferia, il quale si trova in costante negoziazione con il proprio potere, il proprio corpo, le aspettative e le norme sociali. In particolare si analizzerà uno spazio molto importante di conflitto e di trasformazione per l'uomo, ovvero la paternità. Come si può essere padri nonostante la precarietà della vita? Quali sono le strategie e le azioni dei padri per poter acquisire stima e onore dai propri figli? Quanto pesano la cultura e la "tradizione" sui pensieri dei padri? Ad alcune di queste domande si tenterà di dare risposta, seppur grezza e contingente, e con le testimonianze di uomini *altri*, potremo spezzare per poi ricostruire in discorsi nuovi le *nostre* categorie, i *nostri* paradigmi e le *nostre* certezze innate.

2. Note di metodo

Era dalla relazione e dall'intreccio di diversi criteri che prendeva forma ogni incontro tra me e gli uomini di cui porto le voci: certamente il criterio del "colore", simbolo concreto e visibile dell'alterità, secondo cui il "bianco" o *muzungu*, soprattutto a Bukavu, viene associato al vecchio colonizzatore o al missionario⁵. Ma anche il criterio del "genere" e quello della "classe sociale", i quali silenziosamente e in modo quasi meccanico andavano ad affiancare o a sostituire il precedente. Il primo plasmava il mio accesso, in quanto donna, al *mondo degli uomini*, alla loro intimità e ai loro "segreti": se da un lato non ero capace o non mi era consentito, in quanto donna, di *sapere tutto*, dall'altro, anche perché *donna bianca*, esercitavo un'influenza particolare e riuscivo ad ottenere un trattamento diverso rispetto a quello accordato alle donne congolese, le quali, accanto al proprio marito per esempio, incorporano i codici della *politesse féminine* e di una rimarcabile «astinenza linguistica» (Smith, 1979, 35).

Il secondo fattore mi inseriva in un rapporto tra classi socio-economiche differenti,

⁵ Mi capitava anche di essere chiamata «Monuc!», espressione che deriva da MONUSCO (Missione delle Nazioni Unite in Congo), e quindi di essere collegata, per il fatto di essere *bianca* ai Caschi Blu presenti in città.

per cui anche solo il fatto di essere dottoranda e di poter fare ricerca all'estero per conto dell'Università (intesa come istituzione), mi poneva su un gradino più elevato soprattutto rispetto alla maggior parte dei giovani, laureati e non, in cerca di un'occupazione e di un salario⁶.

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

Se la ricerca etnografica e l'attività di *fieldwork* quindi prendono forma attraverso una «mobilitazione di soggettività» (Olivier de Sardan 1995, 21) è necessario inoltre considerare la figura dell'assistente di ricerca come parte integrante del processo di produzione del sapere (Turner 2010) e di relazioni intersoggettive “a tre”; non posso infatti non menzionare la persona e la personalità di Didier⁷, con il quale costruii una mappa della città e individuai i quartieri e le vie periferiche in cui incontrare gli uomini e conoscerne le abitudini. Insieme trovammo dei “collaboratori” locali per ogni quartiere che potessero fare da tramite tra noi e gli informatori; insieme infine partecipammo alla costruzione del dialogo con loro, fatto di domande e risposte, silenzi, reticenze, traduzioni dallo swahili al francese e sguardi d'intesa⁸.

Era Didier a ridarmi la vista laddove agivo ciecamente, a correggere la mia superficialità e a farmi riflettere su altre categorie e altre possibilità; e se è vero, infine, come accennavo prima, che «essere una donna sul campo può avere conseguenze molteplici» (Fusaschi 2013, 31), era grazie a Didier che riuscivo a creare quell'illusione di coppia di cui parla De Lame in *Femmes plurielles* (1999) e ad accedere, almeno in parte, nei meandri di una società mascolina in mutamento. Lasciavo che fosse lui, da uomo a uomo, a varcare per primo la soglia dell'indicibile e del segreto dell'intimità; ma

6 La figura del Dottore di Ricerca o del professore rappresentava inoltre un modello mascolino “di successo” per la maggior parte dei giovani maschi di Bukavu.

7 Assistente di ricerca e interprete originario di Bukavu.

8 I risultati dell'intera ricerca etnografica, presentati solo parzialmente in questo articolo, si basano su interviste semi-strutturate in lingua francese o swahili a 150 uomini circa di età compresa tra i 18 e i 50 anni, alcune donne e alcuni ragazzi più giovani; su colloqui e incontri informali, sulla partecipazione alle attività quotidiane e sull'interazione più continuativa e profonda con alcuni degli informatori.

grazie a quella “coppia strategica” che avevamo consolidato nel tempo, ero legittimata anch'io a *stare lì*, pur essendo donna.

