



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

**Dottorato di ricerca in**  
**Storia, Antropologia, Religioni (XXXII ciclo)**

**Fabbricare il passato**  
**Politiche della memoria e patrimonio**  
**nel Buganda contemporaneo**

**Supervisore**

Prof. Alessandro Simonicca

**Candidato**

Marco Sottilotta

# *Indice*

## *Introduzione*

1. Breve storia del Buganda	VIII
2. World Heritage e località	XI
<b>I. <i>Usi e disusi del patrimonio</i></b>	<b>1</b>
1. La storia senza scrittura	3
2. L'uso della storia e del patrimonio	10
3. Usi passati della storia	14
4. Patrimonializzare la storia	22
5. Disusi del passato	28
<b>II. <i>Luoghi di memoria, di storia e di oblio</i></b>	<b>37</b>
1. Storia e memoria	39
2. Storia o memoria?	52
<b>III. <i>«The bazungu made our history»</i></b>	<b>65</b>
1. Scrittura e memoria	70
2. Processi di litterazione	78
3. Scrittura, educazione e storia nel Buganda coloniale	84
4. La nascita della storiografia ganda	95
5. Canonizzazione, resistenza e abbandono del passato precoloniale	100
6. Tecniche di memoria e memoria delle tecniche	115

<b>IV. Pastiche <i>turistici</i></b>	128
1. Turismo e autenticità	131
2. I luoghi della memoria del Buganda	145
2.1. Miti fondativi	147
2.2. <i>Lubugo, gomesi e kanzu</i>	153
2.3. Luoghi coloniali	161
3. <i>Memoryscapes</i> e nuove località	166
<b><i>Conclusioni</i></b>	169
<b><i>Appendice</i></b>	175
<b><i>Bibliografia</i></b>	192

## *Introduzione*

Una cinquantina di chilometri e tanto traffico separano Kampala, la capitale ugandese, dall'aeroporto di Entebbe: un tragitto di almeno un'ora e mezza – quando si è fortunati –, durante il quale bisogna necessariamente scambiare qualche parola per far passare piacevolmente il tempo. La durata relativamente ristretta impone che questi dialoghi affrontino argomenti frivoli, eppure alcuni commenti possono talvolta dimostrarsi rivelatori o, quantomeno, utili indizi per l'approfondimento di realtà più profonde. Del resto, cos'altro deve fare una ricerca antropologica se non indagare sulla vita delle persone e cercare di comprendere i significati che si celano dietro i gesti e le battute apparentemente irrilevanti della quotidianità?

Mi trovavo in una simile circostanza nel dicembre del 2017, tornando in Italia dopo la prima parte del campo di ricerca su cui si fonda questo studio. La sera prima del volo, il cellulare del tassista che avrebbe dovuto accompagnarmi in aeroporto risultava spento e, secondo l'accordo preso qualche giorno prima, con quella chiamata avrei dovuto dare la conferma del viaggio e concordarne gli orari. La paura di perdere il volo era molta ma mi dovevo rassegnare e iniziare la ricerca di un altro passaggio. Fortunatamente, tuttavia, il mio era un timore infondato: la straordinaria vitalità urbana che anima Kampala anche di notte non tardava a dare i suoi frutti e il mio viaggio di ritorno era salvo. Devo ringraziare quell'imprevisto, perché la chiacchierata con il mio nuovo tassista si dimostrò rivelatrice e fu anche grazie ad essa che iniziai a porre i primi mattoni con cui poi avrei costruito il resto della mia ricerca, quando sarei tornato in Uganda qualche mese più tardi.

Durante un breve tragitto le domande si limiterebbero a «where are you from?», «do you like Uganda?», «are you coming back?», ma la durata del viaggio verso Entebbe consente di esplorare ulteriori "campi del sapere": fra questi, il calcio è uno dei più comuni. La maggior parte degli uomini ugandesi segue le competizioni

europee e fa il tifo per una squadra in ogni campionato nazionale. Tuttavia, forse per il legame storico che unisce l'Uganda al Regno Unito, le moto e le auto che trafficano le strade di Kampala sono spesso decorate con adesivi e scritte a supporto delle maggiori società calcistiche inglesi. Anche il taxi che mi trasportava verso l'aeroporto dichiarava esplicitamente un tifo anglofilo per l'Arsenal, ma di lì a poco avrei scoperto che quella preferenza non si traduceva in un'ulteriore simpatia nei confronti del popolo inglese. Infatti, dopo avermi fatto notare il gagliardetto che pendeva dallo specchietto retrovisore, Robert, il tassista, teneva a precisare con delusione la sua antipatia verso i clienti britannici, spesso troppo freddi e riservati: «they colonized us, *but* I don't like them».

Il commento di Robert è subito suonato strano alle mie orecchie e alla mia percezione della storia. Da cittadino di uno stato europeo, sono sempre stato abituato a considerare l'esperienza coloniale come una delle peggiori pagine della storia politica del continente e la mia formazione scolastica e universitaria hanno rafforzato questa convinzione, estendendola a tutti quei fenomeni di influenza economica e culturale che oggi vengono descritti con l'aggettivo "neocoloniale". Al contrario, le parole di Robert non sembravano mostrare avversione nei confronti di qualche possibile forma di dipendenza del suo paese dall'area euro-americana, tantomeno verso la violenza e le imposizioni del colonialismo britannico del secolo scorso. Quello strano "*but*" – al posto del quale la mia coscienza avrebbe percepito con meno straniamento un "*so*" – rivelava al contrario un giudizio positivo sulla stagione coloniale o, capovolgendo la prospettiva, una forma di delusione suscitata dall'antipatia provata per i clienti britannici, lontani discendenti dei colonizzatori: come a dire «ci hanno colonizzati, come possono starmi antipatici?».

Gli interrogativi suscitati da quella battuta apparentemente irrilevante, che in una conversazione ordinaria avrebbe rappresentato un mero giudizio personale mosso da uno stereotipo semplicistico, mettevano in crisi la prospettiva con cui inizialmente avevo costruito il progetto di ricerca dottorale. In modo forse troppo ingenuo, infatti, avevo intrapreso questo percorso proiettando sul popolo ugandese

la mia visione del passato coloniale e ritenevo che i drammi avvenuti durante quella stagione costituissero la ragione principale di un rifiuto generalizzato, della popolazione, nei confronti delle logiche neocoloniali. In particolare, il mio maggiore interesse ricadeva nell'analisi dei rapporti fra la classificazione dei beni culturali promossa dall'Unesco, operata mediante le liste dei patrimoni materiali e immateriali dell'umanità, e la gestione dell'*heritage* messa in atto dal regno del Buganda. Con la ricerca sul campo, mi proponevo dunque di descrivere i motivi di frizione che, in una «gerarchia valoriale globale» (Herzfeld 2003), mettevano in evidenza l'egemonia di *un* concetto di patrimonio culturale, etnocentrico e figlio di della tradizione ottocentesca europea, nei confronti di *tante* di nozioni locali, potenzialmente incompatibili e per questo stesso motivo marginali.

Il principale *case study* che intendevo prendere in esame era rappresentato dalle Tombe di Kasubi, unico sito culturale iscritto alla World Heritage List dell'Unesco. La mia prima visita al sito, fra i più importanti centri culturali del regno del Buganda, era avvenuta nel 2014, durante un soggiorno finalizzato alla scrittura della mia tesi magistrale. In quell'occasione avevo potuto assistere ai primi stadi di un importante progetto di restauro – tutt'oggi in corso – intrapreso a seguito di un incendio avvenuto quattro anni prima. Lo stato in cui versava il principale edificio del sito mi aveva permesso di apprezzare le tecniche e i materiali impiegati per la sua ricostruzione e comprendere, per la prima volta con i miei occhi, come l'uso esclusivo di risorse vegetali fosse una pratica ormai appartenente al passato. Inoltre, durante la stessa ricerca sul campo, avevo avuto l'occasione di visitare le altre tombe regali disseminate nel territorio a nord della capitale ugandese e comprendere come l'impiego di materiali vegetali fosse anche lì scomparso. A differenza delle Tombe di Kasubi, che tuttavia mantenevano una forma esterna piuttosto conforme alla loro costruzione originaria, gli altri siti si presentavano infatti come delle normali abitazioni e, per questo motivo, a un occhio inesperto risultava molto difficile riconoscerne l'importanza.

Considerate le differenze sostanziali riscontrabili fra la forma esterna delle Tombe di Kasubi e il resto delle tombe regali del Buganda, valutavo la scelta di proporre solo le prime, per l'iscrizione alla World Heritage List, come l'indice di un assoggettamento della tradizione del regno al concetto di patrimonio culturale promosso dall'Unesco. Dal mio punto di vista, le Tombe di Kasubi, di più recente costruzione rispetto alle restanti, rappresentavano solo l'ultimo esempio di una centenaria tradizione regale da salvaguardare. Erano dunque i siti rimanenti – quelli più antichi – a meritare l'interesse dell'Unesco: sebbene la loro forma architettonica non fosse più espressione delle "originali" tecniche di costruzione impiegate nel Buganda, la mia prospettiva, ancora ingenua, riteneva che la nomina delle Tombe di Kasubi rappresentasse un torto alla storia del regno e che il valore spirituale esplicito dalle tombe più antiche fosse ben più rilevante del loro aspetto materiale.

Nella mia prospettiva iniziale, l'approccio sostanzialmente oggettivista espresso dalle scelte del Buganda, interessate alle caratteristiche materiali di Kasubi e in misura minore ai significati delle tombe più antiche, rappresentava un adattamento forzato alla nozione di patrimonio culturale promossa dall'Unesco. Ritenevo, dunque, che la descrizione delle Tombe di Kasubi come un «outstanding example of traditional Ganda architecture and palace design» (Uganda 2000, 5) rivelasse, piuttosto che una descrizione incapace di scorgere i chiari elementi di rottura con la tradizione architettonica locale, una strategia di promozione turistica. Inoltre, reputavo che la prossimità del sito al centro della capitale ugandese, la sua vicinanza temporale, da cui deriva una maggiore chiarezza in termini di documenti storici, e le affinità per così dire rituali, che legano le Tombe di Kasubi alla tradizione europea, rendessero questo sito in maggior misura decifrabile da uno sguardo turistico globale. In definitiva, leggevo nella scelta del Buganda il sintomo di una necessaria dipendenza da quelle classificazioni del patrimonio culturale operate dall'Unesco e ritenevo che questa forma di subordinazione fosse un'eredità (*heritage*, appunto) della stagione coloniale, perdurata nella contemporaneità con l'aiuto di logiche neocoloniali forzatamente accettate dalle politiche del regno.

Durante i primi mesi del mio campo di ricerca iniziavo tuttavia a comprendere che qualcosa non quadrava nella mia lettura del contesto ugandese e, in effetti, in più occasioni mi era parso di scorgere uno scenario sostanzialmente diverso. Nelle varie interviste e nei numerosi colloqui informali che avevo tenuto con alcuni funzionari del regno del Buganda, in nessun caso avevo percepito una qualche forma di insofferenza nei confronti dell'Unesco. Anzi, l'interesse di un'agenzia internazionale rappresentava un'opportunità economica per lo sviluppo del turismo nel regno, un vero e proprio "sponsor" da sfruttare a proprio favore, al fine di incrementare la notorietà del Buganda a livello globale. Tuttavia, pur comprendendo i risvolti economici che l'interesse dell'Unesco avrebbe potuto produrre, continuavo a domandarmi quali fossero i costi da accettare a fronte di tali benefici. Mi chiedevo cosa significasse, per il regno, escludere le tombe regali più antiche dai progetti di patrimonializzazione e concentrare l'impiego dei fondi esclusivamente sulle Tombe di Kasubi.

Questi interrogativi, che avevano costituito il punto di partenza della mia ricerca, non sembravano preoccupare i funzionari del Buganda e le mie aspettative apparivano dunque sostanzialmente incompatibili con le risposte che ricevevo. In particolare, il valore che la mia prospettiva assegnava alle tombe più antiche non trovava corrispondenza delle posizioni sostenute dei rappresentanti del regno: in quei siti, infatti, non solo non vi si riconosceva alcun potenziale turistico, essi venivano perfino relegati a una posizione secondaria, determinata proprio dalla loro lontananza temporale. Ciò che sottovalutavo, dunque, era la reale importanza ricoperta dalle Tombe di Kasubi all'interno del patrimonio del Buganda e che la loro iscrizione alla World Heritage List fosse, al contrario di quanto mi aspettavo, il risultato di una chiara progettualità politica e l'espressione di una precisa località.

Il contesto che mi proponevo di prendere in esame era dunque sostanzialmente diverso dalle mie aspettative. Ciò che io interpretavo come delle forme di subordinazione alla nozione di patrimonio culturale promosso dall'Unesco, al



contrario, rappresentava delle precise strategie di patrimonializzazione e costruzione della storia. Il fenomeno che mi proponevo di descrivere era dunque dominato da dinamiche quasi opposte e il mio approccio rischiava di ricadere negli stessi limiti che intendeva denunciare. Nel tentativo di dimostrare l'etnocentrismo espresso dalle classificazioni sostenute dall'Unesco e i condizionamenti da esse operati nelle politiche di patrimonializzazione del Buganda, la mia posizione pretendeva di analizzare le rappresentazioni del passato operate dal regno facendo un uso di categorie anch'esse etnocentriche. In particolare, la mia lettura si presentava in qualche misura pregiudiziosa nei confronti del valore che la società del Buganda assegna al suo passato e, in particolare, mi impediva di valutare correttamente la posizione che il regno assume nei confronti della stagione coloniale: laddove io trovavo valore e prestigio – nel passato precoloniale – le politiche del regno leggevano arretratezza; al contrario, da ciò che io interpretavo come inautentico – le Tombe di Kasubi, di epoca coloniale – il Buganda traeva autorevolezza e credito.

In definitiva, se i risultati attesi guidavano il mio sguardo alla ricerca di un possibile rapporto conflittuale generato dallo scontro fra le politiche locali del Buganda e le retoriche promosse dall'Unesco, il lavoro di campo suggeriva piuttosto una generale affinità fra le due parti. In più, l'approccio sostanzialmente oggettivista operato dal regno nella gestione del patrimonio culturale, rivelava la declinazione di tale ideologia nel recupero e nella reinterpretazione della stagione coloniale. Con ciò non intendo disconoscere l'effettiva incidenza di, e le conflittualità generate da, quei «global taxonomic systems» indentificati da Berardino Palumbo nelle *governance* di agenzie internazionali come l'Unesco, ovvero quelle retoriche mondiali «capaci di plasmare attitudini, emozioni e valori di milioni di persone» (2010, 38). Piuttosto, ritengo opportuno evidenziare come l'approccio iniziale della ricerca che qui si presenta sottovalutasse quei processi, peculiari dei contesti postcoloniali, che conducono verso la costruzione creativa di tradizioni ibride, mediante le quali il passato viene reinterpretato e manipolato,

attivando ciò che Appadurai (1996) definisce «produzione di località». In definitiva, ciò che la battuta citata più sopra – «they colonized us, *but* i don't like them» – ha contribuito a farmi notare è il ruolo attivo (*agency*) del regno del Buganda nella creazione dell'*heritage* e nella sua amministrazione.

La frase di Robert ha rappresentato, dunque, uno dei punti di svolta del mio percorso, condizionando l'indirizzo che la mia ricerca avrebbe preso da quel momento in avanti. Quando è stata pronunciata, stavo tornando in Italia dopo un soggiorno di due mesi in Uganda: avevo deciso di dividere il mio lavoro di campo in due parti e impiegare la prima per riprendere confidenza con un contesto che non frequentavo da ormai tre anni e che, presumibilmente, poteva mostrarsi cambiato. Oggi, scrivendo queste pagine, riconosco i benefici derivati da quella scelta e ringrazio Robert per aver contribuito a destabilizzare il mio approccio iniziale e a incrementare gli interrogativi che, alla fine dei primi due mesi di ricerca, piuttosto che risolversi, risultavano aumentati. Quel "*but*" avrebbe risuonato durante tutto il mio successivo soggiorno ugandese, consentendomi di correggere la prospettiva del mio sguardo e indirizzare la ricerca verso una strada più fertile.

In effetti, se questo lavoro prendeva le mosse da un obiettivo circoscritto, ovvero l'analisi delle politiche di patrimonializzazione del Buganda attraverso la descrizione del progetto di restauro delle Tombe di Kasubi, con il tempo il suo *focus* si è allargato, andando a inglobare una serie di fenomeni, strettamente legati al patrimonio culturale, che sarebbe stato impossibile trascurare. In modo particolare, la svolta avvenuta durante la ricerca sul campo mi ha condotto verso lo studio della memoria collettiva del regno, del suo rapporto con il passato coloniale e dell'uso che le istituzioni fanno di queste costruzioni memoriali. Si tratta infatti di questioni che rivelano uno stretto legame con ciò che un popolo definisce il suo *heritage*, poiché definiscono quel *corpus* di ricordi comuni a partire dai quali una società costruisce le sue auto-narrazioni e le auto-rappresentazioni identitarie.

## 1. Breve storia del Buganda

Situato nell'attuale Regione Centrale della Repubblica Ugandese, il Buganda è uno fra i più importanti stati precoloniali della regione dei Grandi Laghi Africani. Si ritiene che la sua fondazione, collocabile fra il XII e il XIV secolo, sia stata il frutto di una serie di ondate migratorie che contribuirono a un'importante crescita demografica nell'attuale regione della Repubblica Ugandese, a nord del Lago Vittoria. La prima ondata, di difficile collocazione nella storia, è il risultato di quel lungo processo di espansione di gruppi di lingua bantu provenienti dalla regione occidentale del continente africano. I clan che oggi si auto-definiscono con la parola luganda<sup>1</sup> *banansangwa* rappresentano probabilmente i primi abitanti di questo territorio. Questa parola deriva dal verbo *okusanga*, che significa "incontrare" o "trovare qualcosa in un posto": i *banansangwa* rappresentano dunque "coloro che sono stati trovati" dalle successive ondate migratorie o, più semplicemente, gli indigeni della regione in cui si sarebbe sviluppato il regno del Buganda (Kiwanuka 1971, 32).

Fra i motivi che condussero all'istituzione di una forma politica di tipo statale vi è probabilmente l'arrivo di nuove genti in questa area geografica, che determinò un incremento demografico. Le tradizioni orali ganda riportano che con questi gruppi giunse nel territorio l'iniziatore dell'attuale dinastia regale, Kintu, nella cui figura viene convenzionalmente individuato il fondatore del regno. È probabile che la forma di governo iniziale del Buganda non fosse gestita da un unico capo detentore di tutti i poteri politici. Piuttosto, come evidenzia Fallers (1974, 76), la fondazione

---

<sup>1</sup> Lingua della popolazione del Buganda. Come tutti gli idiomi della famiglia bantu, in questa lingua si fa largo uso dei prefissi. Così come il prefisso *lu-* indica la lingua, *bu-* indica il territorio e *mu-* / *ba-* indicano le persone, rispettivamente al singolare e al plurale: si avrà dunque il territorio – o il regno – del Bu-ganda, e la popolazione dei Ba-ganda, composta da tanti mu-ganda. In questo lavoro utilizzerò inoltre la radice bantu *ganda*, con valore aggettivale, per riferirmi a vari aspetti socio-culturali di quest'area, come spesso avviene nella letteratura scientifica ad essa dedicata.

sarebbe avvenuta a seguito di una forma di “affidamento” dell’amministrazione del regno, da parte dei clan, a un *primus inter pares*. Quest’ultimo sarebbe stato incaricato di guidare il regno senza sovrastare l’autorità che i capi locali continuavano ad esercitare sui loro territori.

Se la prima stagione politica del Buganda fu caratterizzata da un sostanziale equilibrio fra la posizione del sovrano (*kabaka*) e quella dei capi clan (*bataka*), gli avvenimenti successivi determinarono un progressivo accentramento dei poteri in favore del primo. Ciò avvenne a seguito di conquiste territoriali che consentirono al Buganda di assumere una posizione di predominio nella regione dei Grandi Laghi e di passare, fra il XVIII e il XIX secolo, da stato vassallo del confinante regno del Bunyoro a leader dell’intera area (Chrétien 2003, 154-158). L’espansione avvenuta ai danni delle popolazioni circostanti condusse il *kabaka* all’istituzione di nuove cariche politiche e alla riorganizzazione amministrativa del regno: il territorio venne diviso in contee (*ssaza*), ognuna delle quali fu affidata a un *leader* nominato dal potere centrale; il sovrano, inoltre, si circondò di capi a lui fidati all’interno della corte (*bakungu*) e nei territori più lontani dalla capitale (*batongole*).