3. *Omulum ye Cubaka*, l'uomo è il costruttore

Bukavu, città di circa 800.000 abitanti fondata nel 1901 dalle autorità coloniali belghe⁹, fa parte dell'antico territorio del Regno Bushi, «uno degli insiemi socio-politici dell'estremo Est dell'Africa Interlacustre» (Bishikwabo 1980, 89). Gli abitanti di questa parte della regione sono chiamati *Bashi* e parlano la lingua *Mashi*. Il radicale *-shi*, “terra”, ricorre costantemente a ricordarci che si tratta di un popolo “proprietario di terre”, amante del suolo e dell'agricoltura. Questo elemento insieme al nome della città di Bukavu - *bu'nkafu* in Mashi significa “fattoria di mucche” - costituiscono due dei pilastri fondamentali della cultura locale.

Nonostante l'esigua letteratura esistente su questo popolo¹⁰, l'osservazione quotidiana degli individui e la partecipazione attiva alle loro attività, ci permettono di analizzare il potere ed i simboli di una “mascolinità tradizionale” (Ratele 2013); di capire come alcuni desideri, comportamenti ed espressioni appartengano alla *tradizione*, e come altri ne siano esclusi; di comprendere in maniera più generale come le mascolinità siano sempre frutto del coinvolgimento dell'uomo nelle relazioni sociali che costituiscono l'*ordine* del genere (Carrigan *et al.* 1985). Ordine che sistematizza le relazioni tra i sessi e i generi nella società, che viene incorporato e quotidianamente riprodotto in spazi come la famiglia, la scuola, i luoghi di lavoro, la religione e le loro tradizioni. Come le mascolinità, anche la tradizione infatti, è un insieme di discorsi e di pratiche contingenti, mutevoli e talvolta contestate (Ratele 2013).

Nel villaggio di Cireja, a 30 chilometri dalla città, la moglie di Charles Nkingi mi spiega che quello che sta facendo, cioè zappando, è il *suo* lavoro e che il marito non può

9 Originariamente chiamata “Costermansville”, Bukavu conobbe nel periodo della colonizzazione belga (fino al 1960, anno dell'indipendenza) una prominente popolazione europea, attratta dal clima subtropicale (infatti la città si trova a 1500 metri sopra il livello del mare) e dal paesaggio, descritto come una “mano verde sprofondata nel mare”.

10 I Bashi infatti sono conosciuti solamente grazie ad alcuni studi di missionari (Colle P., 1971), di funzionari (Moeller, Corbisier) e di giornalisti (Masson).

farlo. Quest'ultimo può aiutarla a seminare ma in seguito si occuperà della parte redditizia del lavoro agricolo, quella che profitta denaro e clienti, come la coltivazione di fagioli o di canna da zucchero destinati alla vendita. Victorina sostiene che per lei, donna, quel lavoro è troppo “difficile”. Sul guadagno ottenuto con la vendita del raccolto, inoltre, è l'uomo ad avere l'ultima parola. Decide se e come i soldi sono da destinare alle tasse scolastiche dei figli, o a vestiti nuovi o a qualche rifornimento di cibo. È lui che fa i conti, che mostra ed è fiero del suo guadagno e che “trattiene” la propria mascolinità attraverso la vendita, i soldi, e infine l'acquisto.

Già da questo breve racconto di vita quotidiana, si evince che per la cultura Shi, «il marito è il vero capo della famiglia» (Colle 1971, 57). L'uomo è la “sentinella”, è il guardiano della disciplina ed assicura la protezione, il mangiare e l'abbigliamento. Oltre il mantenimento del nome della famiglia attraverso la paternità e l'eredità, la società Shi riconosce un uomo maturo, degno della “casta” dei *Bashamuka* (“uomini responsabili”), dalla sua capacità di costruire una casa. *Omulum ye Cubaka*: è l'uomo a dover costruire la casa, ma in senso più ampio anche la famiglia, la vita futura per se stesso, per i suoi figli e per sua moglie. È la colonna portante del benessere e della reputazione familiare, e dunque la donna dovrà chiamarlo *N'nahamwirhu*, cioè *Mon Patron*, “Mio Signore” oppure *N'nahano* ovvero il proprietario della casa, della terra e della famiglia. Colui che è responsabile.

«Mio padre dirà che sono un uomo quando sono capace di chiedergli un pezzo di terra da coltivare. Poi devo essere in grado di dire a mio padre che costruirò una casa nel campo che mi ha dato. Da quel momento si comincia a constatare che sono diventato un uomo e che ho bisogno di una donna; perché in passato nessuno poteva portare una donna nella casa di suo padre. Dovevo costruire in quel pezzo di terra che mio padre mi aveva dato, e tutti dovevano dire “qui siamo da Adolphe”; perché vedevano la casa all'interno, come mi prendevo cura di essa e della mia famiglia»¹¹.

¹¹ Intervista con M.A. Adolphe. Si precisa che per rispettare la privacy, i nomi degli informatori sono stati modificati.