Il potere del *kabaka* raggiunse il suo culmine nella seconda metà del XIX secolo (Médard 2007), quando l’espansione commerciale araba e i primi esploratori britannici poterono ammirarne la grandezza e la raffinatezza dei sistemi politici del Buganda. John Hanning Speke e James Grant furono i primi europei a visitare il regno del Buganda nel 1862, Henry Morton Stanley è invece ricordato per aver contribuito attivamente all’evangelizzazione e alla conseguente colonizzazione dell’area. Come è noto, infatti, l’arrivo delle missioni cristiane e dei funzionari britannici condusse il regno verso la firma di un accordo, nel 1894, che sancì la nascita del Protettorato Britannico, il cui territorio unificò all’interno di un’unica istituzione tutti i regni stanziati nell’attuale Repubblica Ugandese. Come ha ben evidenziato Mamdani (1996), così come in altre colonie britanniche, anche in Uganda si avviò quel sistema di dominio definito *indirect rule*, per mezzo del quale l’amministrazione coloniale demandò alle autorità locali – in questo specifico caso

prevalentemente originarie del Buganda – la gestione del governo, concedendo loro il diritto di indirizzo e di veto.

A seguito dell'indipendenza ugandese, raggiunta nel 1962, oggetto di dibattito politico e scontri fu il ruolo che avrebbero dovuto assumere i sovrani precoloniali nel nuovo ordinamento. Il Buganda, rappresentato dal partito monarchico *Kabaka Yekka!* (solo il *kabaka*), ottenne la presidenza della repubblica, carica assunta dal sovrano Muteesa II. Tuttavia, cinque anni più tardi, i conflitti politici vennero messi a tacere quando il primo ministro Milton Obote ordinò la destituzione del *kabaka* – così come di tutti gli altri capi precoloniali – e l'abolizione dei regni. Muteesa II fu costretto all'esilio nel Regno Unito, dove morì in circostanze sospette nel 1969.

Per trentacinque anni, durante i governi di Milton Obote e Idi Amin, il regno del Buganda rimase privo di un sovrano e pertanto considerato dai Baganda un mero ricordo del passato. Nel 1986, a seguito della conquista del potere da parte dell'attuale presidente Yoweri Museveni, i rapporti fra il governo repubblicano e gli eredi dei capi ganda si distesero, complice il supporto offerto dai Baganda, durante la guerra civile, alla compagine del nuovo leader ugandese. Il riconoscimento di Museveni determinò, nel 1993, la restaurazione di tutti i regni precoloniali, compreso il Buganda. Con il *Traditional Rulers (Restitution of Assets and Properties) Act*, ai loro *leader* fu riconosciuta un'autorità esclusivamente culturale e si inaugurò una politica di restituzione di tutti i territori confiscati a partire dal 1967. Inoltre, nel 1995, il governo repubblicano emanò una nuova costituzione con la quale si confermò la legittimità delle istituzioni precoloniali all'interno della Repubblica Ugandese.

Con l'incoronazione di Mutebi II, il regno del Buganda inaugurò un nuovo corso politico. Oggigiorno continua a rappresentare una grande porzione della popolazione ugandese e, sebbene privo di ogni potere nell'ordinamento repubblicano, la sua influenza sui Baganda risulta ancora rilevante e rivela un forte senso di appartenenza. Nel corso degli ultimi decenni, il regno si è dotato di un apparato parastatale capace di amministrare i possedimenti restituiti e promuovere

politiche sociali e di sviluppo economico. Fra queste ultime, le strategie di patrimonializzazione e le politiche turistiche rappresentano uno dei principali campi di investimento.

## 2. *World heritage e località*

Le politiche messe in atto dal regno del Buganda aderiscono a quella nozione di patrimonio culturale che elegge un determinato insieme di oggetti, luoghi, pratiche e norme sociali – l'elenco potrebbe essere molto più esteso ma è bene limitarsi a delle categorie generiche – a eredità di un passato comune, rappresentativo di un qualche "noi". Comunemente definiti "beni culturali", gli elementi di questo insieme incorporano infatti dei significati, attraverso cui un popolo delinea i confini di una memoria collettiva e definisce la sua identità. Laurajane Smith ha fatto notare come l'idea secondo cui il patrimonio culturale – o *heritage* – costituisca una diretta eredità del passato sia il risultato di ciò che lei definisce «authorised heritage discourse» (2006), ovvero quell'insieme di testi e pratiche istituzionali – e istituzionalizzate – volte a rafforzare un'idea oggettivista ed essenzializzata del patrimonio culturale. Fra i vari obiettivi della sua tesi vi è quello di dimostrare che lo stretto legame fra *heritage* e passato sia un mero costrutto sociale: piuttosto che rappresentare un mezzo attraverso cui il passato definisce il presente, il patrimonio culturale costituisce in realtà la definizione *a posteriori*, operata dunque nel presente, di un qualche passato comune. Questa posizione è stata espressa con forza anche da David Lowenthal, il quale ha messo in evidenza in molti dei suoi studi che, in effetti,

Heritage is not history at all; while it borrows from and enlivens historical study, heritage is not an inquiry into the past but a celebration of it, not an effort to know

what actually happened but a profession of faith in a past tailored to presentday purposes (Lowenthal 1996, x).

Sebbene la critica abbia più volte messo in luce la natura costruttivista del patrimonio culturale, l'immaginario collettivo contemporaneo fonda su di esso delle retoriche che consentono la creazione di auto-narrazioni su più livelli: identitari, regionali, nazionali, continentali. Questo indirizzo trae le sue origini dalla tradizione filosofico-artistica europea del XIX secolo e da quel particolare contesto sociale fortemente influenzato dall'idea di progresso e dall'emergenza di narrazioni nazionaliste volte alla legittimazione dei popoli europei e della loro unione statale. Forti delle recenti conquiste coloniali e galvanizzate dai successi delle esplorazioni geografiche, le potenze europee – e a seguire gli Stati Uniti – stabilirono il loro primato in quella linea evolutiva sociale fondata sulle teorie evoluzioniste e della razza, riconoscendo nella tradizione del vecchio continente il più alto risultato raggiunto dalla cultura umana. Fu in questo clima di auto-celebrazione che, mossi dal bisogno di costruire delle solide basi per la costruzione di un'identità collettiva, gli stati-nazione furono il teatro di un nuovo interesse per il patrimonio culturale (Walsh 1992; Bennett 1995).

La salvaguarda dei resti archeologici e degli edifici ereditati dal passato divenne il principale campo di azione delle strategie di patrimonializzazione, così come le pratiche di raccolta, classificazione ed esposizione museale (Walsh 1992) delle collezioni europee derivate dalle antiche dinastie reali e dalle conquiste coloniali. I principali attori della gestione del patrimonio culturale divennero dunque le discipline dell'architettura e della nascente archeologia e fu pertanto sulla base dei loro presupposti teorici che furono formalizzate le pratiche di conservazione e restauro dei beni culturali. Tale contesto favorì, nel Regno Unito, la fondazione della Society for the Protection of Ancient Buildings, fortemente ispirata alle idee di restauro di John Ruskin, che divenne il principale organo di riferimento per il governo inglese nella gestione dei monumenti nazionali. La stessa idea di

monumento – dal latino *monumentum*, ricordo – assunse centralità proprio in questo contesto, iniziando a indicare quegli oggetti o quei luoghi considerati come dei veri e propri simboli della storia: dei testimoni del gusto estetico, della tradizione artistica e della civiltà ereditata dal passato e, pertanto, degni di essere preservati (Choay 2001).

Le teorie di Ruskin (1865) del “*conserve as found*” stabilirono le pratiche di restauro più autorevoli di fine Ottocento. Fondato sull’idea secondo cui il presente non avesse alcun diritto di alterare le vestigia di un passato che non gli appartiene, il suo approccio stabiliva che la forma degli edifici del passato non dovesse essere alterata in modo da non corromperne i valori artigianali ed estetici che esprimeva. Pertanto, i monumenti dovevano essere mantenuti nello stesso stato in cui venivano rinvenuti nel presente e ogni genere di restauro che mirasse a ripristinarne la struttura originale – come invece esprimevano le teorie di Eugène Viollet-le-Duc – andava evitato.

La centralità di John Ruskin nelle retoriche che oggi definiscono l’«*authorised discourse of heritage*» deriva non solo dalla sua lezione prettamente tecnica nel campo del restauro ma anche, e soprattutto, dai presupposti che stanno alla base del suo indirizzo. La cura dei monumenti del passato definita dalle sue teorie rivela infatti un senso di riverenza nei confronti degli antenati e delle loro forme di espressione artistica:

We have no right whatever to touch them. They are not ours. They belong partly to those who built them, and partly to all the generations of mankind who are to follow us. The dead have still their right in them: that which they laboured for, the praise of achievement or the expression of religious feeling, or whatsoever else it might be which in those buildings they intended to be permanent, we have no right to obliterate. What we have ourselves built, we are at liberty to throw down; but what other men gave their strength and wealth and life to accomplish, their right over does



not pass away with their death; still less is the right to the use of what they have left vested in us only. It belongs to all their successors. (Ruskin 1889, 197).

Inalterabili, gli oggetti ereditati dal passato rappresentano, nelle parole di Ruskin, l'autorevole espressione di una precisa volontà, proveniente dal passato, che mantiene la sua vitalità anche nel presente e, per questo stesso motivo, non può essere manipolata. Il solo intervento dell'uomo su oggetti pervenuti da tempi anteriori, anche se mosso da un intento restauratore, costituirebbe infatti un'azione corruttrice della genuinità dell'opera.

La posizione di Ruskin in materia di restauro tradisce una gerarchia di valori che si declina in una precisa visione della storia. Nella sua prospettiva il presente assume un peso minore rispetto al passato e al futuro, al servizio dei quali ha il compito di operare, ma il suo compito appare fondamentale al fine di salvaguardare la continuità e l'incorruttibilità di determinati elementi spirituali – e identitari – nel corso della storia. Se al passato viene riconosciuto il compito di indicare la via da seguire, il presente ha il dovere di spianare la strada per favorire il passaggio della sua tradizione, nella speranza che il futuro possa continuare ad essere teatro della stessa continuità. Si tratta di una visione chiaramente conservatrice, poiché non ammette il ruolo attivo e creativo del presente nella definizione del patrimonio culturale, e oggettivista, in quanto carica sulle testimonianze materiali del passato una serie di significati considerati intrinseci.

La teoria di Ruskin ha condizionato, e continua a condizionare tutt'oggi, la gestione del patrimonio culturale in gran parte del mondo. La sua diffusione deriva in primo luogo dalla centralità assunta nelle legislazioni nazionali sin dall'inizio del secolo scorso, in particolar modo nei paesi anglofoni e nelle colonie. Inoltre, questi principi regolatori del restauro rappresentano i principali ispiratori di convenzioni internazionali come la *Carta di Atene* e la *Carta di Venezia per il restauro e la conservazione di monumenti e siti* (Smith 2006, 19-21). Quest'ultima ha costituito il primo atto istituzionale pubblicato dall'International Council on Monuments and

Sites (Icomos) e ha rappresentato uno dei principali documenti di riferimento per la gestione dell'*heritage* nel XX secolo.

La portata e la rilevanza internazionale di questi documenti ha determinato un processo di universalizzazione a partire dal quale le idee di conservazione e il valore attribuito all'*heritage* hanno costruito un'ideologia patrimonialista assunta in maniera a-critica e pervasiva del senso comune. In più, con la *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, con la quale nel 1972 l'Unesco<sup>2</sup> ha istituito la World Heritage List, la diffusione di tali principi ha raggiunto la sua massima estensione, coinvolgendo nelle retoriche eurocentriche del patrimonio culturale anche contesti più lontani dai centri di potere mondiale, come le ex-colonie. In questo modo la nozione di *heritage* ha inevitabilmente condizionato le pratiche di definizione e amministrazione dei beni culturali di molti stati, anche molto diversi fra loro, forzandone l'adattamento alle narrazioni universaliste dell'Unesco (Byrne 1991).

Intrisa di presupposti oggettivisti ed essenzialisti e ormai parte di un immaginario comune globale, ciò che potremmo definire la nozione egemone di patrimonio culturale ha iniziato a promuovere una sostanziale equiparazione dei beni culturali all'idea di identità. Il contesto in cui tali retoriche patrimoniali vennero a formarsi, ovvero quell'epoca storica in cui si avviarono i processi di fondazione degli stati-nazione, ne determinò un uso volto alla creazione di un'immagine collettiva su cui fondare il consenso per le nuove istituzioni. I beni culturali delle nuove nazioni furono dunque elevati a vere e proprie incarnazioni della continuità di una tradizione nazionale (Pomian 1996; Poulot 1997). Tali auto-narrazioni divennero la base per la costruzione di una memoria collettiva, sulla base della quale venne definito un patrimonio culturale inteso come testimone di una tradizione passata e ormai scomparsa. Al fine di preservarne il ricordo, la

---

<sup>2</sup> Per una storia più approfondita dei passaggi che condussero verso la *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* e per un'analisi dei criteri di classificazione della World Heritage List, cfr. Donnachie (2010).

conservazione delle forme oggettivate – i beni culturali – di tale tradizione rappresentò, fino alla contemporaneità, una delle poche vie d’uscita contro l’oblio.

Rapportarsi con una tradizione oggettivata e conservarla “*as found*” impone che il giudizio sulla sua forma – materiale o rituale – debba valutarne l’autenticità. Questo concetto è comunemente inteso come la corrispondenza del bene culturale alla tradizione che rappresenta o di cui costituisce un reperto, pertanto può essere considerato affine all’idea di “originalità”. L’opposizione autentico/inautentico ha rappresentato uno dei criteri principali su cui si sono fondate le classificazioni operate dall’Unesco nel processo di nomina dei patrimoni dell’umanità. Tale categoria è dunque entrata a far parte di quel discorso egemone con cui la nozione eurocentrica di patrimonio culturale ha universalmente condizionato la gestione dei beni in varie parti del mondo, dove l’autenticità – o l’integrità, nel caso dei siti “naturali” – ha costituito una *conditio sine qua non* per l’ottenimento di uno status di rilevanza globale. Tuttavia, nel corso degli anni, molti studi hanno messo in evidenza la vaghezza di tale concetto e denunciato la difficoltà di applicazione di una sua nozione oggettivista in contesti non europei, come le ex-colonie. Da questi ambienti critici sono partite numerose richieste di revisione di tali assunti, al fine di operare un’apertura a diversi tipi di beni culturali.

Il Documento di Nara costituisce il primo risultato di un dibattito, promosso dall’Unesco, volto alla revisione del concetto di autenticità e al superamento della sua prospettiva sostanzialmente eurocentrica. Pubblicato nel 1992, a seguito di un incontro che coinvolse quarantacinque esperti internazionali di conservazione dei beni culturali, propone una soluzione relativista e particolarista dell’approccio all’autenticità, indicando la necessità di un giudizio che tenga conto del contesto storico-culturale in cui il patrimonio si colloca e delle nozioni di autenticità proprie di quegli stessi luoghi. Un decennio più tardi, l’Unesco proseguì il percorso intrapreso a Nara con la *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, con cui istituì una lista di protezione dei beni immateriali, parallela alla World Heritage List, volta ad inglobare le pratiche, le conoscenze e le abilità

that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity (Unesco 2003).

L'approccio relativista della Convenzione consentì la promozione di un concetto di autenticità rinnovato, apparentemente più aperto al cambiamento culturale e attento alle auto-rappresentazioni dei popoli. Tali apporti all'ideologia dell'Unesco non riuscirono tuttavia a superare la sua concezione sostanzialmente essenzialista, declinata in tassonomie universalizzanti e assunti di derivazione eurocentrica, come l'inscindibile nesso fra l'idea di "possesso" e le espressioni culturali di un popolo e le retoriche nazionaliste sul patrimonio (Palumbo 2010). Inoltre, come chiarisce Bortolotto, la timida emancipazione dalla nozione oggettivista di autenticità operata con la nuova convenzione non limitò l'impiego di tale categoria nei discorsi attivati dagli stati nazionali. Al contrario, le critiche al concetto di autenticità contribuirono al rafforzamento di questo concetto in quegli stessi contesti sociali per i quali veniva giudicato inadatto, dove continuò a rappresentare il principale mezzo di legittimazione del proprio patrimonio:

Esportata dagli antropologi tra i gruppi da loro osservati, l'autenticità serve oggi a questi stessi attori per provare la loro originalità e fare un uso riflessivo della "cultura". [...] Pensare in termini di autenticità resta infatti un bisogno essenziale per le comunità che, una volta raggiunto un rapporto consapevole con la cultura tradizionale, la trasformano in un oggetto patrimoniale dalle molteplici e spesso sovrapponibili funzioni – identitaria, politica, economica. Il risultato è un'impasse dalla quale emerge chiaramente lo scarto che separa la cultura intesa dai teorici come

concetto analitico e la "cultura" utilizzata dagli attori sociali come strumento politico (Bortolotto 2011, 15).

Quanto espresso da Chiara Bortolotto centra in effetti uno dei temi nodali di questo studio. Come ho già dichiarato in precedenza, in questo lavoro intendo affermare che le politiche di patrimonializzazione messe in atto dal regno del Buganda aderiscono a una nozione di *heritage* sostanzialmente oggettivista, che usa la categoria di autenticità come una delle sue principali strategie di legittimazione sul piano della promozione culturale e turistica. Ciò appare, a un primo sguardo, come una forma di assoggettamento ai discorsi egemoni sul patrimonio culturale. Eppure, l'analisi del contesto storico-politico che ritengo abbia determinato le strategie del Buganda, e la costruzione delle sue auto-narrazioni contemporanee, rivela la presenza di fondo di spazi di resistenza. In essi si può scorgere un uso eminentemente politico del patrimonio culturale, da intendere, a mio avviso, come il risultato di quel lungo processo di centralizzazione dei poteri che ebbe il suo culmine durante l'epoca coloniale. In definitiva, le strategie di patrimonializzazione del Buganda costituiscono la diretta eredità di un tentativo di canonizzazione della memoria collettiva, avvenuta durante la stagione coloniale. Al fine di esaminare a fondo tali dinamiche, il centro di questo studio sarà infatti costituito dall'analisi di precise politiche della memoria, messe in atto dai capi più influenti del Buganda per la costruzione di una nuova identità nazionale. Tale auto-rappresentazione "ufficiale", analizzata attraverso la lente del patrimonio culturale, rivela la sua natura costruttivista e consente di rintracciare nella storia coloniale i momenti fondativi della memoria collettiva ganda.

La divisione di questo lavoro e la successione dei capitoli riflettono il processo di modifica e che la mia ricerca ha subito nel corso dei tre anni di dottorato. Da un primo *focus* sulle Tombe di Kasubi, infatti, si procederà verso l'analisi della memoria collettiva ganda e del suo patrimonio culturale contemporaneo.

Nel primo capitolo verranno presi in esame i processi di «uso» e «disuso» della storia precoloniale attraverso la lente del patrimonio culturale: in particolare, si proporrà un'analisi diacronica delle tombe regali del Buganda, al fine di mettere in evidenza i cambiamenti intervenuti nel significato di questi siti, dall'epoca precoloniale a quella coloniale e postcoloniale. Ci si concentrerà infatti sulle differenze fra le Tombe di Kasubi, principale sito culturale dell'*heritage* ganda, e i siti più antichi, analizzandone i ruoli storici e lo stato di abbandono in cui versano oggi. Attraverso questa analisi, volta a sottolineare le motivazioni politiche che sottostanno a tali processi, sarà possibile comprendere le ragioni per cui le auto-narrazioni contemporanee proposte dal regno escludono in modo sostanziale la storia precoloniale.

Per comprendere appieno il «disuso» della storia da parte del Buganda contemporaneo, il lavoro procederà prendendo in esame il rapporto fra storia e memoria alla luce delle principali teorie che hanno indagato tale tematica. Il secondo capitolo, dunque, tenterà di chiarire i limiti della dicotomia storia/memoria: alle teorie che attribuiscono, alla prima, il compito di ottenere una conoscenza critica e oggettiva degli eventi e, alla seconda, una portata identitaria che determina la manipolazione del passato, si proporrà un'interpretazione che metta in evidenza la porosità di tale confine. Il contesto sociale del *case study* che qui si presenta, infatti, permette di comprendere come alcune caratteristiche di una trasmissione "memoriale" della conoscenza persistano anche a seguito della scrittura e che quest'ultima, piuttosto che aggiungere veridicità alla narrazione storica, opera dei processi di standardizzazione e canonizzazione.

La tematica della scrittura sarà infatti centrale nel terzo capitolo, dove si presenterà la storia della sua introduzione nel Buganda e gli effetti principali rispetto alla trasmissione della conoscenza. Qui si metterà in evidenza come l'uso della scrittura, e con essa della Storia, abbia determinato la creazione di una narrazione eminentemente politica del passato. A supporto di questa lettura verrà presa in esame la produzione storiografica locale della prima parte del XX secolo e,

in modo particolare, l'opera di Apolo Kagawa, primo ministro del Buganda spesso considerato padre della storiografia ganda. L'analisi di tale letteratura consentirà di mettere in evidenza il sostanziale abbandono delle conoscenze relative al passato precoloniale, in favore di una storia politica che rivela il suo impianto filo-coloniale e filo-cristiano.