In città così come nelle zone rurali, dunque, gli individui restano ancorati, più o meno profondamente, alle categorie che danno ordine al caos del mondo. Per esempio alle categorie di “uomo” e di “donna”, di “maschio” e “femmina”. Qui l'uno si costruisce in opposizione all'altra, il primo esiste perché esiste la seconda, in una logica patriarcale ed eteronormativa (accentuata dall'evangelizzazione e dalla missione colonizzatrice) il cui fine politico è prima di tutto il controllo sul corpo della donna e sulla sua sessualità.

La donna è una ricchezza, la si *prende*, la si protegge dalla sua debolezza e dalla sua vulnerabilità. La pienezza della sua condizione è marcata da «un'accumulazione progressiva di *imiziro*¹² che le impone poco a poco, a partire dall'infanzia, una *curvatura simbolica*» (Smith 1979, 34). Flessione che si manifesta fin dall'origine della sua educazione e che si basa soprattutto sulla “parola”.

L'uomo invece è *cubaka, batisseur*, costruttore della casa e della famiglia. È la testa che decide, che ha l'ultima parola, che rifiuta e che accetta. È l'*evolué* per il colonizzatore e il Re per la sua sposa. Fin dalla nascita la speranza di un futuro dignitoso è nelle sue mani e nelle sue “tasche”; a lui è riservata la trasmissione dei saperi culturali, a lui sono riservati gli studi, l'eredità, i campi da coltivare e le mucche da mungere.

Ma, come si vedrà in seguito, il ricatto dell'onore (Bourdieu 1977) e l'obbligo di corrispondere perfettamente alle aspettative sociali in quanto “uomo” appaiono in questo momento storico come un fardello e una zavorra pesanti. Il potere maschile emerge nella sua natura oppressiva sulle donne e sui figli, ma anche come dispositivo oppressivo per gli uomini stessi.

Oggi, dopo vent'anni di guerra, di dominio delle potenze internazionali e regionali, di sensibilizzazione e di movimenti per la parità, la cultura “tradizionale”, così come le categorie note, cedono e si sgretolano. C'è sempre infatti un «processo attivo di attribuzione del senso» (Ratele 2013, 148), un'interpretazione continua della tradizione da parte di soggetti che appaiono in costante negoziazione con il passato, che provano a

12 Termine in Mashì che rimanda ai “divieti” (misure di precauzione o “buone maniere”), itinerari culturali densi di significato che guidano il pensiero Shi attraverso un'architettura globale simbolica.

“rifare” se stessi e la propria mascolinità in relazione agli standard culturali ereditati da esso.

4. Zuk'olye! Svegliati e mangia!

Le maschilità a Bukavu sembrano costruirsi oggi soprattutto in relazione al lavoro, al denaro e ai suoi simboli. Già durante il colonialismo, il “lavoro” era il *ticket* di ingresso per la città e una “nuova mascolinità nera” urbana si distingueva dalla gente dei villaggi: era la classe dei lavoratori, che incorporava l'occupazione come elemento centrale della propria identità (Morrell 1998).

Di particolare importanza per il governo coloniale era soprattutto l'educazione delle ragazze nei centri urbani e la loro trasformazione in buone mogli e madri, in accordo al modello domestico europeo. Queste donne avevano il compito di accompagnare i loro mariti, i quali invece venivano educati per soddisfare innanzitutto i bisogni economici della colonia (Yates 1982).

Proprio per quanto riguardava l'educazione dei ragazzi e degli uomini, anche l'enfasi delle missioni cattoliche e protestanti nel Paese era posta sull'apprendimento di competenze manuali come la carpenteria, la metallurgia, la fabbricazione di mattoni, eccetera. Per le missioni così come per la colonia, questo lavoro manuale era concepito un elemento vitale nel miglioramento del carattere della popolazione congolese, considerata secondo alcuni stereotipi come innatamente pigra e indolente¹³.

Questi discorsi e l'associazione della mascolinità al ruolo di *breadwinner*, dunque, promossi storicamente e culturalmente a tutti i livelli della società, vengono interiorizzati nel tempo dagli uomini di Bukavu e considerati come una parte fondamentale della personalità di un uomo. Secondo i miei interlocutori, perchè un uomo possa sentirsi maschio è necessario che esca di casa il mattino per andare a lavorare e che torni la sera con un sacchetto (di cibo) tra le mani. In questo modo *kaheshima kanaingiya*, ovvero “il rispetto busserà alla porta” o “ritornerà”.

A giocare un ruolo fondamentale nelle maschilità urbane è proprio quest'onore

¹³ Per approfondimenti sulla “costruzione” del genere nel Congo coloniale si vedano Busugutsala (1997); Yates (1982); Masandi (2004); Mianda (2002); Hunt (1999; 2005).

(*bukenge*): esso è sempre presente, ma quando non si hanno i soldi né un lavoro, non si manifesta all'esterno e si trasforma inevitabilmente in vergogna (*nshonyi*). Infatti, che l'ideologia patriarcale possa essere performata da uomini socialmente “dominanti”, non vuol necessariamente dire che tutti gli uomini siano «patriarchi di successo» (Silberschmidt 2011, 659). Le mascolinità sono sempre legate alle contraddizioni interne della società e alle rotture storiche, come ad esempio, nel caso specifico di Bukavu, all'instabilità economica, alla disoccupazione, alla mancanza di guadagno (soprattutto degli uomini) e alla violenza.