Questa "perdita" delle conoscenze precoloniali viene riscontrata sia in ambito storiografico che in relazione alle conoscenze tecniche. Al fine di evidenziare questo ulteriore fenomeno, si proporrà infatti l'analisi delle difficoltà riscontrate durante lavori di restaurazione delle Tombe di Kasubi, ricollegando così la tematica della memoria collettiva a quella del patrimonio culturale.

L'ultimo capitolo si concentrerà sulle attuali politiche turistiche del regno, analizzandone gli indirizzi principali, fondati sulle retoriche di recupero e di salvaguardia di un passato «autentico», in un'ottica neo-tradizionale. Tale analisi consentirà di comprendere le strategie di costruzione del patrimonio culturale contemporaneo e di rivelarne la natura sostanzialmente inautentica. Per sostenere questa interpretazione si opererà un'analisi delle principali "attrazioni" turistiche promosse dal regno del Buganda e del carattere ibrido dell'*heritage* locale. Infine, verrà proposta una lettura del patrimonio culturale ganda mediante l'uso della nozione di «*pastiche* postcoloniale»: attraverso questa espressione si tenterà di mettere in evidenza come l'*heritage* valorizzato dal regno, promosso come autentico e rappresentativo dell'identità nazionale, sia in realtà il frutto di una scelta determinata da una *particolare* interpretazione del passato. Il patrimonio culturale del Buganda rappresenta, in definitiva, il risultato di una negoziazione fra diverse narrazioni, tradizioni, culture e stili: attraverso una strategia volta alla normalizzazione dell'alterità e alla semplificazione della complessità, il patrimonio costituisce dunque la sintesi ufficiale e canonica di un ampio *memoryscape* postcoloniale.

## *I. Usi e disusi del patrimonio*

Dopo aver introdotto brevemente la storia del concetto di “*heritage*” e le complicazioni teoriche che da esso scaturiscono, è opportuno entrare nel vivo di questo lavoro e presentarne uno dei principali *case study*: le Tombe di Kasubi, ufficialmente iscritte nella World Heritage List UNESCO con il nome di *Tombs of Buganda Kings at Kasubi*.

Ancor prima di descrivere le politiche culturali, i conflitti sociali e le difficoltà riscontrate nel ricostruire la memoria collettiva relativa a questo sito, appare necessario chiarire che tipo di luogo si desidera sottoporre ad esame nelle sue caratteristiche fisiche e inquadrarlo all’interno del sistema socio-culturale di cui è espressione, illustrandone le funzioni e i significati. A tal fine, occorrerà svolgere un’analisi storica che delinea il ruolo assunto, in passato, dalle tombe regali del Buganda, ovvero quella lunga lista di luoghi dedicati ai sovrani di questo regno precoloniale, di cui le Tombe di Kasubi sono solo la più recente e, forse, problematica espressione.

Descrivere le funzioni che questi luoghi hanno assunto nella storia del Buganda, ma anche i rituali e le performance che in essi sono stati tramandati per circa sette secoli, non è un’operazione dal mero intento didascalico. Comprendere il ruolo delle tombe significa piuttosto iniziare a mettere in luce i limiti di quel concetto di “patrimonio” che trova la sua origine in Europa nei secoli scorsi e che si è sviluppato fino ad oggi, mediante quelle retoriche che nell’introduzione sono state definite «*authorized heritage discourse*» (Smith 2006). In tal modo sarà possibile offrire un primo esempio a favore dell’idea secondo cui le Tombe di Kasubi non siano da esaminare unicamente nei loro aspetti materiali ma – così come ogni altro luogo, oggetto o pratica ascrivibile all’interno di ciò che viene definito patrimonio culturale



di un popolo – nei processi culturali che esplicano e di cui rappresentano l’oggettivazione.

Più in particolare, i processi che si tenterà di descrivere in questo capitolo concernono il legame fra il patrimonio culturale e la storia. Riguardano dunque l’idea etimologicamente espressa dal termine inglese “*heritage*”, che comunica uno stretto rapporto fra l’oggetto-patrimonio<sup>3</sup> e una qualche eredità ricevuta dal passato. In accordo con quanto evidenziato nell’introduzione, avrò modo di mettere in luce come il patrimonio culturale, pur intrattenendo un dovuto rapporto con la storia, non ne sia totalmente dipendente. Piuttosto, intendo qui dimostrare la presenza di una relazione opposta: non è infatti la storia a caratterizzare e determinare il patrimonio ma, al contrario, è quest’ultimo a creare, modellare, adattare il passato alle esigenze del presente.

Inoltre, sarà opportuno comprendere i motivi di questo intervento del patrimonio sulla storia, o meglio, le ragioni che inducono le società a *usare* il patrimonio e, attraverso quest’ultimo, il passato, per determinati fini. In questa ottica, proporrò un’analisi di quei processi che evidenziano la natura processuale del patrimonio e smentiscono ogni pretesa di autenticità: attraverso gli usi o i disusi delle tombe regali che prenderò in esame, mostrerò infatti come il patrimonio culturale costituisca il risultato di una determinata scelta politica e non l’oggetto di una qualche eredità immutata.

Per questo motivo ritengo opportuno affermare ancora una volta che, per comprendere fino in fondo i significati assunti all’interno di una società dal patrimonio culturale, quest’ultimo sia da analizzare, ancor prima che nei suoi aspetti materiali o formali, nel quadro del contesto sociale che lo determina, dei processi che da esso scaturiscono e nel ruolo assunto all’interno della comunità.

---

<sup>3</sup> L’uso che faccio della parola “oggetto” nell’espressione “oggetto-patrimonio” non è da intendersi unicamente nella sua accezione tangibile. Più genericamente, intendo fare riferimento a un singolo bene culturale, indipendentemente dalla sua natura materiale o immateriale.

Dunque, dovendo mettere sotto esame il rapporto fra le Tombe di Kasubi e il passato del Buganda, sarà necessario procedere, per prima cosa, con l'analisi del modo in cui gli eventi fondamentali della storia di quest'area geografica vennero memorizzati e trasmessi per gran parte del periodo precoloniale. Storia che – è importante esplicitarlo sin da ora – fino all'avvento dei mercanti arabi e degli esploratori europei, nel XIX secolo, venne tramandata esclusivamente per via orale.

### *1. La storia senza scrittura*

Situato nell'attuale Regione Centrale della Repubblica Ugandese e caratterizzato dalla presenza di un'articolata istituzione statale, il Buganda è spesso considerato fra i più influenti e raffinati regni dell'intero continente africano, cui sono state dedicate molte pagine nella letteratura scientifica, non solo nel campo dell'antropologia. Le informazioni storiche che oggi possediamo sul regno del Buganda sono tuttavia carenti e la maggior parte di esse riguardano il periodo coloniale o quello immediatamente precedente.

Il titolo di questo paragrafo svela parzialmente il motivo di questa carenza. Si fa riferimento, infatti, non solo al regime di oralità in cui la storia veniva tramandata in epoca precoloniale nel regno del Buganda, ma, piuttosto, all'assenza di scrittura, introdotta in questa regione solo nel XIX secolo. Ciò ha determinato, dunque, che i saperi di questa società orale venissero tramandati grazie all'attuazione di tutti quegli espedienti retorici e linguistici che permettono alle società orali di ricordare, con le dovute conseguenze sulla forma in cui la storia veniva raccontata: tramandare senza scrittura, infatti, implica l'impossibilità di fissare su un supporto fisico un certo genere di conoscenza, oltre che il drastico aumento del grado di variabilità della stessa, strettamente legato all'intervento parziale degli attori coinvolti.

Gli studi sull'oralità hanno analizzato a fondo la natura degli strumenti formali per mezzo dei quali le società prive di scrittura tramandano la loro memoria e hanno esaminato lo stretto legame che intercorre fra questi metodi espressivi e di trasmissione e il modo di memorizzare e pensare proprio di quelle società. In particolare, in questo settore di ricerca vengono riconosciuti molti meriti agli studi di Walter Ong, del quale ritengo opportuno riportare alcune intuizioni senza addentrarmi nelle criticità dei suoi lavori<sup>4</sup>, le quali non risulterebbero funzionali al discorso.

Interrogandosi sugli espedienti utili a ricordare, sui metodi che ha a disposizione una cultura orale e dunque priva di testi scritti, Ong evidenzia la necessità di quest'ultima di affidarsi a «pensieri memorabili» (Ong 1986, 62), ovvero a formule in grado di rimanere impresse nella memoria per essere recuperate all'occorrenza. Le società «ad oralità primaria», per usare un'espressione coniata da Ong, hanno l'obbligo di «pensare in moduli mnemonici» tutto ciò che ritengono degno di essere trasmesso alle generazioni future e dunque servirsi di moduli bilanciati a grande contenuto ritmico, ripetizioni, antitesi, allitterazioni, assonanze, epiteti, formule e temi standard (*Ivi*, 62-63).

Fra i limiti dell'analisi di Ong vi è certamente la difficoltà nel superare un certo etnocentrismo di fondo che si annida fra le sue argomentazioni. Infatti, in una delle sezioni in cui l'autore analizza le implicazioni che l'oralità o la scrittura hanno sul modo in cui le società pensano, l'autore avanza l'idea secondo cui gli espedienti retorici più sopra accennati, uniti alla necessità di ripetere più volte ciò che si ritiene degno di essere ricordato, determinino, presso le società orali, la loro «mentalità altamente tradizionalista e conservatrice che, a ragion veduta, inibisce la

---

<sup>4</sup> Fra gli altri studi sull'oralità si può citare, ad esempio, un volume di Scribner e Cole (1981) che, pur pubblicato un anno prima del lavoro di Ong (1982), ha proposto un'analisi in certi casi meno generalizzata di quella offerta dall'aureo statunitense. È inoltre da segnalare anche Jack Goody (1977), il quale ha trattato il nesso tra «pensiero e mente», ovvero i rapporti che intercorrono fra «il contenuto [la conoscenza] e i processi della cognizione».

sperimentazione intellettuale» (*Ivi*, 70). La teoria di Ong tradisce, in questo passo, un certo grado di semplicismo dovuto certamente alla tensione generalizzante propria di tutto il volume e dichiarata dallo stesso autore.

La proposta di Ong, in effetti, sembra non cogliere appieno quanto evidenziato qualche anno più tardi da Jan Vansina, il quale, riportando un detto Akan, nella prefazione a un suo volume (1985) afferma che «ancient things are today». Con questo proverbio, Vansina suggerisce quanto l'influsso del presente, e della sua processualità, sia determinante nella memorizzazione sociale delle tradizioni orali. Ong, al contrario, non ritrova nei metodi orali di trasmissione della conoscenza quel grado di libertà offerto dall'assenza di un prodotto scritto, fisico e dunque limitatamente soggetto al cambiamento. Egli piuttosto focalizza la sua attenzione su una sorta di fossilizzazione del pensiero, determinata dall'energia che le società ad oralità primaria impiegano «nel ripetere più volte ciò che è stato faticosamente imparato nel corso dei secoli» (Ong 1986, 70).

Più avanti, tuttavia, Ong riconosce timidamente un certo grado di creatività<sup>5</sup> alle culture orali, in un passo che ritengo significativo ai fini del discorso che questo lavoro vuole affrontare e che costituirà uno degli elementi fondamentali su cui si baseranno le mie prossime argomentazioni. Secondo Ong, anche presso le culture ad oralità primaria vi è creatività nella trasmissione della conoscenza e questa caratteristica si manifesta, ad esempio, nelle varianti di un mito che di volta in volta vengono ripetute. In aggiunta, l'autore riferisce quanto l'innovazione sia particolarmente indotta nelle poesie encomiastiche in gloria dei capi, «poiché i temi e le formule antiche devono essere fatti interagire con situazioni politiche nuove e spesso complicate» (*Ivi*, 71).

Ong, dunque, accetta la possibilità che i saperi tramandati presso le società ad oralità primaria siano soggetti a un cambiamento operato dagli attori direttamente

---

<sup>5</sup> Pur rilevando nel testo di Ong l'uso della parola *originality*, preferisco servirmi del concetto di "creatività" – in luogo di "originalità", come proposto dall'edizione italiana dell'opera di Ong (1986) –, a mio avviso più adatto ad esprimere i fenomeni che intendo descrivere in questo lavoro.

coinvolti in questo processo. Tuttavia, ad esplicitare più chiaramente il legame fra la conoscenza proveniente dal passato e le contingenze del presente, in cui essa viene trasmessa, è Jan Vansina, in un lavoro in cui analizza le tradizioni orali e il loro ruolo centrale nella metodologia della ricerca storica presso le società prive di scrittura. Lo storico belga esplicita sin dalle prime pagine del suo volume che le fonti orali sono rappresentazioni del passato nel presente:

One cannot deny either the past or the present in them. To attribute their whole content to the evanescent present as some sociologists do, is to mutilate tradition; it is reductionistic. To ignore the impact of the present as some historians have done, is equally reductionistic. Traditions must always be understood as reflecting both past and present in a single breath (Vansina 1985, XII).

Nelle tradizioni orali vi è dunque un messaggio proveniente dal passato, secondo Vansina, ma considerare solo questa componente comporterebbe la mutilazione delle informazioni che, grazie a quella fonte, vengono veicolate. Ciò che è importante tenere a mente, infatti, è che l'espressione "tradizione orale" non indica solo l'oggetto di studio, il messaggio in sé, ma il *processo* di cui esso è prodotto. Dunque, non solo la statica eredità del passato, ma quel fenomeno dinamico che avviene nel presente e che è rappresentato dall'atto della trasmissione. Nell'esprimere questa idea Vansina è molto chiaro:

any given oral tradition is but a rendering at one moment, an element in a process of oral development that began with the original communication. The characteristics of each rendering will differ according to its position in the whole process (*Ivi*, 3).

I messaggi veicolati dalle tradizioni orali sono dunque oggetto di una tensione che li posiziona fra un'informazione proveniente dal passato e l'interpretazione parziale di chi la trasmette, soggetta, a sua volta, alle varianti operate da una lunga serie di altri attori che fino ad allora l'hanno tramandata. Ciò tuttavia non ne

compromette l'attendibilità: Vansina evidenzia come sia la letteratura storica sia quella antropologica abbiano ovviato alla "mancanza" della scrittura attraverso la raccolta delle tradizioni orali, assegnando loro diversi gradi di attendibilità. Un'analisi particolareggiata di queste fonti, infatti, rivela che la loro storicità possa essere considerata pari a quella dei documenti scritti: entrambe le tipologie, sostiene l'autore, sono delle osservazioni di eventi del passato soggette a influenze da parte di *chi* le conserva e di *come* esse vengono esposte (Vansina 1976). Alessandro Triulzi sottolinea, inoltre, come il ricorso alle tradizioni orali, in quei luoghi in cui è difficile reperire altre tipologie di fonti, sia «non solo opportuno, ma indispensabile», e che i racconti dei clan siano da sottoporre «alla normale critica storica e raffrontati con ogni altra fonte disponibile» (Triulzi 1976).

È dunque importante conoscere il modo in cui le tradizioni orali si formano e mutano la loro forma col passare delle generazioni. Un racconto di avvenimenti recenti, vissuti da chi li riferisce e che, per questo motivo, lo coinvolgono direttamente, è ancora in una fase in cui risulta molto particolareggiato, seppur raccontato da un unico punto di vista. Solo nel momento in cui questi racconti vengono trasmessi alla generazione successiva nascono le tradizioni orali propriamente dette. Vansina ne individua vari generi, ma sono i «racconti dei gruppi» quelli che vengono indicati come le tipiche tradizioni orali ad essere composte, nel tempo, da diversi autori: si tratta delle memorie di villaggi, *chiefdom*, regni o gruppi di discendenza. L'autore li definisce «group account» in quanto «they embody something which expresses the identity of the group in which they are told or substantiates rights over land, resources, women, office and herds» (Vansina 1985, 19).

Tuttavia, più il racconto procede indietro nel tempo, minori appaiono i dettagli, fino ad aumentare nuovamente quanto ci si avvicina al periodo fondativo della comunità in questione. Vansina evidenzia come, analizzando l'intero corpus delle tradizioni orali di una società, ci si trovi di fronte a una stratificazione a tre livelli. Fra il periodo più recente e quello fondativo, entrambi caratterizzati da una

ricchezza di informazioni, si interpone uno scarto, definito dall'autore «floating gap», un ampio spazio temporale in cui le informazioni scarseggiano. Lo scarto è definito fluttuante – *floating* –, poiché non ha un posizionamento fisso nella linea temporale del passato, bensì mobile. Con il passare del tempo, infatti, esso si muove e si amplia seguendo lo scorrere del tempo, in una posizione sempre prossima al presente e immediatamente successiva al tempo della fondazione. Si tratta di un vuoto di informazioni sul quale le comunità coinvolte forniscono, spesso con esitazione, solo i nomi dei più importanti personaggi storici.

Vansina motiva la presenza di questo divario con la difficoltà riscontrata dalle società orali nel calcolare i tempi storici.: «beyond a certain time depth, which differs for each type of social structure because time is reckoned by reference to generations or other social institutions, chronology can no longer be kept» (*Ivi*, 24). Qualunque sia l'unità di misura con cui si calcola il tempo – generazioni, stagioni, regni o fasi astronomiche – risulta molto difficile ricordarne ogni avvenimento senza l'aiuto di un supporto scritto.

Difficile, ma non impossibile. Vansina, infatti, evidenzia come non siano solo i testi scritti gli unici possibili strumenti a supporto della memoria storica e descrive una serie di espedienti utili al fine di ricordare eventi e personaggi del passato. Ciò significa che una società a oralità primaria, per usare ancora una volta la definizione di Walter Ong, possiede comunque una serie di alternative alla scrittura. Si tratta di veri e propri segni portatori di informazioni, indicati da Vansina con il nome di “dispositivi mnemotecnici” (*mnemotechnic devices*), che comprendono tutti quegli espedienti retorici già individuati da Walter Ong, come ritmi e melodie, ma anche oggetti e luoghi. Ciò sta a significare che quei cambiamenti operati dall'uomo nel paesaggio, mediante la realizzazione di tombe – come quelle dei sovrani del Buganda – edifici, monumenti, disboscamenti o altri avvenimenti memorabili, consentono alle comunità di orientarsi nel tempo e creare delle cronologie. In questo modo, dunque, il paesaggio e le sue caratteristiche diventano un dispositivo mnemotecnico.

Come già accennato, un luogo sarà l'argomento principale di questo lavoro. Le tombe dei sovrani del Buganda, infatti, non sono dei semplici strumenti passivi cui la comunità assegna significato. Al contrario, si tratta di luoghi produttori di messaggi e informazioni provenienti dal passato. Più volte, infatti, nella letteratura storica relativa a questa regione, le tombe del Buganda sono state descritte come delle fonti imprescindibili per la conoscenza del passato precoloniale del regno. Il motivo risiede nel fatto che questi luoghi non hanno il mero compito di conservare le reliquie e dunque il ricordo dei sovrani. Presso le tombe vengono anche tramandate le storie di questi personaggi, la loro personalità, le idee e la loro discendenza. Per questo motivo, ciò che voglio sostenere in questo capitolo è che le tombe dei sovrani del Buganda sopperiscono, per così dire, alla mancanza di informazioni riguardanti quell'arco di tempo che più sopra è stato definito *floating gap*.

Per di più, tramandare messaggi provenienti da un'epoca difficilmente conoscibile conferisce un grande potere a coloro che si assumono l'onere di questo compito, poiché rappresentano le uniche fonti storiche disponibili rispetto a un particolare periodo storico. Questo potere, infatti, si basa sulla possibilità di immettere, nel processo di trasmissione del passato, nuove varianti della storia, più adatte, come evidenziato da Ong, a «interagire con situazioni politiche nuove e spesso complicate» (Ong 1986, 71).

L'ultima questione che rimane da analizzare rispetto al regime di oralità del Buganda precoloniale, e al modo in cui la "mancanza" della scrittura ha determinato il ruolo che le tombe dei sovrani assunsero all'interno della società, riguarda l'attendibilità dei messaggi tramandati presso questi luoghi. Ancora una volta, la metodologia della ricerca storica proposta da Vansina offre un aiuto per la decodifica di queste fonti apparentemente poco attendibili. L'autore, infatti, sottolinea come il grado di attendibilità o autenticità dei messaggi veicolati attraverso la trasmissione orale sia difficilmente calcolabile in un contesto in cui è problematico discutere di originalità o autorialità. La gran parte delle tradizioni



orali sono il risultato della stratificazione di un numero indefinito di varianti, prodotte da una serie anch'essa indefinita di autori. Per questo motivo, ciò che è esperibile, nell'atto della trasmissione, non è il racconto ma la *performance*, la quale dovrà essere analizzata sulla base di vari condizionamenti, dipendenti dal profilo dell'autore e dal contesto sociale entro il quale egli opera. A proposito di ciò, Vansina si domanda:

Would the social pressure not alter the contents of a message? No doubt this occurs, and, as all messages from traditions are uttered in the present, when they are recorded they are strongly influenced by the social present (Vansina 1985, 94).

L'obiettivo di questo lavoro non è certamente quello di misurare il grado di attendibilità delle informazioni storiche registrabili presso le tombe del Buganda. Tuttavia, le intuizioni di Vansina risultano utili al fine di avvicinare ciò che questo lavoro ritiene essere la vera natura delle tradizioni orali prodotte in questi luoghi e, di conseguenza, il ruolo e l'utilità che assunsero nel passato precoloniale. Quanto detto finora, dunque, sarà funzionale alla comprensione delle modalità in cui la storia veniva prodotta e trasmessa attraverso le *performance* praticate presso le tombe.

## ***2. L'uso della storia e del patrimonio***

Come accennato più sopra, in questo capitolo si prenderà in analisi il legame che intercorre fra il patrimonio culturale e l'eredità che esso esprime e il modo in cui quest'ultima viene tramandata col passare del tempo. Un'eredità che, in questo specifico caso, comprende in modo particolare la conoscenza del passato e degli avvenimenti della storia del Buganda, espressi sotto forma di tradizioni orali. La breve disamina delle caratteristiche proprie delle tradizioni orali proposta più sopra

ha permesso di evidenziare il modo in cui l'assenza di supporti fisici e della scrittura, e dunque uno scarso grado di stabilizzazione delle conoscenze provenienti dal passato, consente alle società orali un ampio grado di creatività e alterazione delle informazioni tramandate. Infatti, nel *case study* che qui si presenta il rapporto fra patrimonio e passato non è da intendere nei termini in cui il primo è direttamente definito e plasmato dal secondo. Le tombe regali del Buganda sarebbero piuttosto da interpretare come creatrici del passato e, dunque, lontane da quell'idea eurocentrica di patrimonio culturale che riconosce in esso un tramite per la conoscenza di un presunto e autentico passato, con le dovute ripercussioni sul piano della conservazione.

Partendo da questa prospettiva, dunque, nelle prossime pagine ci si interrogherà sul ruolo delle tombe nei processi di reinterpretazione del passato e sul motivo per cui questi stessi luoghi possono essere considerati non solo come delle vere e proprie fonti storiche, ma anche come dei siti in cui la storia può essere patrimonializzata o, al contrario, del tutto ignorata. Analizzerò questi due opposti indirizzi e i ruoli svolti dagli attori sociali direttamente coinvolti – i custodi delle tombe e le autorità tradizionali del Buganda –, evidenziandone le possibili ragioni storico-politiche. A partire da queste premesse verrà qui proposta una lettura delle tombe alla luce della funzione che assunsero nel passato precoloniale del Buganda, al fine di chiarirne l'assenza parziale dalle politiche di patrimonializzazione dell'attuale regno.

Mostrerò dunque come tali luoghi possono essere considerati espressioni di *heritage*, inteso non solo come un luogo o un oggetto ereditato dal passato e rappresentativo di una determinata cultura ma, riprendendo le parole di Laurajane Smith, come una risorsa «that is used to challenge and redefine received values and identities by a range of subaltern groups» (Smith 2006, 4). Inoltre, questo concetto di *uso* del patrimonio, nello specifico caso delle tombe del Buganda e secondo l'interpretazione di questi luoghi che qui si intende proporre, è da intendersi analogo a quello di *uso sociale della storia* (Iuso 2013).

L'idea di un uso sociale della storia prende le mosse da Jürgen Habermas, più propriamente dal titolo di un intervento con cui il filosofo tedesco si schierò contro posizioni da lui definite «neoconservatrici» e intrise di un certo «revisionismo, affermatosi nella storiografia contemporanea» (Habermas 1987, 98). *L'uso pubblico della storia* – pubblicato su Die Zeit come *Vom öffentlichen Gebrauch der Historie* – si colloca all'interno di quel dibattito (*Historikerstreit*) che, nella seconda metà degli anni Ottanta, impegnò diversi storici tedeschi a interrogarsi sul modo in cui il passato nazista avrebbe dovuto essere elaborato storicamente nella coscienza pubblica. L'accezione che Habermas conferisce all'idea di un uso pubblico della storia è chiaramente negativa e denuncia un certo grado di pericolosità sociale. Nella sua analisi, infatti, egli definisce in questo modo tutti quei fenomeni in cui la storia non rimane all'interno dei confini specialistici delle discipline accademiche ma viene veicolata, per un pubblico più vasto, attraverso i mezzi di comunicazione di massa, risultando infine manipolata ideologicamente e dunque privata di ogni carattere di scientificità.

La posizione di Habermas venne successivamente ripresa da Nicola Gallerano che, per così dire, riabilita l'uso pubblico della storia. Egli innanzitutto riconosce come questo fenomeno non sia di recente apparizione e afferma che la sua nascita sia probabilmente contestuale a quella della storia come attività conoscitiva. Si tratta dunque di un fenomeno antecedente la comparsa dei *mass-media*; inoltre, proponendo l'analisi di alcuni casi studio, mette in luce anche gli effetti virtuosi di questo fenomeno:

L'uso pubblico della storia – afferma lo storico – non è insomma una pratica da rifiutare o demonizzare pregiudizialmente: può essere un terreno di confronto e di conflitto che implica il coinvolgimento attivo dei cittadini, e non solo degli addetti ai lavori, attorno a temi essenziali (Gallerano 1995, 19).

L'uso pubblico della storia può dunque essere il volano di movimenti partecipativi della società civile e dunque uno strumento di conoscenza non necessariamente elitaria e specialistica. La "socialità" della storia è in effetti stata messa in luce da Alban Bensa, il quale chiarisce come tale pratica non sia da collocare esclusivamente all'interno delle mura accademiche: l'autore lo afferma in modo chiaro quando descrive l'interesse mostrato da molti cittadini francesi, nei confronti del passato nazionale, nella seconda metà del XX secolo (Bensa 2001).

La storia rappresenta dunque un'attività che nasce come processo sociale, situato in un contesto e da quest'ultimo determinato, con un fine e degli obiettivi ben definiti dagli attori direttamente coinvolti nella sua "scrittura". Per questo motivo Anna Iuso mutua il concetto di Habermas definendolo «uso sociale» – anziché pubblico – della storia, al fine di «sottolineare la dimensione performativa e agentiva» (Iuso 2013, 160) di quelle manifestazioni che andrebbero a tutti gli effetti fatte rientrare nell'ambito delle attività storiche ma che si situano al di fuori della ricerca scientifica. Inoltre, con uso sociale della storia, Iuso indica tutta quella serie di dinamiche che, considerando il passato come «incerto e da definire», costituiscono narrazioni efficaci, in grado di «legittimare un presente in trasformazione nei suoi assetti sociali» (Ivi, 160). Questi fenomeni hanno dunque a che fare un uso consapevole del passato da intendere in tutte le sue manifestazioni: memorie collettive locali, diari personali ritrovati, fotografie, oggetti, patrimonio culturale.

Sarà proprio di patrimonio, infatti, che mi occuperò per descrivere ciò che credo costituisca un vero e proprio esempio di uso sociale della storia. Come è stato già accennato, infatti, le tombe del Buganda sono da intendere come espressione di *heritage* in quanto luoghi che (ri)definiscono valori e identità provenienti dal passato, ma anche luoghi creatori di storia. Ciò che tenterò di descrivere saranno le modalità in cui questa storia viene *usata* e i fini di tale processo. Ritengo utile, inoltre, anticipare che verranno illustrati non solo gli *usi* della storia, ma anche i *disusi* operati presso e tramite le tombe del Buganda. Questi ultimi, che verranno

descritti nei termini di un disinteresse nei confronti del patrimonio e del passato precoloniale, nascondono tuttavia l'uso di un'altra storia, da intendere come una "nuova" tradizione fabbricata mediante processi creativi, così come verrà illustrato nei prossimi capitoli.

### 3. *Usi passati della storia*

Per avviare questa analisi a partire dagli *usi* della storia che, nel Buganda, venivano praticati attraverso espressioni del patrimonio culturale come le tombe regali, sarà necessario descrivere le caratteristiche che queste assunsero in epoca precoloniale, in modo da poterle inquadrare all'interno di quel determinato contesto storico-politico.

Innanzitutto, è bene precisare che questi luoghi, spesso definiti anche nella letteratura scientifica come "tombe" regali del regno del Buganda, sono chiamati dai Baganda *masiro*. Considero la definizione "tombe" non solo troppo riduttiva, ma anche scorretta. Il termine *tomba*, infatti, deriva dal latino tardo *tumba*, a sua volta mutuato dal greco *týmbos*, tumulo. Eppure, il riferimento alla pratica della tumulazione è inadatto a descrivere le attività che in epoca precoloniale venivano svolte presso i *masiro*. Perciò, benché l'inumazione sia stata effettivamente introdotta nel Buganda dai primi esploratori arabi nella seconda metà del XIX secolo, in questa sede preferisco utilizzare il termine luganda: la parola *masiro*, infatti, è di per sé in traducibile e qui la impiegherò per riferirmi non solo ai luoghi e alle attività funebri in essi praticate ma anche alla loro intera funzione all'interno della società<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> A ben vedere, John Roscoe, missionario anglicano allievo di James Frazer nonché fra i primi etnologi della società del Buganda, nella sua monografia dedicata a questo regno, afferma che i templi dedicati ai sovrani, comunemente definiti "tombe", siano chiamati *malalo* in luganda (Roscoe 1911, 283). Stando alle informazioni da me raccolte fra il 2014 e il 2018, tuttavia, questo termine non sembra essere attualmente in uso fra i Baganda. Per questo motivo ritengo più opportuno usare la parola *masiro*, che risulta essere l'unica utilizzata dalla popolazione e dalle istituzioni ganda per indicare tutti i templi dedicati ai sovrani.

Ho visitato per la prima volta i *masiro* alla fine del 2014, interessandomi dapprima al sito più facilmente accessibile, l'unico ad essere pubblicizzato per fini turistici. Le Tombe di Kasubi<sup>7</sup> sono l'unico sito culturale ugandese inserito dall'Unesco nella Lista dei patrimoni dell'umanità e rappresentano oggi uno dei principali monumenti del paese. Poste sulla sommità di Kasubi, uno dei colli che caratterizzano il paesaggio di Kampala, le tombe non restituiscono più la stessa «magnificent sight» descritta dall'esploratore britannico John Hanning Speke (Fig. 1): «a whole hill was covered with gigantic huts, such as I had never seen in Africa before» (Speke 1864, 283). L'area delle tombe di Kasubi, infatti, ampia trenta ettari e nel suo complesso ben delimitata mediante un muro di cinta, è confinante con una delle vie più trafficate della capitale ugandese ed è circondata da abitazioni e piccole attività commerciali di costruzione ben più recente. Il sito, inoltre, è incompleto: l'edificio principale è stato distrutto da un incendio nel 2010 e si trova ancora oggi in fase di restauro. Tuttavia, benché le tombe siano irriconoscibili se confrontate con le foto di un decennio fa, visitarle permette di apprezzarne la struttura *in fieri*. Per questo motivo, una descrizione<sup>8</sup> dettagliata delle Tombe di Kasubi permetterà di comprendere – anche se solo parzialmente, come vedremo più avanti – le caratteristiche architettoniche in cui si presentavano in epoca precoloniale tutti gli altri *masiro*.

---

<sup>7</sup> L'uso del termine *tomba* risulta in questo caso corretto in quanto si tratta dell'unico sito in cui i rituali funebri regali hanno previsto l'inumazione dei sovrani.

<sup>8</sup> Le informazioni sulla struttura architettonica del sito sono state illustrate in modo esauriente da Kigongo-Reid (2007). Inoltre, alla pagina del sito ufficiale UNESCO dedicata alle Tombe di Kasubi, è possibile consultarne una chiara descrizione corredata di fotografie. In particolare, è disponibile la nomination depositata presso il World Heritage Center nel 2001 all'indirizzo <http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1022.pdf>. La descrizione che propongo in questo lavoro è il frutto della lettura di tale bibliografia unita all'analisi di ulteriori testi, di epoca coloniale e più recenti. In particolare, in questa seconda categoria vanno incluse delle brevi opere scritte da due guide turistiche in passato impiegate presso le Tombe di Kasubi (Kigongo 1986, 1991; Senteza 2005). Desidero inoltre ringraziare Benjamin, esponente del clan Ngeye, gruppo depositario dei metodi di costruzione del tetto dei *masiro*, per aver condiviso con me i suoi saperi, nel 2014, durante la ristrutturazione del sito culturale di Wamala.

L'ingresso all'area delle Tombe di Kasubi può avvenire esclusivamente mediante il passaggio attraverso una piccola capanna, chiamata *Bujjabukula*, stabilmente presidiata da una guardia ufficiale: chiunque voglia visitare questo sito, dal semplice turista all'attuale sovrano del Buganda, ha il dovere di sottostare a questa regola. L'interno di questa costruzione è costituito sostanzialmente da un corridoio di passaggio, che collega l'entrata della capanna all'uscita sul lato opposto, delimitato da due pareti mobili di canne, oltre le quali oggi abita la guardia (*mulamba*), un anziano muganda che ha il compito di controllare gli accessi al sito.

Attraversato il *Bujjabukula*, il visitatore si ritrova in una corte di modeste dimensioni, dove sorge un'altra capanna, chiamata *Ndoga-Obukaba*, oggi affiancata da una piccola costruzione in muratura adibita a biglietteria. La capanna, il cui accesso è interdetto alle donne, contiene i tamburi utilizzati durante le cerimonie in presenza della famiglia regale ed è custodita dal percussionista ufficiale del sito, che prende il nome di *kawula*.

Superato un recinto di canne, si accede ad un'ampia piazza chiamata *olugya* (Fig. 2), il cui perimetro è delimitato da una serie di piccole case utilizzate dalla comunità che abita il sito e dall'edificio principale in cui si conservano le reliquie dei sovrani. Oltre questo recinto, un cimitero riservato alla famiglia reale e altre abitazioni si frappongono fra la piazza centrale e un ampio terreno coltivato. Al centro della piazza, invece, trova posto l'*ekyoto*, un braciere che deve sempre essere alimentato e mantenuto attivo, con il quale si indica la presenza del sovrano in quel luogo. L'edificio principale, infine, prende il nome di *Muzibu-Azaala-Mpanga*. Questo nome, scelto dal primo sovrano ad essere qui sepolto, esprime con una metafora la centralità della discendenza regale nel Buganda. Tradotto letteralmente, infatti, indica l'idea secondo cui solo una persona fuori dal comune può generare un gallo e riconosce in quest'ultimo la figura del leader politico. Parafrasando, con le parole di Ray (1991): «solo un sovrano può generare un erede al trono».

Con una pianta circolare di circa trenta metri di diametro, l'interno di questo tempio ospita numerosi pali di legno che sorreggono la struttura il soffitto in legno.

Ad esso sono fissati cinquantadue fasci di canne circolari e concentrici, intrecciati con fronde di palma e *spear grass* (*heteropogon contortus*), la cui circonferenza diminuisce procedendo dalla base verso la sommità dell'edificio. Questi anelli simboleggiano i cinquantadue clan ganda e donano all'edificio un carattere imponente. Il tetto, infine, dalla tipica forma approssimativamente conica, è caratterizzato da una folta copertura di gramigna secca, raggruppata in fasci da un'estremità e fissata alla struttura esterna (Fig. 3).

L'interno del tempio è diviso in due parti, sostanzialmente uguali per dimensione, da una tenda di stoffa di corteccia<sup>9</sup>, che traccia il diametro della pianta circolare. Tramite l'ingresso al tempio si accede all'area chiamata *mbuga*, con lo stesso nome dell'area tradizionalmente antistante la residenza del sovrano (*kabaka*): si trattava di un'area pubblica, dove il sovrano riceveva le visite a corte, esprimeva giudizi e sanciva leggi. In prossimità del centro esatto della pianta, quasi addossato alla tenda, il *mwaliro* rappresenta il trono del sovrano, corredato di lance, scudi, tamburi e pelli di animali (Fig. 4).

Al di là della tenda si trova la "foresta" (*kibira*), ovvero lo spazio inaccessibile ai visitatori in cui si ritiene che lo spirito del *kabaka* venga lasciato vagare in libertà. In epoca precoloniale, la "foresta" dei *masiro* era il luogo in cui si conservava la mascella inferiore del sovrano, la cui asportazione rappresentava l'ultimo atto di un lungo apparato rituale funebre riservato ai *kabaka*<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> La stoffa di corteccia è un tessuto ricavato dalla lavorazione delle fibre del *ficus natalensis* – *mutuba* in luganda. In epoca precoloniale questo materiale era impiegato per la produzione degli indumenti e altri oggetti della vita quotidiana. Nel 2008, i saperi riguardanti la produzione di queste stoffe sono stati inseriti nella lista dei patrimoni immateriali dell'umanità Unesco (<https://ich.unesco.org/en/RL/barkcloth-making-in-uganda-00139>).

<sup>10</sup> La morte del *kabaka* era annunciata con una metafora (il fuoco - quello dell'*ekyoto* - si è spento), dunque «l'intero regno piombava nel lutto e tutti i lavori cessavano» (Roscoe 1965, 104). Una volta scelto il nuovo sovrano, quest'ultimo si recava nel luogo in cui era stato posto il corpo del padre. Qui il *mugema* – il capo del clan *Nkima* – gli consegnava una stoffa di corteccia, con la quale l'erede avrebbe dovuto coprire il corpo del defunto, dopo averne osservato il volto. Il cadavere veniva quindi portato nella contea di Busiro, dove si provvedeva alla sua imbalsamazione. L'intestino veniva asportato e lavato con la tradizionale birra di banane, che poi doveva essere bevuta dalle



Quale fosse il motivo di tale attenzione nei confronti di questo osso non è oggi un argomento che gode di comune accordo, neanche fra i Baganda. Essi spesso riportano le informazioni contenute nei testi etnografici di epoca coloniale, in particolare quelle descritte da John Roscoe, secondo il quale lo spirito di un defunto rimane legato al luogo in cui il corpo viene deposto e nulla può liberarlo se non l'asportazione della mascella inferiore:

The special portion of the body to which a ghost clung was the lower jawbone (*Iwanga*); when once this was taken away the ghost would follow it to the ends of the earth, and would be quite satisfied to remain with the jawbone if it were honoured (Roscoe 1911, 282).

La conservazione della mascella, in definitiva, consentiva di mantenere un contatto con i sovrani defunti, per mezzo dello spirito che "abitava" il *masiro*.

La costruzione di questi luoghi, dunque, seguiva un modello preciso, attraverso il quale veniva riproposta la tipica struttura delle residenze dei sovrani. Loyd Fallers interpreta questa pratica come una vera e propria «fiction» rappresentata presso i *masiro*, in cui si riteneva che il sovrano fosse ancora in vita e che «he had merely retired, so to speak, to the position of "elder statesman", leaving his successor in active control of the state» (Fallers 1974, 102). In epoca precoloniale,

---

vedove e dai capi addetti alla cura del cadavere. Il corpo veniva quindi chiuso in una capanna, sigillata al fine di evitare l'intrusione di animali selvatici. Dopo circa cinque mesi tre capi venivano incaricati di aprire i sigilli e separare la testa del sovrano dal resto del corpo. Il *mugema* aveva il compito di rimuovere la mascella inferiore dal teschio e porla in prossimità di un formicaio, affinché gli insetti si cibassero della carne non ancora decomposta. La mascella veniva successivamente lavata con una miscela di birra e latte, badando a non rimuovere i denti, e riposta in una nuova capanna, dove si provvedeva al suo lavaggio per altre due o tre volte, fino a quando non veniva giudicata perfettamente pulita. Qui la si decorava con perline e conchiglie di ciprea e la si poneva in un recipiente avvolto da una stoffa di corteccia. A conclusione di questo lungo trattamento la mascella del *kabaka* era pronta per essere trasportata nel suo *masiro*. Questo luogo era trattato con grande venerazione, al contrario della capanna che continuava, incustodita, a conservare il corpo in decomposizione (*Ivi*, 104-111).

infatti, insieme alle reliquie e allo spirito dei *kabaka*, ogni componente della loro corte si trasferiva nel *masiro* appena istituito. I dintorni dei templi erano dunque abitati dalle vedove del sovrano, dal suo primo ministro (*katikkiro*) e dalla sorella (*nnalinnya*). Quest'ultima figura, in particolare, ricopriva un ruolo di estrema importanza, poiché assumeva formalmente il controllo e l'amministrazione del sito.

Alla morte dei componenti della corte, il *masiro* non rimaneva in stato di abbandono, al contrario, veniva occupato dai loro diretti eredi, ovvero da più giovani componenti del loro stesso clan (*Ivi*, 110-112): grazie a questo meccanismo, oggi è possibile incontrare, presso i siti più antichi, i discendenti della corte di *kabaka* defunti secoli fa. Per di più, questo meccanismo consentiva al clan cui apparteneva la *nnalinnya* di mantenere il controllo del *masiro* sebbene le persone che lo abitavano cambiassero.