La maggior parte degli uomini di Bukavu, a causa di queste condizioni, non riesce più a soddisfare il ruolo che aveva appreso e le aspettative sociali legate ad esso, finendo per trasformare la sua autorità e le sue responsabilità in assenza e passività. Molti uomini parlano di inadeguatezza e di sconforto; di una vita in cui non si è più capaci di manifestare il proprio essere uomo, in cui non si ha più il diritto di parlare e in cui la propria mascolinità è diventata una sofferenza (*tabu*).

Le donne, che per contro imparano a raggiungere i loro obiettivi, a sviluppare le loro strategie e soprattutto a sopraffare le forme di controllo patriarcali, descrivono i propri mariti «fragili» e «scoraggiati», nel senso di qualcuno che è stato portato dai cambiamenti a desistere e a lasciar perdere tutto, senza potersi adattare; e «impotenti» o «non produttivi», soprattutto quando vengono urtati dalla dinamicità del genere femminile.

Questi sentimenti, così come questo senso di impoverimento culturale ed economico, nascono inoltre dalla guerra. Tra quest'ultima e la definizione delle mascolinità vi sarebbe infatti un nesso strettissimo, che Ghislain mi delineò in questo modo:

«Il primo aspetto: *l'uomo è morto durante la guerra*. E perché hanno ucciso maggiormente l'uomo? Perché l'uomo è un *leader*.

Ti faccio un esempio.

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

Se andate a ELACAT (dove si abbattono gli animali a Bukavu) e volete mangiare una buona carne, cercherete la carne del toro, non quella della mucca.

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

Anche a casa vostra....se condividete lo stesso letto con vostro marito, chi è che starà verso la porta? La cultura ha detto che dev'essere l'uomo. Se vi attaccano durante la notte, chi è che esce per primo? E' l'uomo!»¹⁴

Secondo gli interlocutori, dunque, anche la guerra ha contribuito al processo di degradazione della società e della “perdita di mascolinità” . Gli uomini non hanno più un salario, o guadagnano molto poco, passano la giornata a giocare a *muchuba*¹⁵, a passeggiare nei quartieri o a trasportare pesi. In un passato più o meno recente alcuni di loro sono stati rapiti, maltrattati e coinvolti nelle ribellioni; hanno visto impotenti la violenza sulle proprie mogli e sui propri figli. A causa dell'insicurezza, coloro che coltivavano non coltivano più, e coloro che allevavano non allevano più. La guerra ha diminuito l'orgoglio degli uomini, sottraendo loro tutte le ricchezze.

Così l'uomo è perduto, disorientato e nostalgico. Ai margini della società, dell'economia e della politica del suo Paese, non gli resta che provare a tenersi stretto il proprio ruolo all'interno della famiglia. A volte ci riesce, anche con la forza. Ma quando fallisce verrà chiamato *Zuk'olye*, come il pesce venduto al porto. In passato le donne non avrebbero mai visto un uomo stare seduto tutto il giorno davanti a casa. Oggi invece, egli ha paura di andare nella foresta a vendere merci, perché i banditi potrebbero assalirlo; inoltre si vergogna ad andare in giro per le strade della città per svolgere un *kilaka* (piccolo lavoro informale destinato alle donne). E quando la donna tornerà a casa dopo aver guadagnato gli dirà «Alzati e vieni! Tu che non fai niente tutto il giorno, adesso alzati e vieni a mangiare!»

In una “crisi” e in una diminuzione di mascolinità, l'uomo non sarà considerato più tale perché divenuto un *kanaume*, ovvero un “piccolo uomo”. Oppure sarà uomo solo nel nome, secondo una “mascolinità di etichetta” (*bulume bw'izino*). Nel peggiore dei casi la mascolinità egemonica, cioè l'unica fino ad ora sperimentata, avrà una sua fine

14 Intervista con B. Ghislain

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

(*obulume bwa rhuwerire*), e colui che non possiede niente sarà un uomo soltanto di rimpianti (*omulume wa 'nani*).

D'altra parte vi sono uomini che riescono a porsi in continuità rispetto ai modelli di maschilità ereditati, in questo caso soddisfacendo il ruolo di “sostenitore economico”. Ad esempio B.L. Frédéric, commerciante nel quartiere di Nyamoma (municipalità di Ibanda)¹⁶, il quale afferma di sentirsi fiero per la sua attività, per il suo guadagno in grado di supportare tutta la famiglia e per il sostegno ricevuto dai suoi figli che a loro volta hanno ricevuto una corretta educazione. «Una volta, a Natale - mi racconta Frédéric - i miei figli hanno portato del cibo, l'hanno messo fuori dalla porta su un grande tavolo, e tutti quelli che passavano si fermavano per mangiare. Io mi sono sentito davvero un *uomo*».