La finzione messa in scena presso i templi, dunque, consisteva nella credenza che il *kabaka* si trovasse ancora nel suo palazzo. John Roscoe, presente nel Buganda fra il 1884 e il 1909, ha probabilmente avuto modo di assistere ad attività che dimostravano questa convinzione. Egli, infatti, nella sua opera principale scrive:

The ghosts of the kings were supposed to hold receptions; at such times the people went in crowds to hear the medium, and to see the decorated relics of their former lord. A drum was beaten in the early morning, summoning the people to the temple; numbers of them would bring presents of food, as though the king were alive. In the temple the decorated jawbone wrapped in barkcloths was set on its throne, together with the umbilical cord; and each person, as he entered, bowed to the ground and greeted the jawbone which was called "the King" in solemn tones. Drums were beaten and music was played during the time that the reception lasted, while women sang songs and clapped their hands to the time of the songs. Sometimes the deceased king gave a message to the crowd through the medium, and this was a great event (Roscoe 1911, 284).

Dunque, durante le celebrazioni in onore del sovrano, il suo ricordo non si rinnovava solo attraverso i racconti che ne narravano la vita, permettendo così che venissero tramandati di generazione in generazione. Lo stesso accadeva con la personalità del *kabaka*, il tono della sua voce e le movenze: questo complesso di atteggiamenti veniva infatti trasmesso grazie ai medium (*mukongozi*) che ne “sposavano” lo spirito: «when the medium was under the influence of the ghost he spoke in the same tone, and used the same expressions as those which the late king had been accustomed to use» (*Ivi*, 283). Le loro performance non consentivano un semplice contatto con l’aldilà ma contribuivano alla «finzione» rappresentata presso i *masiro*. Questo aspetto è spiegato in modo chiaro da Roscoe, il quale riferisce che non appena lo spirito prendeva possesso di qualcuno, «from that time onward it was possible to hold converse with the late King, and to hold receptions in his temple» (*Ivi*, 111). Mantenere il contatto con il *kabaka* era infatti, secondo Crawford Young, il vero ruolo dei *masiro*, le cui attività non sembrano rientrare tanto nell’ambito della religione quanto in quello della storia:

The tombs of deceased *Kabakas* are revered shrines; the corporeal relics of former kings, the jawbones [...] are accorded high veneration, but appear distinct from saintly bones. They represent the projection into the past of the earthly kingdom rather than mortal vehicles for the divine spirit. (Young 1977, 203).

Considerate tutte queste funzioni svolte dai *masiro* ritengo sia possibile affermare che il passato, dunque “la storia” del regno, non venisse solamente rappresentata dal tempio o dalla mascella del sovrano, bensì letteralmente praticata presso questi siti. D’altra parte, la possibilità di interpretare i *masiro* come fonti storiche era già evidente agli studiosi della cultura ganda. Semakula Kiwanuka, uno fra i più importanti storici ugandesi, riconosce in questi luoghi «the most conspicuous and important forms in which the royal genealogy was kept» (Kiwanuka 1971, 2). Anche Roland Oliver, nelle pagine dell’*Uganda Journal* dedicate ai *masiro*, li definisce come

«the real charters of Buganda's present dynasty» (Oliver 1959, 126), sottolineando come fosse impossibile comprendere il passato del regno senza interrogare questi luoghi.

Eppure, ciò che intendo sottolineare nuovamente è il ruolo *attivamente* storiografico che questi luoghi svolgono. I *masiro* rappresentano, a mio avviso, non solo un tramite attraverso cui gli storici possono accedere al passato, ma dei luoghi in cui la storia, prima ancora di essere tramandata, si crea e, attraverso questo stesso processo, viene *usata* per condizionare il presente. Mi sembra possibile affermare, infatti, che i Baganda, privi di scrittura in epoca precoloniale, istituirono dei luoghi adibiti alla conoscenza del passato, nella sua forma tanto narrativa quanto architettonica e politica, la cui materializzazione assumeva l'aspetto della residenza del *kabaka* defunto. I clan che custodivano questi luoghi, sopperivano alla mancanza della scrittura con una finzione che rievocava un passato ormai perduto. Questi gruppi si assumevano l'onere di mantenere vivo il ricordo dei sovrani defunti e gli avvenimenti del passato e, contemporaneamente, il diritto di riadattarli alle contingenze del presente, alterandoli e sottoponendoli al loro punto di vista. Essi (ri-)creavano il passato e lo tramandavano alle generazioni future, attuando in certa misura un condizionamento del presente. I *masiro*, infatti, nel ricreare un'autorevole rappresentazione delle residenze regali, rappresentavano un modello ideale per l'organizzazione della capitale del regno e un punto di riferimento per i *kabaka* in carica: un continuo monito di buon governo.

L'autorevolezza dei *masiro* permetteva ai clan che li amministravano di *usare* la storia, da loro alterata, al fine di indirizzare la politica dei sovrani. Infatti «it was an exceptionally great day when the reigning King went to visit the temple of his predecessor; thousands of people assembled to witness the sight and to hear the oracle» (Roscoe 1911, 284). Il condizionamento del governo da parte dei clan si declinava, dunque, nella manipolazione dei messaggi veicolati dai *medium* che, interpretando il ruolo del *kabaka* defunto, davano voce al suo spirito. Con le loro performance, essi si facevano carico della trasmissione della memoria del sovrano

e, riprendendo ancora una volta le parole di Ong, attivavano l'interazione fra antiche storie e nuovi contesti politici. In definitiva, i rituali praticati presso i *masiro* determinavano un vero e proprio *uso* politico della storia messo in atto attraverso il patrimonio culturale del regno.

#### ***4. Patrimonializzare la storia***

Avendo analizzato il modo in cui la storia veniva usata in epoca precoloniale, ovvero i processi tramite i quali essa diventava uno strumento di indirizzo del potere, è ora tempo di passare a quel fenomeno che più avanti definirò "disinteresse ufficiale". L'analisi di questo indirizzo permetterà di descrivere un processo diverso – in un certo senso, opposto – da quello appena descritto. Tratterò infatti non gli *usi* della storia, praticati attraverso il patrimonio, ma i *disusi*, attuati attraverso il disinteresse nei confronti del patrimonio appartenente al passato precoloniale.

La comparsa di tale fenomeno si colloca probabilmente in un'epoca successiva all'arrivo dei mercanti arabi e dei colonizzatori, la cui presenza è da considerare determinante nello sviluppo del "disinteresse ufficiale". Con queste parole non intendo affermare che l'influenza delle culture araba ed europea sia la causa esclusiva del disuso della storia precoloniale. Pare evidente, tuttavia, che l'introduzione di nuove idee, materiali, armi e stili di vita determinò sicuramente un'accelerazione di questo processo, che ebbe come sua prima oggettivazione l'istituzione delle Tombe di Kasubi. Per questo motivo, ritengo opportuno analizzare i disusi della storia partendo proprio dall'unico *masiro* che oggi sembra

godere dell'interesse attivo delle istituzioni del Buganda, in modo da evidenziare le differenze sostanziali fra questo sito e il resto dei templi<sup>11</sup>.

Come già accennato, nel 2001 le Tombe di Kasubi vengono inserite dall'Unesco nella World Heritage List, a seguito della proposta presentata di concerto dal governo ugandese e dal regno del Buganda. Nella documentazione depositata per la nomination appare subito evidente, fra le motivazioni addotte a sostegno dell'iscrizione del sito, la descrizione di un aspetto che lo renderebbe «unique» rispetto al resto dei *masiro*. Questa unicità è determinata da ciò che i proponenti definiscono una «break with tradition» (Uganda 2000, 6), grazie alla quale è possibile seppellire, presso Kasubi, più di un sovrano.

Un'analisi più dettagliata dei *masiro* precedenti permette in realtà di evidenziare le ulteriori “rotture con la tradizione” che avvennero con l'istituzione delle Tombe di Kasubi. La più evidente riguarda un cambiamento sostanziale nelle pratiche funebri riservate ai corpi dei *kabaka*. Come è stato descritto nell'analisi dei *masiro*, in epoca coloniale, in questi templi si conservava la mascella del sovrano. Presso le Tombe di Kasubi, invece, venne introdotta la pratica dell'inumazione, la quale non apparteneva all'apparato rituale funebre di epoca precoloniale. Con questo cambiamento, infatti, si decretò di fatto la fine del culto della mascella.

Un'altra peculiarità di questo sito riguarda la stabilizzazione della sua struttura architettonica. Come riporta Roscoe, in passato, l'importanza dei *masiro* più antichi diminuiva ogni volta che se ne costruiva uno nuovo e, parallelamente, se ne riducevano anche le dimensioni: «When the reigning King died, the tomb of his predecessor lost much of its importance, though it was kept up in a less magnificent style; indeed, no temple was allowed to disappear altogether» (Roscoe 1911, 111-112). Questa pratica, che appare come la rappresentazione fisica di un progressivo

---

<sup>11</sup> Esistono altri 28 *masiro* oltre alle Tombe di Kasubi. Si tratta dei siti dedicati ai più antichi sovrani del Buganda di cui oggi si ha notizia. Tutti questi luoghi sorgono nella contea di Wakiso, un tempo chiamata Busiro, letteralmente “terra dei *masiro*”. Una mappa è disponibile all'indirizzo <https://goo.gl/VAP1iM>.

allontanamento temporale dei sovrani defunti, presenta senza dubbio delle motivazioni di ordine pratico. In epoca precoloniale, infatti, le condizioni climatiche tropicali di questa area geografica erano la causa delle difficoltà nel mantenere integro ogni genere di edificio. Infatti, l'impiego di materiali vegetali non era una pratica esclusiva dei *masiro* poiché tutte le abitazioni necessitavano di continui interventi di manutenzione. A tal proposito, Fallers sottolinea la grande quantità di tempo impiegato in questo genere di attività:

The traditional building did, however, require a good deal of labour, both because they were rather intricately made and because they frequently had to be rebuilt, either because of fire and termites or because the occupants had simply decided to move (Fallers 1964, 84).

L'arrivo dei colonizzatori nel territorio del Buganda, tuttavia, fu il punto di partenza per l'introduzione di nuovi materiali e tecniche di costruzione. Ciò influì notevolmente nella vita quotidiana dei Baganda, che trassero vantaggio dall'impiego di strutture maggiormente stabili e durature poiché più resistenti al clima tropicale. Queste innovazioni intervennero anche nelle periodiche ricostruzioni dei *masiro* – ormai obsolete da un punto di vista meramente pratico – e ciò è oggi immediatamente riscontrabile se si visitano i siti più antichi: nessuno di essi, infatti, a parte il *masiro* immediatamente precedente le Tombe di Kasubi, è costruito con le risorse vegetali in uso in epoca precoloniale (Figg. 5-10). Già a metà del secolo scorso, infatti, le canne avevano ceduto il passo a materiali permanenti o semi-permanenti, come mattoni, cemento e *torchis*, e i *masiro* avevano mutato la loro tipica struttura conica in quella di comuni «house of mud and wattle with a *bati* (corrugated iron) roof» (Oliver 1959, 126).

La causa di queste novità, e della «break with tradition» avvenuta presso le Tombe di Kasubi, è dunque riconducibile ai forti cambiamenti che condizionarono sia la società che le istituzioni politiche precoloniali, a partire dalla metà del XIX

secolo. In quegli anni i Baganda entrarono in contatto dapprima con i mercanti arabi e in seguito con i primi esploratori europei, i quali spianarono la strada per l'approdo delle prime missioni cristiane, sia cattoliche che anglicane. Questi contatti condussero nel territorio del Buganda nuovi prodotti, idee e credenze, tanto da determinare la conversione all'Islam del sovrano allora in carica, Muteesa I. Nel rispetto della sua nuova religione, egli stabilì che il suo corpo non venisse mutilato e ribattezzò il luogo in cui sorgeva il suo palazzo con il nome di Kasubi, indicandolo come luogo della sua sepoltura (*Ivi*, 132).

L'unicità delle Tombe di Kasubi descritta dai promotori della loro nomination presso l'Unesco è dunque evidente. Colpisce tuttavia che nella stessa documentazione si menzioni al tempo stesso, e come ulteriore caratteristica chiave del sito, l'«authenticity» (Uganda 2000, 5) della sua forma architettonica e dei materiali di costruzione<sup>12</sup>, di cui anche i *masiro* anteriori sono ormai privi. Per tali motivi, pur riconoscendo l'importanza primaria degli esempi di patrimonio intangibile – anticipando così di due anni la convenzione Unesco sul patrimonio immateriale (2003) – la nomination delle Tombe di Kasubi appare dunque fortemente legata a un'idea materiale di patrimonio culturale.

È necessario dunque interrogarsi sulle ulteriori motivazioni per cui la proposta in questione non abbia preso in considerazione i *masiro* dedicati ai sovrani più antichi del regno. Questi siti, infatti, pur presentando delle variazioni pubblicamente più evidenti rispetto alle Tombe di Kasubi, circa i materiali di costruzione impiegati, hanno tuttavia mantenuto delle caratteristiche immateriali ormai in disuso presso Kasubi. La nomina dei *masiro* precoloniali avrebbe permesso

---

<sup>12</sup> Un'analisi più approfondita del documento, tuttavia, chiarisce come gli stessi metodi di costruzione non siano più corrispondenti a quelli praticati in epoca precoloniale. Le Tombe di Kasubi, infatti, costruite nel 1882, già nel 1938 subirono i primi interventi atti a garantire la durabilità della struttura, attraverso l'introduzione di nuovi materiali, come pilastri di cemento e mattoni d'argilla. «Fortunately, however – specifica la submission – this structural work is invisible, as the traditional materials cover all the visible parts of the structure» (Uganda 2000, 7). Questi argomenti costituiranno uno dei *focus* dei prossimi capitoli.



di avviare un processo di rivalutazione di tutti questi luoghi, intesi come espressione di una stessa istituzione culturale del Buganda: pur presentando delle chiare differenze, infatti, queste diventerebbero comprensibili se analizzate da una prospettiva diacronica.

Inoltre, la questione risulta interessante se osservata alla luce del recente interesse del Department for Museums and Monuments, ovvero l'ente del governo ugandese direttamente coinvolto nei programmi di conservazione del patrimonio nazionale, che ha mostrato interesse nei confronti dei luoghi cari alla cultura dei regni tradizionali (Pennacini 2011) mediante l'avvio di un censimento dei *masiro* più antichi. Al contrario, il disinteresse dimostrato nei confronti di questi luoghi da parte dei principali promotori della nomination sembra non tutelare la conservazione di ulteriori espressioni intangibili del patrimonio ganda. Le tradizioni orali – e dunque l'uso della storia del regno di cui si è discusso più sopra – rischiano pertanto di scomparire, così come il ricordo degli antichi sovrani del Buganda, i cui nomi non vivono più nelle menti delle nuove generazioni che, spesso, manifestano distacco e scherno nei confronti del loro stesso passato.

Appaiono a tal proposito significative le parole pronunciate dal ministro Hajji Muhamood Ssemambo Ssekimpi durante un'intervista gentilmente concessa nel 2014, periodo in cui si trovava a capo del ministero del regno addetto alla salvaguardia dei *masiro*. L'interesse esclusivo che il regno rivolge alle Tombe di Kasubi, riferisce l'ex-ministro, nasce in primo luogo dalla loro imponenza e sontuosità: «They are grand». La struttura maestosa di questo sito, conferitagli dall'apparente aderenza alla sua forma tradizionale, risulta dunque un elemento fondamentale per cui il governo, di concerto con le autorità del Buganda, ha ottenuto la nomina di Patrimonio dell'umanità. A una prima analisi, questo indirizzo potrebbe apparire come l'effetto di un'influenza ideologica avviata durante il periodo coloniale e successivamente fossilizzatasi, vettore di un'idea di "patrimonio culturale" inteso come qualcosa da conservare nella sua forma materiale, nel tentativo di renderla «perenne e immutabile» (*Ivi*, 116). Eppure – è

bene ricordarlo – la relazione presentata alla commissione Unesco cita in modo evidente «the strong elements of intangible heritage» (Uganda 2000, 4). Per quale motivo, dunque, i *masiro* più antichi non sono oggetto di una politica di patrimonializzazione?

Uno dei motivi spesso riportati dalle autorità tradizionali direttamente interessate alle politiche culturali, come il Ministry for Tourism, Royal Tombs and Heritage del Buganda, riguarda le scarse risorse economiche che il regno può impiegare in tali progetti. Effettivamente il regno - è qui necessario ricordarlo -, dopo essere stato restaurato nel 1993, ha istituito una serie di organi parastatali che tuttavia rimangono privi di ogni potere politico<sup>13</sup>. Per questo motivo, allo stesso modo degli altri regni tradizionali, non detiene il diritto di riscuotere tasse e i suoi finanziamenti provengono sostanzialmente dalle donazioni spontanee dei cittadini o da coloro che investono nei progetti di sviluppo promossi dal *kabaka*: somme troppo esigue, tanto da essere appena sufficienti per coprire le spese di gestione delle strutture centrali (Englebert 2002, 356).

Ciò che tuttavia sembra possibile affermare è che le scarse risorse economiche non possono giustificare – quantomeno non totalmente – l'assenza di progetti di patrimonializzazione dedicati ai *masiro* più antichi. Sono ancora una volta le parole del ministro Ssekimpi a suggerire questa interpretazione: non è solo l'imponenza a rendere le Tombe di Kasubi oggetto di interesse del regno, ma anche la prossimità temporale dei sovrani che vengono lì ricordati: «When you go straight back, very far, the importance decreases. More recent they are, more important they are». Si tratta, secondo le parole di Ssekimpi, di un'idea comune e naturale anche fra la popolazione: «Today I don't care of the tombs of my grandfathers. I don't feel they're so important as the one of my father». Potrebbe dunque essere questo uno dei motivi per cui il regno non si dimostra interessato alla salvaguardia dei *masiro*

---

<sup>13</sup> Per un approfondimento sulla restaurazione delle istituzioni precoloniali e sulla storia politica del Buganda negli ultimi anni del XX secolo, cfr. Englebert (2002) e (Goodfellow-Lindemann (2013).

più antichi. Questi ultimi, infatti, grazie ai meccanismi più sopra descritti, sono ormai amministrati dai clan di appartenenza dei *kabaka* e le loro condizioni dipendono direttamente da quelle in cui versano i discendenti direttamente coinvolti nella loro custodia e nel grado di affezione dimostrato nei confronti dei loro antenati: «Some descendants of the kings have more affection to their tombs and they could do what others don't. It's just natural. And only if the sons of the king have success in their life, they could give him more».

Alla luce delle parole di Ssekimpi, dunque, appare plausibile che il disinteresse – che io definisco “ufficiale – non sia dovuto a impedimenti o difficoltà, rappresenti il risultato di un vero e proprio progetto consapevole del regno del Buganda.

### 5. *Disusi del passato*

Come conciliare il disinteresse che il regno del Buganda dimostra nei confronti del suo passato con le argomentazioni centrali dei suoi programmi politici? Englebert definisce l'ideologia del Buganda come «based on a claim of moral regeneration and “return to village”, it is essentially conservative [...]. It is also pro-development, however, albeit a development based on the rural world and predicated on a return to tradition» (Englebert 2002, 351). Come può, dunque, un “ritorno alla tradizione” non prevedere la salvaguardia delle pratiche che si svolgono presso i *masiro* in cui si ricordano i *kabaka* del passato precoloniale?

I motivi di questa apparente contraddizione vanno ricercati, a mio avviso, nella storia stessa del regno, in particolare nella seconda metà del XIX secolo. Ciò che intendo illustrare nell'ultima parte di questo capitolo è come il disinteresse ufficiale – nonostante i profondi cambiamenti causati dagli scambi con le nuove culture, anche in relazione ai *masiro* stessi –, sia dovuto piuttosto a una causa endogena. Certamente favorito dalla presenza degli esploratori, il disinteresse è dunque da considerare non come indice di «impoverimento culturale» (Remotti 2002) bensì

come la causa di un processo politico in atto, nel regno del Buganda, probabilmente già a partire dalla fine del XVIII secolo.

L'analisi del disinteresse ufficiale permetterà di confermare quanto dichiarato più sopra, ovvero che gli usi della storia, e la patrimonializzazione di quest'ultima, avvenuti presso i *masiro*, abbiano avuto un valore e un ruolo eminentemente politico in epoca precoloniale. Per comprendere in modo chiaro la tesi che intendo avanzare, è necessario, inizialmente, procedere con due argomentazioni riguardanti, da un lato, gli avvenimenti politici e militari del Buganda e, dall'altro, i complessi sistemi di parentela che caratterizzano la successione dinastica in seno alla famiglia regale.

Stando alle descrizioni dei primi esploratori britannici e agli studi storici ed etnografici di epoca coloniale, il regno del Buganda è sempre stato dipinto come uno degli stati più complessi e sviluppati dell'Africa sub-sahariana. Tuttavia, l'epoca dell'arrivo di Speke coincise solo con il periodo di massimo splendore del regno e uno sguardo al tempo della sua fondazione permette di comprendere come la sua potenza fosse inizialmente minore. In epoca precoloniale, infatti, il Buganda conobbe un progressivo processo di centralizzazione dei poteri<sup>14</sup>. Le tradizioni orali riportate da Fallers sostengono infatti che

Over the centuries the *kabaka* moved for a position of *primus inter pares* among heads of patrilineal descent groups to that of a despotic monarch who could remove areas from descent-group control and put in charge of them personal appointees of his own choosing (Fallers 1974, 76).