Oppure è il caso di A.K. Jerome, pastore protestante residente a Nyawera, anch'esso quartiere centrale della città. Oltre all'attività religiosa, Jerome è negoziante d'oro, compra l'oro trasportato dai minatori e lo rivende alle *maisons d'échange*, case di scambio dell'oro presenti in città, le quali a loro volta lo investono all'estero. Questo lavoro gli ha permesso di costruirsi una casa e di essere rispettato all'interno della famiglia. E' interessante, inoltre, ciò che l'uomo sostiene sui giovani maschi delle periferie: «i giovani dell'Essence¹⁷ sono per la maggior parte dei delinquenti, ce n'è qualcuno tra di loro che studia, ma gli altri rubano i telefoni, vanno nei bar, cercano delle prostitute, cose così. Qui invece viviamo nel *grand terrain*».

La categoria “uomo”, dunque, e le sue relative produzioni performative e discorsive all'interno della città, sono plurali e molto eterogenee; differenziazioni che dipendono sì dalla condizione socio-economica, ma come abbiamo visto, anche dal luogo di residenza: a Bukavu le periferie si presentano come il *back* di una società centrale dominante, in cui le mascolinità riescono a mantenere più o meno intatta l'egemonia

16 La città di Bukavu è divisa in tre municipalità: Ibanda, Kadutu e Bagira. Interessante è la continuità tra la divisione dello spazio, urbano e sociale, in epoca coloniale e in epoca contemporanea: infatti Ibanda, che un tempo rappresentava la sede coloniale e ospitava le residenze degli europei, oggi corrisponde al centro città, alla zona residenziale e degli espatriati delle ONG internazionali. Kadutu e Bagira, invece, erano luoghi “extra-coutumiers” separati dalla colonia, i cui i “nativi” dovevano essere “detrribalizzati” e le loro condizioni sanitarie, igieniche e scolastiche dovevano essere migliorate: oggi rappresentano le periferie della città. E' qui che si è svolta gran parte della ricerca etnografica.

17 Quartiere periferico della municipalità di Kadutu.

ereditata dal passato.

5. “*Petit, pulisci i miei stivali!*”

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

Questo è certamente vero per quanto riguarda il nostro specifico caso etnografico, dove una crisi di mascolinità “pubblica” corrisponde ad una crisi “privata”: gli uomini di periferia, infatti, sembrano percepirsi come falliti sia a livello della società, come lavoratori, vicini di casa e cittadini; sia a livello familiare, come padri e responsabili dei propri figli. I due piani risultano intersecati, a tal punto che la condizione precaria di vita lavorativa e non solo, come in questo caso, spesso porta l'uomo a “non sentirsi bene” nemmeno come padre, poiché il ruolo di “sostenitore” continua ad essere un elemento determinante nell'immagine egemonica della mascolinità e nelle esperienze di paternità (Marsiglio 1995).

5.1 *Il padre ideale*

La relazione tra il genitore (soprattutto il padre) ed i figli è nella cultura locale una relazione preziosa, gustosa e vitale come il cibo. Infatti spesso viene paragonata all'atto del mangiare, come ad esempio in un canto matrimoniale in Mashi, dove si afferma: «*omwana'nuna bazire we, il bambino è delizioso cari genitori*». Allo stesso modo, quando il padre riceverà la dote per sua figlia, sarà tenuto a chiamare tutta la famiglia e i vicini di casa, annunciando: «*mwishe rhuiliye o'mwana*» (in mashi), o «*mukuye tukule sasa mtoto*» (in swahili), ovvero «venite affinché possiamo mangiare mia figlia!»

I figli, dunque, sono motivo di festa collettiva, si mangia in onore della figlia che si

sposa o del figlio che nasce; i figli stessi *vengono mangiati*, come se soltanto attraverso la loro presenza, il loro corpo e il loro percorso di vita, le persone avessero motivo di riunirsi e il padre di mostrare la sua fierezza e la sua virilità.

Molti dei miei interlocutori più anziani, inoltre, affermano di aver avuto come modello il proprio padre, poiché possedeva molte mucche e quindi veniva considerato ricco¹⁸, e soprattutto perché conservava in sé quella autorità che deve possedere un uomo. I giovani d'oggi invece sembrano non mantenere la stessa posizione:

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

I giovani di oggi non chiedono più dei consigli ai loro padri»¹⁹.

Influenzato anche dagli insegnamenti religiosi, l'uomo Mushi si considera destinato alla paternità e per questo ha il dovere sociale di scegliere una donna con la quale esercitare questa funzione. Come si legge nei testi dei primi missionari, «l'uomo Mushi si è ben ritrovato nella logica della creazione - “Siate fecondi, e moltiplicatevi” (Gen 1/28) – a tal punto che la società considera coloro che non possono adempiere questo dovere come degli esseri inferiori e trasgressori» (Burume 1937, 69).

Il padre ideale, dunque, dovrebbe essere colui che mette al mondo numerosi figli (possibilmente maschi), che torna a casa con un guadagno e sa di cosa nutrirli. Un padre responsabile, che si assume i doveri verso la famiglia e che secondo le aspettative sociali, culturali e religiose, *merita* di avere dei figli. Chi si pone in continuità con questo modello, afferma:

18 A questo proposito, alcuni uomini della città, come un tale Mangué di cui mi parlarono, vengono chiamati “coloni” o *bazungu (bianchi)*, poiché in grado di possedere fino a mille capi di bestiame e di costruire delle fattorie nelle zone rurali. L'uomo portatore di mascolinità egemone allora è colui che, anche nel presente, possiede una ricchezza visibile e superiore, in questo caso rappresentata dal bestiame e dal possedimento di terre.

19 Intervista con Z. Bulambo

«Ci sono quelli che nascono senza essere uomini, non sono fecondi, non possono avere dei frutti. Io posso dire di essere già uomo perchè ho già dei bambini. Avete visto i miei frutti!! Sul piano sociale bisogna aver realizzato qualche opera; io stesso sono insegnante. Ci sono dei “frutti” che ho già formato».²⁰

5.2 Paternità, spazio di conflitto e inadeguatezza

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

– Simon: «Personalmente a volte mi sento come morto. Vivo, ma sento come e non vivessi. Soprattutto quando vedo mio figlio che viene cacciato da scuola. Anche solo guardandolo, sento le lacrime invadermi gli occhi».

– Boniface: «Ci si sente tristi nel cuore».

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

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

Come raccontano le donne, i padri sono pieni di preoccupazioni e si chiudono in se

²⁰ Intervista M. Safari

stessi; quando li si incontra per strada si pensa che siano da soli, invece sono accompagnati «da fantasmi e da altre persone che parlano nella loro testa». Non riescono a crescere i propri figli e quando vedono quelli altrui evolvere nel tempo, non possono far altro che «gemere nella loro anima».

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

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

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

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

Come mi disse Willy, un giovane padre di Nyamugo: «Quando manchi di qualcosa, sarai obbligato ad arrangiarti con l'arma che invece possiedi».

5.3 Verso le miniere, lontani da casa

Un'altra strategia adottata dai padri per ristabilire il proprio onore verso i figli, è quella di partire verso le zone minerarie, soprattutto del Sud Kivu. Disprezzati all'interno della famiglia e della società, decidono di partire per divenire *creuseur* (scavatori) d'oro, e guadagnare pochi spiccioli da inviare ai propri figli.

«Partono laggiù perché non hanno lavoro. Quando non hanno un lavoro sono obbligati a partire. Ma coloro che non hanno un capitale iniziale, partono solo con una pala (per scavare l'oro). Partono con la loro pala per vedere se possono trovare qualcosa per nutrire i loro figli. Ma non sono contenti di partire, è per mancanza di lavoro che ci vanno. Se restano qui non avranno niente da fare».²¹

Sul piano socio-economico, infatti, le province del Kivu sono conosciute per la presenza nel suolo e nel sottosuolo di innumerevoli risorse minerarie ambite da numerosi stati limitrofi e gruppi ribelli.

Come mi racconta Papa Joseph, la “via delle miniere” esiste già da molto tempo e le persone l'hanno sempre sfruttata; infatti già nel 1970 cominciano ad apparire i primi *creuseurs* negli antichi cantieri a cielo aperto (Babwine e Ruvunangiza 2016).

Attualmente, tuttavia, la disoccupazione e la precarietà della vita hanno coinvolto anche le persone più colte, padri di famiglia che possedevano un lavoro prima della guerra e commercianti rimasti senza capitale, i quali decidono di intraprendere questa strada della foresta (*mpori*) e delle miniere, spesso andando in contro a numerosi problemi, come l'insicurezza e gli attacchi da parte di soldati e gruppi armati.

Questa strategia sembra essere adottata da molti padri di Bukavu per tentare di recuperare la propria mascolinità e il proprio ruolo nei confronti della famiglia, ma inevitabilmente porta con sé alcune contraddizioni, germogli di rottura e di conflitto all'interno di essa, così come all'interno della società.

Infatti i padri che decidono di partire per le miniere, trascorreranno un periodo molto lungo lontani dalla propria famiglia; vi sono quelli che rientrano a casa una volta al mese,

²¹ Intervista con N. C. Yvette

quelli che tornano dopo sei mesi o un anno; infine coloro che non tornano perché si sono rifatti una vita e una famiglia o perché si vergognano a tornare dai propri figli senza aver guadagnato.

Così, la dislocazione delle famiglie e l'abbandono di esse da parte dei padri, sembra essere divenuto un fenomeno visibile a Bukavu; i padri rimangono assenti per molti anni dalle case in cui i figli crescono, e molte donne sembrano obbligate a vivere come delle *madri singles* (Wilson 2006). Tutto ciò certamente andrà ad intaccare il rapporto, già fragile, tra il padre ed i propri figli, tra il marito e la moglie e a riconfigurare le maschilità, in un continuo processo di negoziazione con il proprio onore e il proprio potere.