In un certo senso, la carica del *kabaka* sarebbe stata inizialmente subordinata a quella dei capi clan per via di ciò che Chrétien definisce «a compromise between a new authority [...] and a network of influential clans» (Chrétien 2003, 113). È infatti opinione comune fra gli storici che il Buganda nacque, fra il XII e il XIV secolo, come

---

<sup>14</sup> Per un'analisi più approfondita di questo processo, cfr. Southwold (1961).

stato tributario del più potente regno del Bunyoro e che la «nuova autorità» di cui parla Chretién fosse un principe nyoro di nome Kimera. Solo le successive conquiste territoriali ai danni del Bunyoro permisero al Buganda di raggiungere il culmine del suo splendore e ciò condusse verso un'inversione dei rapporti di forza che conferì al *kabaka* la posizione di predominio politico sull'intera regione dei Grandi Laghi. Al contempo, tuttavia, la necessità di amministrare un territorio più vasto costrinse il sovrano ad accentrare gradualmente i poteri politici nelle sue mani, istituendo nuove unità amministrative e nominando nuovi capi a lui fidati. Chretién sostiene che si trattò di una vera e propria «ristrutturazione istituzionale», attuata a scapito del potere un tempo detenuto dai capi clan, la cui autorità iniziò ad essere sottoposta a nuove cariche politiche:

This reform consisted in elevating the *kabaka's* authority, to the detriment of clans, mediums, and princes. Clan chiefs (the *bataka*) were progressively, but not easily, brought under control by according them court posts, intervening in their succession struggles, and [...] subjecting them to the new territorial chiefs. (*Ivi*, 157).

La seconda questione su cui è opportuno soffermarsi, al fine di illustrare al meglio le motivazioni politiche dell'attuale "disinteresse ufficiale" del Buganda nei confronti dei *masiro* più antichi, riguarda i sistemi di parentela e le loro eccezioni interne alla società dei Baganda. In questa regione, le norme per contrarre il matrimonio seguono le regole dell'esogamia, mentre la discendenza clanica si acquisisce per via patrilineare. Ciò determina il divieto alle unioni appartenenti allo stesso clan e l'acquisizione, da parte dei figli di una coppia, del gruppo di discendenza del padre. Sono inoltre ammessi i matrimoni poliginici, i quali tuttavia si verificano solo nelle le famiglie più ricche, dunque fra gli uomini che in grado di costruire una casa per ogni sposa, sostenendo sia quest'ultima che la prole: per questo motivo, in epoca precoloniale, era molto frequente che solo i capi politici, e fra di essi anche il sovrano, avesse molte mogli.

Le stesse regole, infatti, sono seguite all'interno della famiglia regale, eccetto quella della patrilinearità. Come riporta Fallers, infatti,

the princes [i diretti discendenti dei *kabaka*], unlike members of commoner clans, do not have a collective totemic symbol. Rather, they have only the totems of their mothers, who belong to various commoner clans (Fallers 1974, 68).

Questa norma, associata alla poliginia che consentiva al sovrano di avere un consistente numero di mogli, determinava in passato la presenza di numerosi eredi al trono, appartenenti a diversi clan. Questi ultimi, mediante questo elaborato meccanismo, tentavano di ottenere una via d'accesso alla sfera della regalità. Ciò è confermato da quanto riporta Young, secondo il quale i «clans would be desirous of assuring for themselves the possibility of having a *Kabaka* in the future by offering one of their daughters to the incumbent king» (Young 1977, 200-201). Si attuava dunque ciò che potrebbe essere definita una vera e propria condivisione del potere regale fra i clan, i quali, per mezzo delle articolate regole di discendenza, riuscivano nell'intento di far salire al trono un loro "figlio". Come suggerisce Nakanyike Musisi, la poliginia del Buganda precoloniale, unita alla matrilinearità, sarebbe dunque da intendere come un dispositivo che permetteva ai clan di attuare una vera e propria forma di controllo indiretto dell'amministrazione del regno (Musisi 1991, 758).

Con queste due parentesi si è tentato di tracciare un profilo del complesso sistema politico del Buganda. Ho evidenziato quanto il potere non fosse posseduto esclusivamente dal sovrano, spesso descritto come un despota dai poteri assoluti, nei resoconti di epoca coloniale, bensì il detentore di un titolo in qualche misura condiviso con i clan. Mi sono inoltre soffermato sul processo di centralizzazione dei poteri che i *kabaka* attuarono gradualmente nel corso della storia precoloniale e su quanto questo processo ostacolò l'autonomia politica dei capi clan: i *bataka* rimasero – a parte qualche eccezione – sempre di più relegati entro i confini dei loro territori,

lontani dalle capitali<sup>15</sup> scelte dai sovrani. Queste premesse permetteranno di chiarire le modalità attraverso cui i clan, benché allontanati dalla sfera del potere, continuarono a esercitare una forma di resistenza attraverso i *masiro* e il motivo per cui questi siti siano oggi non godano dell'interesse del regno.

Come già descritto più sopra, una volta morto un sovrano, la sua mascella e il suo spirito venivano conservati nel *masiro* amministrato dalla sua sorella ufficiale, la *nnalynnya*. Quest'ultima apparteneva allo stesso clan che il *kabaka* aveva ereditato dalla madre e alla sua morte una sua discendente ne avrebbe assunto il mandato: erano dunque i clan a controllare questi luoghi e a tramandare i racconti sulla vita del sovrano. In altre parole, erano i gruppi di discendenza a "creare" e tramandare la storia del Buganda. Ma qual era l'uso sociale che ne facevano? In che modo la storia del regno, narrata e performata presso i *masiro*, poteva rappresentare una forma di resistenza politica al potere sempre più centralizzato del *kabaka*?

Rispondere a queste domande consente di comprendere la funzione che i *masiro* assunsero nel passato precoloniale del regno e la natura dell'*uso sociale della storia* che avveniva presso questi luoghi. Inoltre, tali risposte posso chiarire anche le scelte che il potere centrale del Buganda operò come contrappeso alle forme di resistenza attuate dai clan: alla luce di ciò può essere chiarito il fenomeno finora descritto come "disinteresse ufficiale".

Luoghi creatori di storia e di resistenza politica, i *masiro* offrivano la possibilità di connettersi con il passato. La loro forma e coloro che li abitavano resuscitavano la corte del *kabaka* che lì veniva celebrato, mentre il *mukongozi* stabiliva un contatto diretto con il suo spirito: i *masiro* erano dunque la rappresentazione delle capitali del passato. Inoltre, così come la capitale del regno, nella sua conformazione urbanistica, era «la messa in forma, la rappresentazione, la modellizzazione»

---

<sup>15</sup> Uso in questo caso il plurale poiché il Buganda rappresenta uno di quegli stati presso i quali, in epoca precoloniale, la capitale del regno cambiava ogni volta che saliva al potere un nuovo sovrano. Questo fenomeno è riportato, relativamente al Buganda, nei resoconti di John Roscoe (1911). Per un approfondimento di carattere generale, cfr. Remotti (2005).

(Remotti 2005, 136) dell'intero regno, mi sembra possibile affermare che i *masiro* esemplificassero non solo la struttura architettonica del *lubiri*, il palazzo del sovrano, ma, in modo più significativo, un modello di "buon governo" per i *kabaka* viventi. Al contempo, lo spirito dei loro predecessori rappresentava una fonte di saggezza politica e di consigli. Era infatti pratica comune che i sovrani si recassero presso i *masiro* e partecipassero ai rituali che permettevano loro di comunicare con lo spirito dei loro avi. Roscoe conferma infatti che «during his reign it was customary for the reigning King to visit the temple of his father» e che «the King had a shrine built for his father within his enclosure, and thither the medium came to give the oracles [...]. The King stood in great awe of his father's ghost, and constantly made offerings to him» (Roscoe 1911, 112).

È lecito sostenere, a mio avviso, che i consigli veicolati dai medium fossero condizionati da coloro che controllavano i *masiro*, ovvero i clan di appartenenza dei sovrani defunti. Questi ultimi, dunque, anche dopo la morte continuavano a inviare messaggi ai loro figli, nel tentativo di condizionarne le scelte politiche. Questi stessi messaggi, insieme ai *masiro* intesi come finzioni esemplari raffiguranti le capitali del regno, e alle storie relative ai *kabaka*, costituivano quelle rappresentazioni del passato di cui i clan si servivano per condizionare la politica del Buganda. I *masiro* costituirono, come sostiene Remotti, un «terreno di parziale sovrapposizione e intreccio del potere centrale da un lato e del potere clanico all'altro» (Remotti 2005, 115), ovvero l'ultimo strumento in mano ai gruppi di discendenza che consentì loro di arginare la centralizzazione dei poteri politici del regno.

Tuttavia, il momento di massima centralizzazione del Buganda coincise, e al contempo fu inasprito, dall'arrivo dei primi esploratori. Ciò condusse i sovrani di quel periodo verso l'adozione delle nuove religioni, spesso inconciliabili con le credenze e i rituali locali. Infatti, oltre ai drastici cambiamenti della tradizione funebre decretati da Muteesa I, i quali determinarono la fine del culto della mascella, Crawford Young descrive la definitiva rottura con i rituali praticati presso i *masiro*:



As Suuna and Muteesa I succeeded in extending the scope of centralized despotism, they came into conflict with the [...] priests. Muteesa I in particular repeatedly expressed his contempt for the traditional cult to many visitors (Young 1977, 203).

Consapevoli dei limiti che i clan imponevano al loro potere, i *kabaka* si ribellarono alla religione tradizionale, ignorando i consigli provenienti dai *masiro* e interrompendo le offerte destinate ai templi delle divinità nazionali, anch'essi controllati dai clan. Questo fu il momento in cui, per la prima volta, il potere centrale del regno del Buganda manifestò disinteresse nei confronti degli antichi *masiro* e iniziò a rivolgere le sue attenzioni esclusivamente verso il luogo di sepoltura di Muteesa I: le Tombe di Kasubi.

Jean-Pierre Chrétien, in un volume dedicato all'Africa dei Grandi Laghi, descrive come i clan «often appeared as the explicit or implicit managers of the past or the sacred» (Chrétien 2003, 94). Nella gran parte delle società statali di questa regione, dunque, i gruppi di discendenza erano comunemente considerati come gli amministratori e i responsabili del passato. Attraverso le loro conoscenze, essi avevano il compito di custodire e tramandare la storia. Ciò che ho inteso sottolineare in questo capitolo, infatti, è come il ruolo dei clan, nel regno Buganda, assunse un valore politico che condusse verso un vero e proprio *uso* della storia. Questo fenomeno non consisteva solamente nel processo di trasmissione del passato, attraverso la ricostruzione delle residenze dei sovrani defunti e la narrazione delle loro storie. Esso era ancor di più un uso di natura politica e strumentale al condizionamento delle scelte del sovrano.

Attraverso i *masiro*, infatti, i gruppi di discendenza patrimonializzarono il passato del regno sotto forma di veri e propri monumenti celebrativi dei sovrani defunti e, parallelamente, di pratiche rituali attraverso cui la storia veniva conservata. Considero questi luoghi un "patrimonio" della società in quanto custodi di un'eredità esemplare, salvaguardata come monito per le generazioni future.

Ritengo ancora una volta necessario affermare, inoltre, che questo patrimonio venisse speso, utilizzato dai clan, suoi custodi, nel tentativo di arginare il sempre più opprimente potere del *kabaka*.

I *masiro* rappresentarono un vero e proprio strumento di resistenza politica cui il potere centrale poté contrapporre un'unica arma: quella del rifiuto e dell'abbandono. In un'epoca di forti mutamenti sociali dovuti al contatto con le nuove culture, Muteesa I trovò il modo di affrancarsi dai clan e decise di porre fine alla secolare tradizione dei *masiro*. Reputo ragionevole sostenere che questa scelta decretò l'avvio di ciò che ho qui definito "disinteresse ufficiale", ovvero quell'atteggiamento di distacco nei confronti del passato: un vero e proprio "disuso sociale – e politico – della storia", ereditato e manifestato tutt'oggi dal Buganda nelle sue politiche di patrimonializzazione.

È necessario anticipare, a questo punto, che il *disuso* della storia precoloniale analizzato finora non si riscontra solo nelle pratiche di patrimonializzazione del Buganda. Al contrario, questo fenomeno è pervasivo di gran parte della società ganda e appare ben visibile nella perdita di conoscenza del passato precoloniale un tempo salvaguardata dai *masiro*. Nelle società ad oralità primaria – è stato già detto all'inizio di questo capitolo – ricordare gli avvenimenti del passato è fisiologicamente difficile. Tuttavia, in questa sede ho tentato di dimostrare come quello scarto di conoscenza (*floating gap*) riscontrabile laddove non è presente l'impiego della scrittura sia stato colmato, nel regno del Buganda, dalle attività svolte presso i *masiro*. Pur trattandosi di un passato alterato per finalità politiche da ognuno dei suoi autori, ha comunque permesso, nel corso di diversi secoli, di mantenere letteralmente viva la conoscenza di avvenimenti e personaggi antichi. Per questo motivo ritengo fondamentale evidenziare come la perdita di questo passato sia stata favorita dall'approdo, presso il regno del Buganda, della scrittura, ovvero quella tecnica capace di fissare su supporti scritti la conoscenza, al fine di tramandarla con più efficienza.

Nei prossimi capitoli tenterò di mostrare il modo in cui tale evento abbia condizionato una perdita di conoscenza pervasiva di tutta la società, riscontrabile sia presso le Tombe di Kasubi che nella memoria collettiva. In seguito, illustrerò le modalità grazie alle quali questo vuoto, questo *floating gap*, viene oggi colmato.

## *II. Luoghi di memoria, di storia e di oblio*

Il capitolo precedente ha messo in luce l'importanza dei *masiro* in relazione alla storia del Buganda. Attraverso la descrizione fisica di questi luoghi e delle funzioni principali che assunsero in epoca precoloniale, ho tentato di delineare i meccanismi che permisero ai clan di esercitare un peso politico nel sofisticato equilibrio di poteri del regno. Ho voluto evidenziare, inoltre, come questo vero e proprio condizionamento venisse esercitato attraverso l'uso della storia, un uso messo in atto proprio mediante i *masiro*, ovvero grazie a ciò che rappresentavano fisicamente e simbolicamente. Inoltre, ho anche descritto il fenomeno opposto, vale a dire quel disinteresse dimostrato dalle istituzioni del Buganda contemporaneo nei confronti dei *masiro* più antichi. Nel tentativo di mettere in risalto l'opposizione del regno alla funzione che più ha caratterizzato questi luoghi in epoca precoloniale, ho infine descritto il suo indirizzo con l'espressione "disuso della storia".

Il modo in cui ho impiegato la parola "storia" scaturisce dal bisogno di riferirsi e dialogare con il fenomeno descritto da Anna Iuso – appunto, l'«uso della storia» – e presentato nel capitolo precedente<sup>16</sup>. Mi sono dunque servito di questo concetto senza avventurarmi nel tentativo di chiarire una serie di complicità teoriche che, ora, è giunto il momento di affrontare. Questa esigenza risulta ancor più opportuna se la storia viene messa in relazione al contesto socioculturale che viene qui descritto, ovvero la società del Buganda. È già stato in parte discusso, infatti, il regime di oralità che ha caratterizzato la trasmissione dei saperi in questa regione fino alla seconda metà del XIX secolo: per questo motivo, il modo in cui ho impiegato la nozione di storia può risultare inappropriato.

Il termine "storia" presenta un'ambiguità semantica comune a gran parte delle lingue neolatine. Questo, infatti, può indicare il racconto degli avvenimenti del

---

<sup>16</sup> Cfr. Iuso (2013); Gallerano (1995); Habermas (1987).

passato relativamente a un particolare contesto, oppure quell'attività di indagine finalizzata allo studio di questi stessi eventi che si avvale di un metodo d'analisi accettato scientificamente. La lingua italiana, inoltre, con l'espressione "raccontare una storia", include nello spettro semantico anche dei semplici racconti, reali o immaginari, marginali o votati al puro intrattenimento.

La storia, intesa come attività d'indagine sul passato, è ciò che intendo prendere in esame nel prossimo capitolo, nel quale mi focalizzerò sulla produzione di testi storiografici avviata nei primi anni del XX secolo nel Buganda, da parte di alcuni soggetti che ebbero accesso all'istruzione religiosa offerta dalle missioni anglicane e cattoliche. Ciò che intendo proporre nelle prossime pagine, invece, è un confronto della storia con la memoria. Quest'ultima non verrà esaminata mediante un approccio neuroscientifico, bensì nelle funzioni strettamente legate al contesto sociale e, dunque, in quanto «memoria collettiva» o «culturale». L'obiettivo principale di questo capitolo consiste nell'analisi degli approcci teorici che hanno preso in esame tale fenomeno, in modo particolare nei suoi rapporti con la storia. Tenterò dunque di illustrare i motivi per cui storia e memoria sono state spesso considerate antitetiche e proverò a superare questa dicotomia.

Avere applicato la categoria "storia" a quei fenomeni di creazione e trasmissione del passato che avvenivano presso i *masiro* in epoca precoloniale – e, dunque, in regime di oralità primaria – potrebbe apparire in effetti inaccurato. In realtà, il ragionamento che mi preparo a esporre mi permetterà di evidenziare quanto il binomio storia/memoria non sia da intendere come una netta opposizione fra un confuso *corpus* di ricordi parziali – la memoria – e un sistematico e attendibile racconto del passato – la storia. Al contrario, secondo l'interpretazione che intendo fornire, il funzionamento di questi due fenomeni permetterà di comprendere come il confine fra di essi sia in effetti sfumato. Per questo motivo, intendo proporre che la distinzione fra storia e memoria non vada operata sul piano della veridicità dei loro prodotti, fondata o meno su un metodo scientifico. Piuttosto, ritengo più opportuno esaminare la capacità dell'una di prevalere sull'altra mediante quei

processi che conducono alla costruzione di una versione “ufficiale” – anche se essenzialmente parziale – del passato.

### 1. *Storia e memoria*

Sarebbe impossibile, in questa sede, esporre con completezza le teorie riguardanti il rapporto fra storia e memoria. L’analisi di quest’ultima, in particolare, in ambito europeo ha impegnato numerosi pensatori, dalla Grecia classica alla contemporaneità. Aleida Assmann (2002) ha efficacemente distinto la storia di questa tematica evidenziando due approcci fondamentali<sup>17</sup>. Da una parte, la memoria è stata intesa come *ars* – da intendere nel suo antico significato di *Τέχνη* – , ovvero l’insieme delle norme su cui si fonda un’attività manuale o intellettuale e che nell’ambito della memoria si rivolge a tutte quelle tecniche che Aleida Assmann definisce di «archiviazione». Dall’altra – quella che a noi più interessa – la memoria è stata intesa come *vis*, ovvero come un «potere immanente», «un’energia dotata di leggi proprie» e votata non tanto alla salvaguardia del dato, all’archiviazione, quanto a una funzione prettamente antropologica di autodefinizione e costruzione di un’identità, non solo individuale.

L’espressione «memoria collettiva» - forse il primo celebre esempio moderno di studio della memoria come *vis* – è stata coniata da Maurice Halbwachs negli anni Venti del XX secolo e compare per la prima volta, nel 1925, in *Les cadres sociaux de la mémoire*, per poi essere ripresa nell’opera postuma intitolata *La mémoire collective*. L’obiettivo della ricerca di Halbwachs consiste nel definire gli strumenti grazie ai quali i gruppi sociali fondano il loro legame. Il suo interesse non si rivolge tanto alle forme politiche di associazione quanto a quella base di idee, credenze e ricordi

---

<sup>17</sup> Cfr. A. Assmann (2002), in particolare il primo capitolo: “La memoria come «ars» e come «vis»”, pp. 27-33.

comuni che consentono agli individui di riconoscersi e intendersi. Tutto ciò, secondo Halbwachs, è garantito dalla presenza di una memoria collettiva, che costituisce una base di ricordi fondamentale per la costruzione del legame di ogni famiglia, gruppo o comunità.