Furaha, giovane madre di Nyamugo, sposata con un *creuseur* del Katanga ci racconta così le sue convinzioni e i suoi timori:

«Questo bambino per esempio se passa due settimane o un mese senza vedere suo padre, non accetta di essere più toccato da lui. Anche io ho sempre delle ferite. Rimango sola in casa, ci sono molte cose che non possiamo prevedere soprattutto la notte. Possono venire dei ladri o posso ammalarmi, e non ho qualcuno a cui chiedere aiuto. A parte questo penso che non abbia senso per lui di rimanere *laggiù* e privarsi di molte cose affinché noi possiamo vivere *qui*. Penso sia meglio che rimanga qui a Bukavu. Inoltre laggiù ci sono molte altre cose...le tentazioni...può darsi che trovi un'altra donna.... Mio marito per esempio ha un fratello più grande che è partito e che si è dimenticato della sua famiglia qui. Ha trovato un'altra donna e ha avuto sei figli. Viene qui solo una volta all'anno».²²

6. Conclusioni

Elie, dopo esser stato intervistato vuole farmi conoscere alcuni giovani; mi porta in una via laterale e nascosta, dove si radunano ragazzi di strada. Uomini marginali, che rifiutano la vita e ne sono rifiutati. Entro nel loro rifugio e le prime sensazioni che provo sono quelle di timore, diffidenza e preoccupazione. Poi pian piano decido di abbattere il muro tra me e loro, tra il mio benessere e la loro sfortuna, ma anche tra il mio essere

²² Intervista con K. A. Furaha

donna e i loro sforzi per essere riconosciuti uomini. Li saluto con il pugno, “alla giovanile”, per comunicare la mia disponibilità, li osservo e li ascolto. Sulla sinistra c'è un ragazzo a petto nudo, fuma una canna e nel frattempo si lava con una bacinella d'acqua sporca; un altro ragazzo resta in silenzio, con la sua bottiglietta di Sapilo (superalcolico ugandese) tra le mani. Willy, leader della banda, il più aggressivo e il più arrabbiato, prendendomi per una giornalista, mi scaraventa addosso poche parole, ma efficaci: «E dite a quell'imbecille di Kinshasa, il Presidente della Repubblica, che qui la gente soffre!»

Quest'ultimo racconto dal campo chiarisce in maniera visibile e concreta le idee espresse in questo articolo. Si è visto come la guerra e la situazione socio-economica di post-conflitto abbiano trasformato l'uomo e le sue mascolinità; come la “tradizione”, la religione e il progetto coloniale abbiano messo in atto un processo di incorporazione dei sistemi di genere, i quali tentano di essere trattenuti dai soggetti nonostante i cambiamenti sociali; si è visto infine come anche la paternità sia uno spazio contingente e talvolta contestato, in cui il potere e l'autorità del padre vengono a poco a poco delegittimati dai figli.

Ciò che si vuole sostenere è che le mascolinità, così come le paternità, sono dei *progetti*, «configurazioni di pratiche costruite, poi decostruite e modificate nel tempo» (Connell e Messerschmidt 2005, 852). Progetti portatori di egemonie, subordinazioni, processi sociali e corpi performativi (Butler 2004), in cui il potere maschile talvolta assicura il privilegio e la dominazione su altri generi e altri sessi, talvolta invece diviene elemento oppressivo per gli uomini stessi. Nel caso specifico delle periferie di Bukavu, il peso dell'egemonia e del potere tramandato nel tempo da diversi dispositivi (sociali, culturali e politici), diviene oggi un elemento di sofferenza, di rimpianti e di oppressione da cui gli uomini non riescono a staccarsi. Un fantasma che insegue le vite dei padri e che non permette loro di accettare la sfida del cambiamento e della Storia che si trasforma.

Così le mascolinità di Elie, di Willy e di molti altri uomini di Bukavu sembrano perdere legittimità all'interno della società e della famiglia, entrando nei margini di maschilità invece egemoniche che pur esistono e continuano a dominare. In mancanza

di lavoro, di status sociale e di denaro, molti informanti “marginali” ribadiscono comunque la propria mascolinità attraverso l'uso del corpo maschile, «esigendo un potere laddove non ci sono risorse reali per arrivare ad esso» (Connell 1995, 111). Da qui per esempio, l'uso della violenza verso la propria partner, il ricorso a rapporti sessuali extra-coniugali, l'abbandono all'alcol e alle droghe, il lavoro nelle miniere e infine il rifugio nelle armi e nella violenza dei gruppi armati. Contraddittorie forme di potere, laddove il potere si è perso, che permettono all'uomo di periferia di uscire da una visibile crisi di genere, di resistere ai cambiamenti sociali e di incorporare nel tempo nuove maschilità.