Possedere la stessa base di ricordi comuni non è tuttavia sufficiente alla creazione di un legame sociale: perché la memoria collettiva funzioni è necessario che essa si serva di particolari strumenti, definiti «quadri sociali». Secondo Halbwachs, infatti, la memoria collettiva non nasce dalla semplice «combinazione dei ricordi individuali» e, da parte loro, i quadri sociali non sono delle «semplici forme dove i ricordi [...] si inseriranno» (Halbwachs 1997, 3). Questi ultimi sono piuttosto degli strumenti attraverso cui la memoria adatta al presente i ricordi del passato. Attraverso i quadri sociali della memoria, dunque, l'interazione di semplici ricordi costituisce significati più complessi, i quali vengono tramandati sotto forma di modelli e insegnamenti fondanti, che costituiscono i mattoni a partire dai quali le identità dei gruppi si auto-definiscono. «In essi – nei quadri, afferma Halbwachs – si esprime l'atteggiamento generale del gruppo; non riproducono solo la sua storia, ma definiscono la sua natura, le sue qualità, le sue debolezze» (*Ivi*, 121). In altre parole, i quadri sociali della memoria permettono alle società di interpretare i loro ricordi collettivi nel modo “corretto”, coerente al contesto presente in cui vivono. Infatti, se un gruppo interpretasse in modo disomogeneo la sua memoria collettiva, ciò determinerebbe la nascita di conflitti interni e la possibile compromissione del legame su cui si esso fonda. Stando a questi assunti è dunque possibile riconoscere la necessaria interdipendenza fra un gruppo e i suoi quadri sociali della memoria. Al fine di evidenziare questo stretto legame, Halbwachs descrive il rapporto fra questi ultimi e l'oblio:

L'oblio si spiega attraverso la scomparsa di questi *quadri*, o di una parte di essi, dovuta ad una scarsa attenzione [...]. L'oblio, o la deformazione di alcuni dei nostri ricordi, si spiega però anche per il fatto che, questi *quadri*, cambiano da un periodo

all'altro. La società, seguendo le circostanze, e seguendo i tempi, raffigura il passato in modi diversi: modifica le sue convenzioni. Nel momento in cui ciascuno dei suoi membri si piega a queste convenzioni, indirizza i suoi ricordi nello stesso senso in cui lo fa la memoria collettiva. Bisogna quindi rinunciare all'idea che il passato si conservi tale e quale nelle memorie individuali (*Ivi*, 225-226, corsivo dell'autore).

Senza una memoria collettiva "correttamente" interpretata, dunque, non potrebbe esistere un gruppo coeso. Viceversa, la disgregazione di un gruppo sociale o il suo adattamento a un nuovo contesto comporterebbe la dissoluzione dei suoi quadri sociali. Halbwachs, in effetti, non prevede la possibilità che la memoria collettiva venga "dimenticata" da un gruppo. Nella sua teoria il rapporto è opposto ed egli è molto chiaro nell'esprimere questo concetto: «quando un periodo smette di essere interessante per il periodo che segue, non è lo stesso gruppo che dimentica una parte del suo passato: ci sono, in realtà, due gruppi che si succedono (Halbwachs 1987, 89). Questa posizione rivela una visione presentista della memoria collettiva e del rapporto che un gruppo intrattiene con il suo passato. Ciò sta a significare che, secondo Halbwachs, non è il passato che definisce la memoria collettiva di una comunità, esso non è la sua fonte principale. Al contrario, si potrebbe dire che sono i processi interni alla società a definire il passato: in altre parole, è la società stessa a selezionare, scartare e interpretare i suoi ricordi.

La teoria di Halbwachs, dunque, non presuppone una idea statica dei gruppi sociali. Anzi, la sua interpretazione lascia spazio al cambiamento e dunque all'adattamento della memoria collettiva alle esigenze del presente: «ci sono, in effetti, più memorie collettive» e «ogni memoria collettiva ha per supporto un gruppo limitato nello spazio e nel tempo» (*Ivi*, 92-93). La pluralità tipica delle memorie sociali e la coesistenza di più gruppi costituiscono in effetti due elementi centrali del pensiero di Halbwachs. Essi rappresentano la ragione principale della distinzione che l'autore opera fra memoria collettiva e storia: al contrario delle



“tante memorie”, infatti, «la storia è una, e si può dire che non c’è che una storia» (Ivi, 92).

L’unicità della storia, tuttavia, viene equilibrata dalla sua estensione. Al grande numero di memorie collettive, infatti, si oppone una storia che si serve della scrittura<sup>18</sup> per espandere i limiti fisiologici di una memoria viva, cognitiva e incorporata (Connerton 1999), e inglobare i ricordi ormai non più rilevanti per un gruppo. La sua ampiezza, tuttavia, comporta anche un certo grado di sintesi: la storia, infatti, «non ci rappresenterebbe il passato che in una forma sintetica, schematica, mentre la memoria della nostra vita ci presenterebbe un quadro molto più continuo e più denso» (Halbwachs 1987, 64-65).

Questo processo di sintesi e compressione del tempo avviene attraverso una necessaria selezione di ricordi, i quali vengono interpretati e classificati secondo un ordine e delle regole puramente arbitrarie. Tali criteri sono del tutto estranei al funzionamento della memoria collettiva e intervengono, nelle società “scritte”, quando essa non possiede più i mezzi per mantenere vivo un ricordo:

Il fatto è che in generale la storia non comincia che nel momento in cui la tradizione finisce, cioè nel momento in cui la memoria sociale si estingue o si sfalda. Finché un ricordo sopravvive, è inutile fissarlo per iscritto, o fissarlo comunque. Così, il bisogno di scrivere la storia di un periodo, di una società, o di un personaggio, si desta solo nel momento in cui questi sono ormai troppo sprofondati nel passato per poter sperare ancora per molto di trovare attorno a sé molti testimoni che ne conservino qualche ricordo (Ivi, 88).

---

<sup>18</sup> Come ha fatto notare J. Assmann (1997, 20), l’analisi di Halbwachs non tratta in modo sistematico il ruolo assunto dalla scrittura in quello che egli identifica come il passaggio dalla memoria collettiva alla storia. Eppure, a me sembra possibile affermare che sia presente *in nuce* – e in alcuni passi in modo esplicito –, nella sua teoria generale, l’idea secondo cui la scrittura abbia costituito il volano per lo sviluppo della storia nelle società orali.

In altre parole, secondo Halbwachs, al venir meno dei quadri sociali della memoria, indispensabili affinché un gruppo decodifichi il *suo* passato, interviene la storia con il suo quadro interpretativo. Portatrice di un ricordo non più vivo ma ricostruito, non più bisognoso di tramandare valori e norme etiche, la storia si fa, in questo modo, imparziale e oggettiva.

Da un lato, dunque, affinché un gruppo autodefinisca e costruisca la sua identità, intervengono i quadri sociali della memoria, decisivi nel tramandare modelli di comportamento e norme sociali, stabilite a partire da una particolare interpretazione di ricordi collettivi accuratamente selezionati: i quadri di Halbwachs delineano la memoria collettiva, che risulta in questo modo strettamente legata a un gruppo sociale. Dall'altro, la storia si serve dei suoi strumenti – la scrittura principalmente – per registrare in modo indistinto tracce del passato, indipendentemente dall'interesse collettivo. Essa, pertanto, non è legata ad alcun portatore – da intendere come individuo o come gruppo – e per questo motivo la sua interpretazione non subisce l'influenza di una comunità, dei suoi valori e delle sue norme etiche: ciò determina la sua oggettività.

La lezione di Maurice Halbwachs è stata accolta, a sessant'anni di distanza dai *cadres sociaux*, da Jan Assmann. L'egittologo tedesco, interessato ad ampliare la portata delle teorie sulla *mémoire collective*, ha esteso questa categoria definendola «memoria culturale», nel tentativo di definire il modo in cui la cultura di un popolo viene trasmessa attraverso i processi comunicativi. Come dichiarato dallo stesso autore, infatti, il suo studio ha come obiettivo l'analisi di quella «struttura connettiva» su cui si fonda il legame delle società e che si serve di strumenti quali il ricordo, l'identità e la perpetuazione culturale:

Essa lega l'uomo al suo prossimo creando [...] uno spazio comune di esperienze, di attese e di azioni, il quale conferisce fiducia e orientamento grazie alla sua forza legante e vincolante. [...] Ma la cultura lega anche lo ieri all'oggi, modellando e

mantenendo attuali le esperienze e i ricordi fondanti, e includendo le immagini e le storie di un altro tempo entro l'orizzonte sempre avanzante del presente, così da generare speranza e ricordo (J. Assmann 1997, XII).

Un *corpus* di regole, vincoli e valori comunemente accettato e rispettato, unito alla percezione di provenire da uno stesso passato, sono dunque gli ingredienti indispensabili che permettono a una società di costituire un «noi», separandolo dai tanti «loro», e di costruire un'identità strutturata, al contempo, su una dimensione normativa e temporale.

Così come sostiene Halbwachs, J. Assman afferma che la memoria culturale non sia da equiparare alla memoria intesa da un punto di vista cognitivo, né sia la mera somma delle memorie individuali di una comunità. La memoria culturale è piuttosto una delle componenti di un'entità che si trova al di fuori della psiche umana, ovvero quella *struttura connettiva* che costituisce il risultato di «condizioni quadro esterne, ossia sociali e culturali». Questa entità è composta da vari ambiti: essa comprende una «memoria mimetica», ovvero quella che concerne l'ambito delle azioni che impariamo copiando il prossimo; una «memoria delle cose», la quale proietta, negli oggetti che ci circondano, idee estetiche e di funzionalità; una «memoria comunicativa», che concerne il linguaggio e, dunque, la comunicazione. Quando ognuna di queste memorie oltrepassa il suo campo d'azione più specifico – la ripetizione di un gesto, il corretto uso di un oggetto o del linguaggio – e dunque aggiunge un significato al dato iniziale, essa si serve della «memoria culturale», la quale permette di conferire senso ai più disparati aspetti della vita sociale (*Ivi*, XV-XVII).

Il significato aggiunto dalla memoria culturale è quello che, secondo Jan Assman, consente agli individui di autodefinirsi in quanto membri di una determinata società, di un «noi» che si fonda su un senso di identità. Anche lo studioso tedesco, dunque, assegna alla memoria tale compito, separandola dalla storia: nell'analisi che compie del pensiero di Halbwachs, egli dichiara infatti di aderire alla teoria del

sociologo francese. J. Assmann, tuttavia, riconosce in quest'ultima una visione della storiografia troppo ancorata all'idea positivista di questa disciplina. Egli ammette, dunque, l'inattualità della netta distinzione fra storia e memoria e afferma come sia più opportuno «classificare la storiografia come un tipo particolare di memoria sociale». Eppure, nella stessa opera, l'egittologo affida a una nota una posizione che completa la sua teoria e pare contraddittoria:

In tal modo, però, va perduta una categoria importante: quella della neutralità della storiografia scientifica riguardo all'identità. Nonostante la dipendenza determinata dal periodo o dagli interessi, a partire da Erodoto esiste un modo di occuparsi del passato derivante dalla «curiosità teoretica» e dal mero impulso alla conoscenza, modo che si differenzia chiaramente dalle forme di riferimento al passato che definiamo come cultura del ricordo e che sono sempre in relazione con l'identità del gruppo che ricorda (*Ivi*, 18).

Come si evince dal testo appena citato, l'analisi di J. Assman non si distacca da un'idea di storia completamente scevra dall'influenza di condizionamenti e contesto sociale. Egli, certamente, non attribuisce ad essa un grado di oggettività assoluta o la pretesa di operare una qualsivoglia ricerca della verità storica. Al contempo, tuttavia, nel segno di una neutralità scientifica, disconosce la possibilità che la pratica storiografica possa essere mossa dalla ricerca o dalla definizione dell'identità di un gruppo sociale.

L'opposizione fra memoria e storia viene ribadita, qualche anno prima di J. Assmann, da Pierre Nora (1997), nell'introduzione alla sua opera monumentale sui *lieux de mémoire* francesi. Storico di formazione, Nora conosce bene i meccanismi della sua disciplina e in questo scritto ne ripercorre l'evoluzione, evidenziando il rapporto che la storiografia ha intrattenuto con la memoria.

Per prima cosa, Nora dimostra come la relazione fra questi due poli si sia rivelata mutevole nel corso del tempo: da un lato, egli descrive il modo in cui la storia, in passato, abbia rifiutato l'uso della memoria nel segno di un approccio scientifico di stampo positivista; dall'altro, ricorda l'impiego di memorie, un tempo considerate marginali, in opere storiografiche più recenti.

Nora, dunque, conferma ancora una volta l'opposizione fra memoria e storia, le quali, «loin d'être synonymes, nous prenons conscience que tout les oppose» (*Ivi*, 24). Inoltre, allontanandosi da Halbwachs e J. Assmann, l'autore inasprisce i termini del confronto. Nell'analisi dello storico francese, infatti, la memoria risulta avere perso la sua vera forza, quella *vis* primigenia grazie alla quale si fa custode e portatrice dell'identità di un gruppo: la sua funzione iniziale, infatti, è stata annichilita dalla storia.

È stato evidenziato come *Les lieux de mémoire*, in particolare l'introduzione all'opera, siano intrisi di un certo grado di nostalgia nei confronti di un passato caratterizzato da "veri" ambienti di memoria (Legg 2005). Pierre Nora, infatti, afferma che i *lieux* analizzati nella sua opera non siano portatori di una memoria, per così dire, autentica. Essi sono al contrario il prodotto di una forma alterata di essa, costruita sulla base di una conoscenza del passato nuova e figlia della storiografia.

La nostalgia di Nora, in definitiva, è rivolta a ciò che lui definisce *milieus de mémoire*, ovvero quei contesti antichi in cui le società fondavano il loro statuto su una memoria «vraie, sociale et intouchée, celle dont les sociétés dites primitives, ou archaïques, ont représenté le modèle et emporté le secret» (Nora 1997, 24). Si tratta, per Nora, di un tempo passato legato alla cultura contadina, scomparso a seguito dell'industrializzazione avvenuta nel XIX secolo. Questo cambiamento radicale nella società, secondo l'autore, avrebbe provocato una vera e propria "accelerazione della storia", ovvero – prendendo in prestito le sue parole – «un basculement de plus en plus rapide dans un passé définitivement mort, la perception globale de toute chose comme disparue» (*Ivi*, 23).

Secondo Nora, l'allontanamento dalla vita rurale e da un rapporto stretto con la comunità di appartenenza sono le conseguenze di un movimento inarrestabile verso la democratizzazione e la cultura globale e di massa. Questo processo avrebbe in qualche modo privato le società della propria memoria collettiva, colpendo in modo particolare quelle istituzioni che in passato garantirono la trasmissione delle ideologie e delle norme sociali:

Fin des sociétés-mémoires, comme toutes celles qui assuraient la conservation et la transmission des valeurs, église ou école, famille ou État. Fin des idéologies-mémoires, comme toutes celles qui assuraient le passage régulier du passé à l'avenir ou indiquaient, du passé, ce qu'il fallait retenir pour préparer l'avenir; qu'il agisse de la réaction, du progrès ou même de la révolution (*Ivi*, 23-24).

Non solo, la perdita della memoria registrata da Nora è avvenuta anche a seguito dell'imposizione di una visione storiografica del passato:

Bien plus: c'est le mode même de la perception historique qui, media aidant, s'est prodigieusement dilaté, substituant à une mémoire repliée sur l'héritage de sa propre intimité la pellicule éphémère de l'actualité (*Ivi*, 24).

Secondo quanto sostiene Nora, dunque, l'accelerazione della storia causata dalla globalizzazione e dalla cultura di massa ha provocato un vero e proprio annullamento della percezione del passato da parte della società, la quale si trova pertanto immersa in un eterno presente. Questa perdita fattuale della memoria sociale ha determinato l'imposizione della narrazione storiografica, divenuta in questo modo la sola fonte di conoscenza del passato per la società. Nora valuta questo passaggio come una vera e propria «rottura d'equilibrio», mediante la quale è avvenuta l'alterazione di un processo necessario alla trasmissione della cultura e della conoscenza del passato. L'emergere della storia a scapito della memoria

costituisce, secondo l'autore, un cambiamento sostanziale nella società, dovuto alla netta differenza fra queste due entità opposte, l'una fonte di vita, l'altra eminentemente artificiale. Nora, infatti, è molto esplicito nel definire memoria e storia. Da un lato,

La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants et à ce titre, elle est en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les utilisations et manipulations (*Ivi*, 24).

Dall'altro, invece,

Au cœur de l'histoire, travaille un criticisme destructeur de mémoire spontanée. La mémoire est toujours suspecte à l'histoire, dont la mission vraie est de la détruire et de la refouler. L'histoire est délégitimation du passé vécu (*Ivi*, 25).

Non solo, dunque, memoria e storia risultano opposte: il loro rapporto è caratterizzato da vero antagonismo. O, meglio, secondo la visione di Nora la storia possiede una forza distruttrice, attraverso la quale smonta e rimonta la memoria, ormai inerme, incasellandone i dati in classificazioni e interpretazioni critiche.

L'analisi di Nora suscita un ovvio interrogativo: perché i luoghi simbolo della francesità analizzati nella sua opera vengono definiti *lieux de mémoire* e non, piuttosto, *lieux d'histoire*? In che modo dei luoghi, nella contemporaneità dominata dalla narrazione storiografica, possono rievocare la memoria di un gruppo sociale?

Come già accennato, la memoria che pervade i *lieux* di Nora non è viva, non è quella «vera» memoria che abitava i *milieux* più sopra discussi. Essa è, piuttosto, il prodotto dell'interazione fra un'innata propensione alla memoria, superstite di un sentimento sociale passato, e il contesto dominato dalla storia. Per questo motivo Nora definisce i *lieux de mémoire* «mixtes, hybrides et mutants, intimement noués de

vie et de mort, de temps et d'éternité» (*Ivi*, 38). Pertanto, con un approccio affine alla funzione della storia, le società investono questi luoghi di senso nel tentativo di immortalare il tempo e cristallizzare in essi un significato, costruendo simboli essenzializzati del proprio passato, vettori della propria identità. Parallelamente, pur tendendo all'immutabilità, i *lieux* si modificano alla stregua della memoria sociale: essi si adattano al presente, modellano il loro messaggio in modo imprevedibile, attingendo informazioni da quel bacino di dati offerto dalla storia. In definitiva, i *lieux de mémoire* costituiscono un'ancora di salvezza per le società che, immerse nella narrazione storiografica, sono state private della loro memoria e per questo stesso motivo la rievocano in una forma sempre nuova e costruita.

Il binomio oppositivo descritto da Halbwachs e J. Assmann, dunque, è confermato dalla posizione di Nora, il quale, inoltre, nella sua opera definisce le modalità di interazione fra memoria e storia mediante la descrizione dei *lieux de mémoire*. Ciononostante, il registro impiegato nella descrizione di queste due entità, pervaso, come già accennato, da un sentimento nostalgico causato dalla perdita della "vera memoria", lascia intendere come Nora assegni a quest'ultima un ruolo maggiormente significativo per il funzionamento della società, senza dubbio legato alle sue funzioni passate, ormai perdute nella contemporaneità.

Alla netta distinzione fra memoria e storia, Aleida Assmann propone una visione diversa, più moderata, in cui l'antagonismo lascia il posto a un sistema più dialogico. Nella visione di A. Assman, memoria e storia costituiscono «due diverse modalità del ricordo che non devono necessariamente escludersi a vicenda, né costituire una vicendevole minaccia» (2002, 149).

L'autrice illustra questa teoria attraverso una digressione psicoanalitica in cui descrive, a grandi linee, la memoria individuale. Con una similitudine, A. Assmann identifica la memoria con ciò che lei chiama *memoria funzionale* e la storia con la *memoria-archivio*, equiparando questi due ambiti ai livelli psicoanalitici della memoria individuale: da un lato, un livello «vigile», dove risiedono i ricordi «usati



in una precisa organizzazione semantica», utili all'«autointerpretazione e all'autodefinizione dell'individuo», costitutivi della «conoscenza che il singolo individuo ha di se stesso, come egli si valuta e come elabora le sue esperienze» (*Ivi*, 150). Dall'altro, un livello, per così dire, secondario, poiché non immediatamente funzionale, ovvero un fondo di ricordi eterogeneo che consente il recupero di tracce del passato, affinché queste ultime possano costituire nuovi nessi con la memoria vigile e modificarla. Questi due livelli operano in un rapporto di interdipendenza in quanto i loro confini sono porosi e, pertanto, si influenzano a vicenda.

La memoria funzionale, riferisce A. Assmann, ha lo scopo di «legittimare» e «differenziare»; la memoria-archivio, slegata da esigenze politiche, serve da «deposito per la memoria funzionale a venire», è la «risorsa fondamentale per il rinnovamento della cultura ed una delle condizioni della possibilità di cambiamenti culturali». Essa, inoltre, svolge la funzione di «correttivo della memoria culturale vigente» (*Ivi*, 156).

Per concludere, anche la proposta di A. Assmann sembra ricalcare i passi degli autori presi in esame più sopra. Appare infatti possibile affermare che l'autrice, pur nel tentativo di distendere l'opposizione fra storia e memoria, attribuisca loro due ruoli nettamente opposti: da un lato una memoria limitata ma mutevole, politica, attiva ed essenzialmente legata ai processi di autodefinizione delle società; dall'altro, una storia estremamente estesa, a-politica – imparziale, dunque? – ma sempre autorevole, in grado di correggere la memoria. Lo schema di A. Assmann, dunque, da una parte consente di comprendere la natura dinamica della memoria, la quale viene inserita in un processo di continuo adattamento al presente, affinché risulti ad esso funzionale; dall'altra, individua un bacino di informazioni, un archivio, dal quale la memoria attinge per correggersi di volta in volta.