Riferimenti bibliografici

- Baaz, M.E. e Stern, M. (2013), *Sexual Violence as a Weapon of War? Perceptions, Prescriptions, Problems in the Congo and Beyond*, London, Zed Books.
- Bishikwabo, C. (1980), *Le Bushi au XIXe siècle: un peuple, sept royaumes*, in «Revue française d'histoire d'outre-mer», n. 67, pp. 89-98.
- Bourdieu, P. (2009), *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge and New York.
- Busugutsala, G.G. (1997), *Politiques éducatives au Congo-Zaïre: de Léopold II à Mobutu*, L'Harmattan, Paris.
- Butler, J. (2004), *Undoing Gender*, Routledge, New York, London.
- Butler, J. (1996), *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano.
- Carrigan, T., Connell, R.W. e Lee, J. (1985), *Toward a New Sociology of Masculinity*, in «Theory and Society», vol. 14, n. 5, pp. 551-604.
- Colle, P. (1971), *Essai de monographie des Bashi*, Centre d'études des langues africaines, Bukavu.
- Connell, R.W. e Messerschmidt, J. W. (2005), *Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept*, in «Gender and Society», vol. 19, n. 6, pp. 829-859.

- Connell, R.W. (1995), *Masculinities*, Cambridge, Polity.
- De Lame, D. (1999), *Idéologie d'ici et là des Rwandaises et une anthropologue*, in Jonckers D., Carré R. e Dupré M.C. (a cura di), *Femmes plurielles: représentations des femmes*, Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Fanon, F. (1990), *The Wretched of the earth*, London, Penguin.
- Fanon, F. (1986), *Black Skin, White Masks*, London, Pluto.
- Fusaschi, M. (2013), *Le silence se fait parole: ethnographie, genre et superstes dans le post-génocide rwandais*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 15, n. 2, pp. 29-40.);
- Hunt, N.R. (2005), “Hommes et Femmes: Sujets du Congo Colonial”, in Vellut, J-L. (ed. by), *La Mémoire du Congo, Le Temps Colonial*, Ghent, Éditions Snoeck/Tervuren, pp.51-57.
- Hunt, N.R. (1999), *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham and London, Duke University Press.
- Kopano, R. (2013), *Masculinities Without Tradition*, in «Politikon: South African Journal of Political Studies», vol. 40, n. 1, pp. 133-156.
- Marsiglio, W. (1995), *Fatherhood: Contemporary Theory, Research, and Social Policy*, Thousand Oaks, Sage.
- Masandi, P.K. (2004), *L'Éducation féminine au Congo Belge*, in «Paedagogica Historica», vol. 40, n. 4, pp. 479-508.
- Mianda, G. (2002), “Colonialism, Education, and Gender Relations in the Belgian Congo: The Évolué Case”, in Geiger, S., Musisi, N. e Allman, J.M., (eds. by), *Women in African Colonial Histories*, Bloomington, Indiana University Press, pp.144-163.
- Morrell, R. (1998), *Of Boys and Men: Masculinity and Gender in Southern African Studies*, in «Journal of Southern African Studies», vol. 24, n. 4, pp. 605-630.
- Olivier de Sardan, J.P. (1995), *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie*, in «Enquete», n. 1, pp. 71-109.
- Ouzgane, L. e Morrell, R. (2005) (eds. by), *African Masculinities. Men in Africa from the Late Nineteenth Century to the Present*, Palgrave Macmillan, New York.
- Peteet, J. (1994), *Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian "Intifada": A*

- Cultural Politics of Violence*, in «American Ethnologist», vol. 21, n. 1, pp. 31-49.
- Pringle, R. (2005), *Masculinities, Sport and Power*, in «Journal of sport and social issues», vol. 29, pp. 256–278.
- Prunier, G. (2009), *Africa's World War; Congo, the Rwandan Genocide and the Making of a Continental Catastrophe*, Oxford, Oxford University Press.
- Silberschmidt, M. (2011), *Disempowerment of Men in Rural and Urban East Africa: Implications for Male Identity and Sexual Behavior*, in «World Development», vol. 29 n. 4, pp. 657-671.
- Smith, P. (1979), *L'Efficacité des interdits*, in «L'Homme», vol. 19, n. 1, pp. 5-47.
- Sosne, E. (1979), *Of Biases and Queens: The Shi past through an Androgynous Looking Glass*, in «History in Africa», n. 6, pp. 225-252.
- Trefon, T. (2006), *Expériences de recherche en RDC: méthodes et contextes*, in «Civilisations», n. 54, pp. 9-24.
- Turner, S. (2010), *Research Note: The Silenced Assistant. Reflections of Invisible Interpreters and Research Assistants*, in «Asia Pacific Viewpoint», vol. 51, n. 2, pp. 206-219.
- Yates, B.A. (1982), “Colonialism, Education, and Work: Sex Differentiation in Colonial Zaire”, in Edna G. Bay (ed. by), *Women and Work in Africa*, Boulder, Westview Press, pp. 127-152.
- Wilson, F. (2006), “On Being a Father and Poor in Southern Africa Today”, in Richter L. e Morrell R. (eds. by), *Baba. Men and Fatherhood in South Africa*, South Africa, HRSC Press.