A me sembra che tale proposta di presenti dei limiti. Questi sono legati al modo in cui la memoria-archivio viene descritta ed escludono almeno due possibili scenari. La memoria-archivio, infatti, viene equiparata alla storia intesa come pratica storiografica e considerata dunque neutrale nella sua portata identitaria. Ciò

viene esplicitato dall'autrice quando dichiara di voler superare l'opposizione proposta da autori come Halbwachs e Nora, e confermato da un passo significativo:

Archivi, musei, biblioteche e mausolei fanno parte di questo processo allo stesso modo che università e istituti di ricerca. Queste istituzioni si oppongono all'involontario allontanamento dal passato nella memoria quotidiana, altrettanto che al cosciente dissolversi della memoria funzionale. Esse sono detentrici del privilegio peculiare di non essere sottoposte a immediate esigenze di utilizzazione sociale. [...] La distanza, che è costitutiva di questi ambiti, impedisce di norma il movimento identificatorio e, proprio grazie ad essa, la memoria-archivio riveste tanta importanza per la società (*Ivi*, 157).

I processi che tale descrizione esclude sono due: da un lato, non si contempla la possibilità che la memoria-funzionale si auto-corregga, per così dire, mediante l'adozione di informazioni derivate da *altre* memorie-funzionali e non esclusivamente per mezzo del suo rapporto con la memoria-archivio; dall'altro, non si riconosce l'eventualità che la memoria-archivio sia veicolo e strumento di costruzioni identitarie. Quest'ultimo scenario è, in effetti, quello che intendo sviluppare nelle prossime pagine. In esso risiede la possibilità che l'agire della storia non si distacchi da quello della memoria e che, al pari di essa, sia strettamente legato a processi di creazione e definizione identitaria. Ciò che intendo affermare, infatti, è che anche la storia, se intesa come pratica eminentemente sociale, sia portatrice di una visione parziale del passato, determinata da interessi e obiettivi di ordine per lo più politico.

## 2. *Storia o memoria?*

La posizione che intendo sostenere, di concerto con A. Assman, rifiuta l'opposizione netta su cui si fondano gli studi precedentemente illustrati. Di fronte un assoluto antagonismo fra storia e memoria, ho l'impressione che sia più opportuno avanzare l'idea secondo cui il confine fra di esse sia sfumato e poroso. Pertanto, ritengo che le caratteristiche sostanzialmente differenti di queste due modalità di ricostruire il passato non escludano la possibilità che il modo di operare dell'una influenzi l'altra, e viceversa.

In questo modo non intendo disconoscere che memoria e storia costituiscano modi essenzialmente diversi di ricordare: ciò è evidente se si considera, in modo particolare, l'impiego della scrittura come pratica esclusiva della storia. L'elemento che ritengo necessario prendere in esame è, piuttosto, la presunta tensione verso il dato oggettivo di quest'ultima: caratteristica definibile, a mio avviso, come una mera illusione. Intendo sostenere, infatti, che la «neutralità della storiografia scientifica riguardo all'identità» di cui parla J. Assmann (1997, 18), più che un tratto proprio nella disciplina, rappresenti uno strumento retorico di cui essa stessa si serve al fine di autolegittimarsi.

Questa posizione è sostenibile, a mio avviso, a prescindere dal contesto socio-politico che si opta di prendere in esame. Come ho tentato di descrivere nel capitolo precedente, infatti, fenomeni di uso della storia si verificano tanto nella Germania post-nazista quanto nel Buganda precoloniale<sup>19</sup>. L'analisi di un contesto come quello ganda, tuttavia, offre la possibilità di osservare il modo in cui l'introduzione della scrittura e l'avvio della pratica storiografica abbia influenzato la percezione sociale del passato e, per questo motivo, si presta ad essere decisivo nell'analisi di tali argomenti. Questo avvenimento, infatti, ha inciso non tanto nei termini di una

---

<sup>19</sup> Per un'analisi più approfondita che proponga ulteriori fenomeni di uso della storia, cfr. Iuso (2019).

conoscenza scientifica più autorevole del passato, quanto nell'opportunità, offerta dalla storia, di delineare dei precisi costrutti sociali di riferimento per i Baganda, in merito al loro passato o alla loro identità, decretandone di fatto l'ufficialità.

Pur attingendo dalle importanti intuizioni di Halwachs, Jan e Aleida Assmann e Pierre Nora, le prossime pagine tenteranno di offrire l'analisi di un *case study* che ritengo superi l'opposizione storia/memoria nei termini in cui è stata descritta più sopra. La descrizione che si intende fornire di entrambi questi fenomeni è, in effetti, eminentemente presentista e costruttivista e si fonda innanzitutto su un'idea debole delle categorie di tradizione (Hobsbawm-Ranger 1983), passato (Lowenthal 1985), identità (Remotti 1996) ed etnia (Amselle-M'Bokolo 1985). Per l'appunto, ritengo che Ugo Fabietti e Vincenzo Matera esprimano con chiarezza il nodo centrale della questione:

Come i luoghi e gli oggetti, gli eventi della memoria sono figure del ricordo, punti di riferimento fissi per la memoria attraverso i quali il presente si richiama al tempo passato: hanno, in tal senso, un valore fondante in quanto legittimano l'identità presente di una collettività rievocandone la storia condensata in una figura del ricordo. Figure del ricordo, dunque, sono simboli, rappresentazioni culturali in cui la realtà di un accadimento svolge un ruolo marginale, poiché ciò che è importante è appunto l'efficacia simbolica, la capacità di evocazione e di coesione che possiede un evento della memoria. In questo senso si può affermare che le figure del ricordo sono delle finzioni: non sono finte o false, ma sono costruite (Fabietti-Matera 1999, 92).

Come esprimono efficacemente gli autori, la memoria collettiva<sup>20</sup> è, per definizione, una costruzione. Essa è determinata da un processo di selezione di ricordi comuni, i quali risultano, per una determinata comunità, funzionali al

---

<sup>20</sup> Userò d'ora in avanti la definizione "memoria collettiva", e non "memoria culturale" o "memoria-funzionale", poiché ritengo che l'aggettivo impiegato da Halwachs – "collettiva", appunto – ne esprima in modo più efficace la dimensione comunitaria e al tempo stesso sociale.

presente. Questi ricordi, infatti, sono in grado di evocare simbolicamente dei significati che permettono di interpretare in modo corretto il passato e destreggiarsi nella complessità del presente. Selezionare, tuttavia, non comporta scelte unicamente inclusive: scegliere qualcosa determina sempre l'esclusione di qualcos'altro. La «selezione sociale del ricordo» (*Ivi*, 10) di cui parlano gli autori, infatti, dialoga contemporaneamente con il processo che costruisce la memoria e con quello che determina l'oblio.

La costruzione della memoria collettiva, dunque, si può declinare sia nel segno di una continuità col passato, sia come il tentativo di una sua cancellazione. Questi due modi di operare rappresentano chiaramente solo le scelte più estreme: esse sono i due poli di un *continuum* all'interno del quale ogni società posiziona la sua strategia mnestica. Ogni strategia sarà composta da un certo numero di scelte conservative o rinunce rispetto a determinati ricordi del passato. La maggioranza delle prime determinerà il «rispetto della tradizione, spingendosi fino all'esaltazione, alla celebrazione e alla commemorazione del passato»; il prevalere delle seconde, invece, conferirà più rilevanza al presente rispetto al passato, «attraverso una rottura radicale con esso, quindi accogliendo l'innovazione, spingendosi fino alla cancellazione, all'oblio, al divieto del ricordo» (*Ivi*, 17).

Altro tratto della memoria collettiva, già evidenziato chiaramente da Halbwachs, è il suo carattere plurale. Questa pluralità si declina tanto all'interno di una comunità quanto al suo esterno. Dunque, ogni società avrà *almeno* una sua memoria collettiva, attraverso cui si plasmerà l'interpretazione del suo passato, differenziandosi dalle altre società. Tuttavia, stabilito che ogni individuo può esprimere una lettura soggettiva dei ricordi comuni, ciò determinerà l'esistenza, all'interno di uno stesso gruppo, di più memorie, tra le quali potrà formarsi consenso o disaccordo, alleanze o conflitti.

Tale interpretazione è essenzialmente presentista, vale a dire che stabilisce il primato del tempo vissuto sul passato, nonché l'idea che quest'ultimo possa essere

conosciuto solo mediante l'uso di costrutti logici<sup>21</sup>, di per sé soggettivi. Nietzsche, da parte sua, la definirebbe «prospettivista». È noto, in effetti, lo studio che il filosofo tedesco dedicò alla storia nella seconda delle *Considerazioni Inattuali*, dove indica le modalità secondo cui questa disciplina inibisce l'energia vitale e creativa dell'uomo (Nietzsche 1972). In questa sede, tuttavia, ritengo più opportuno citare la celebre critica mossa al positivismo:

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: 'ci sono solo fatti', direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto 'in sé'; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. 'Tutto è soggettivo', dite voi; ma già questa è un'interpretazione, il 'soggetto' non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi.

In quanto la parola 'conoscenza' abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. 'Prospettivismo'.

Sono i nostri bisogni, *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti (*Ivi*, 299-300).

La forza di questo passo chiarisce la posizione che intendo sostenere riguardo alla storia, la quale si fonda sul presupposto che l'analisi di qualsiasi fenomeno non possa, in alcun modo, ambire a una conoscenza del reale scevra da ogni condizionamento del presente. In altre parole, ritengo che per ogni ricostruzione storica, anche la più accurata nel metodo, occorra sempre considerare la prospettiva

---

<sup>21</sup> Carlo Ginzburg si è occupato del metodo scientifico impiegato dalla storiografia per studiare il passato e, in particolare, del ruolo assunto dalle tracce. Cfr. Ginzburg (1986), in particolare il capitolo "Spie", e (2006).

dell'autore, i suoi interessi e obiettivi, ogni possibile condizionamento che possa influenzarne l'interpretazione.

Quanto detto induce a considerare l'idea secondo cui è impossibile parlare di *storia* e che sia più opportuno, invece, declinare questa parola al plurale: *storie*. Anche all'interno di una stessa comunità, infatti, possono esistere più storie, dunque più interpretazioni del passato. Ciò significa, dunque, che «non esiste una Storia che include tutte le altre, ma differenti attribuzioni di senso agli eventi, che producono racconti differenti» (Fabietti-Matera 1999, 94). Pertanto, così come la memoria, anche la storia ha un carattere plurale, determinato dalla prospettiva presentista che caratterizza tanto questa disciplina quanto tutte le scienze sociali.

A questo punto, bisogna chiedersi se la pluralità delle prospettive, a partire dalle quali nascono le storie, non sia in qualche misura condizionata da un interesse, per così dire, identitario. Ciò che intendo proporre, infatti, è un livellamento degli obiettivi di storia e memoria. Infatti, al contrario di Halbwachs, J. Assmann o Nora, credo sia opportuno riconoscere anche nell'agire della storia una qualche tensione identitaria, che si serve dei mezzi tipici di questa disciplina – la scrittura, in modo particolare – per fissare una prospettiva e, in qualche modo, canonizzarla per determinati fini. Con queste parole non intendo sostenere che la pratica storiografica sia in genere mossa da questi obiettivi, ma che ogni prodotto di questa disciplina ne sia in qualche misura condizionato. Ritengo, pertanto, che questo condizionamento non si espliciti necessariamente nei presupposti di un lavoro storiografico: è infatti possibile, e forse più frequente, che la sua influenza si declini sotto forma di un effetto collaterale, una tensione sottesa.

Più avanti tenterò di descrivere le modalità attraverso cui la storia trasmette questa tensione e, soprattutto, quali sono state le condizioni politiche che, nel Buganda, hanno concesso a questa disciplina di vincere il confronto con la memoria precoloniale. Proprio la trasmissione della conoscenza, infatti, risulta un momento decisivo nel confronto fra storia e memoria. Nel passaggio delle informazioni da una generazione a un'altra appaiono decisivi gli strumenti mediante i quali i ricordi

vengono conservati o scartati. Questa è la fase in cui ritengo più opportuno operare un confronto fra storia e memoria, in quanto è nella trasmissione che si esplicano le differenze più rilevanti.

Joël Candau afferma che, quando si parla di memoria collettiva, ci si riferisce a «una rappresentazione, una forma di metamemoria, cioè un enunciato che i membri di un gruppo producono a proposito di una presupposta memoria comune a tutti i membri di quel gruppo» (Candau 2002, 28). Non esiste, dunque, un dato tangibile sul quale una società fonda questo legame presupposto. Infatti, il carattere sociale della memoria collettiva si fonda sulle facoltà mnestiche comuni a tutti gli individui, ed è pertanto un fenomeno immateriale, un sistema di credenze più o meno condivise e profondamente dinamico, poiché soggetto ai cambiamenti storici e sociali. L'altra faccia della medaglia di questa dinamicità è il carattere effimero della memoria. Quest'ultima, infatti, corre il rischio di perdersi se non viene sottoposta a un continuo processo di rinnovamento.

Al contrario, la storia, intesa come pratica storiografica, fonda la sua forza e la sua efficacia sulla materialità dei suoi prodotti. La sua nascita si deve alla scrittura, dunque a una tecnica capace di incidere, fissare una prospettiva sul passato. Ciò non significa che la storia, al contrario della memoria, faccia della staticità la sua caratteristica fondamentale. Anzi, la circolazione dei prodotti di questa disciplina consente, in condizioni pacifiche, una messa in discussione, una critica e possibilmente un superamento di essi. Al contempo, tuttavia, la possibilità di fissare un ricordo secondo una determinata prospettiva può risultare vincente nei momenti di crisi e rappresentare un'ancora di salvezza nel mare dell'oblio.

La materialità della storia, inoltre, non si declina solamente nelle sue forme scritte. Lasciando da parte gli strumenti digitali, la storia viene "scritta" anche mediante l'istituzione di luoghi, monumenti o commemorazioni. Attraverso l'impiego di tutti questi strumenti concreti, la storia esprime la sua efficacia, ovvero quella forza capace di stabilizzare un'interpretazione del passato. Potremmo dunque affermare, con Candau, che «in modo generale, ogni traccia che ha per



vocazione di “fissare” il passato (luoghi, scritti, commemorazioni, monumenti, ecc.) contribuisce al mantenimento e alla trasmissione del ricordo di dati fattuali». Ciò conduce, in certa misura, alla formalizzazione del passato, alla sua istituzionalizzazione, dunque a quei processi che ne limitano l’interpretazione (Candau 2002, 146).

Le caratteristiche della storia appena descritte appaiono, a mio avviso, determinanti nel confronto con la memoria. La possibilità di fissare un’interpretazione del passato, operazione concessa dalla scrittura o dagli altri strumenti attraverso i quali la storia viene in qualche misura istituzionalizzata, consente di affermarne solo una prospettiva parziale.

Questa stessa prospettiva costituisce il volano di un’idea ben precisa a proposito di una comunità o una nazione. Si pensi, ad esempio, al ruolo giocato dalla stampa nel processo di “immaginazione” delle nazioni europee (Anderson 1983). Le comunità immaginate di cui parla Anderson sono, in effetti, costrutti che si fondano sull’idea di condivisione di determinate condizioni sociali nel presente, originate da un passato comune, costitutivo di una presunta identità.

In questi termini, dunque, non ritengo sostenibile l’opposizione fra storia e memoria fondata sulla tensione scientifica – seppur presunta – della prima e sulla portata identitaria della seconda. A mio avviso, appare invece più plausibile mettere in luce gli impulsi identitari esercitati dalla storia sulle società e operare il confronto con la memoria sul piano dell’efficacia nell’ambito della costruzione delle memorie collettive.

Quanto detto non implica solamente un appianamento delle differenze fra storia e memoria sul piano della loro portata identitaria. Dal superamento della loro netta opposizione, infatti, deriva anche un trasferimento di funzioni dalla storia alla memoria. Secondo la prospettiva di Pierre Nora, nella società contemporanea francese, la storia domina la memoria collettiva, la quale non si fonda più su un sapere tramandato oralmente e mediante la partecipazione alla vita sociale della comunità, bensì sulla conoscenza delle narrazioni fornite dalla storiografia. Da ciò

deriva una sostanziale omogeneizzazione della memoria, determinata da ciò che Jan Assmann definisce «canonizzazione» del ricordo e fondata sulla «coerenza testuale» (1997, 65-66). Vale a dire che il punto di partenza per una nuova interpretazione storica del passato risiede inevitabilmente in quel *corpus* canonico che chiamiamo memoria collettiva.

Se quanto appena affermato è certamente valido per la società francese descritta da Pierre Nora, a me pare opportuno considerare la possibilità che lo stesso schema sia applicabile, in certa misura, alle società orali. Il *case study* del Buganda precoloniale, infatti, dimostra come anche una società priva di scrittura, per la quale è dunque sconosciuta la storiografia nella sua forma accademica, eserciti una certa canonizzazione del ricordo. Secondo l'interpretazione fornita nel capitolo precedente, i *masiro* svolgevano in epoca precoloniale una funzione sostanzialmente storiografica per la società ganda, rappresentando dei veri e propri centri in cui il passato veniva raccontato da una particolare prospettiva. Con ciò non intendo affermare che la forza "canonizzante" delle società orali sia paragonabile a quella delle società propriamente storiografiche. Eppure, ritengo possibile affermare che una certa istituzionalizzazione del passato sia esistita nel regno del Buganda e che questo fenomeno avvenisse anche mediante le attività svolte presso i *masiro*.

Aleida Assmann riconosce la centralità di determinate «politiche mirate» nel processo di costituzione di una memoria collettiva. L'autrice, infatti, distingue il meccanismo del ricordo individuale da quello del ricordo sociale e afferma che, se nel primo la memoria si autodetermina seguendo le leggi della psicologia, servendosi delle funzioni biologiche dell'uomo, al contrario, «a livello collettivo ed istituzionale questo processo viene pilotato da una precisa politica del ricordo, o, più precisamente, da una precisa politica dell'oblio» (A. Assmann 2002, 15). Queste strategie, secondo A. Assmann, devono necessariamente fondarsi su particolari «mediatori» (*Ivi*, 20-21), che lei individua tanto nei supporti per la scrittura quanto nei monumenti e nei luoghi simbolo di determinati eventi del passato. I mediatori

di cui parla l'autrice sono, dunque, dei supporti di varia natura che agevolano la conservazione della memoria collettiva e che, per lo stesso motivo, la condizionano.

Riconoscendo nei *masiro* precoloniali il ruolo di mediatori per la conservazione della memoria collettiva, ritengo possibile affermare che le politiche del ricordo del Buganda venissero determinate proprio dagli amministratori di questi luoghi. Questi soggetti addetti alla costruzione del passato rappresentarono, a mio avviso, gli storiografi orali del Buganda precoloniale.

Quanto detto finora è funzionale al raggiungimento dell'obiettivo principale di questo capitolo, ovvero la descrizione di un rapporto fra storia e memoria che superi la loro contrapposizione fondata sull'interesse identitario espresso dalle pratiche di costruzione del passato. Inoltre, l'analisi appena compiuta consente di riconoscere una certa somiglianza nel modo di agire di storia e memoria, in particolare nei processi di canonizzazione del passato.

Pertanto, stabilito che la storia agisce anche nei processi immaginativi delle identità sociali e che essa "scrive" il passato attraverso i luoghi, mi sembra opportuno tornare nuovamente alla categoria "luogo di memoria". Ciò che resta da stabilire, infatti, è se i *masiro* siano dei *lieux de mémoire*, cioè se questi luoghi rispettino la definizione di Pierre Nora o se, piuttosto, siano dei *lieux*, per così dire, *d'histoire*. Non si tratta, a mio avviso, di una mera distinzione terminologica ma, piuttosto, del tentativo di comprendere più a fondo la differenza fra i *masiro* precoloniali e le Tombe di Kasubi, non solo nella loro forma architettonica ma anche nel ruolo che ricoprono per la società ganda.

Nel capitolo precedente ho sostenuto che presso i *masiro*, in epoca precoloniale, la storia veniva letteralmente praticata. In altre parole, ho riconosciuto una valenza storiografica alle pratiche che questi luoghi ospitavano, dunque alle rappresentazioni e alle narrazioni del passato. Tuttavia, in quell'occasione, ho impiegato la parola "storia" senza esaminarla a fondo né raffrontarla con la memoria, insieme alla quale costituisce un binomio, se non oppositivo, quantomeno inscindibile. Al contempo, l'abuso del concetto di *lieux de mémoire*, che ha goduto di

grande successo negli studi sul patrimonio culturale a seguito della pubblicazione dell'opera di Nora, ha spesso determinato la trasformazione di questa categoria in etichetta, privandola dei suoi presupposti teorici. Nel senso comune, infatti, "luogo di memoria" diviene spesso sinonimo di "sito culturale" o "archeologico", ovvero di ogni luogo comunemente riconosciuto come parte del patrimonio culturale e, dunque, in qualche misura, della memoria collettiva di una comunità.

In realtà, la categoria *lieu de mémoire*, come è stato evidenziato in precedenza, si poggia su presupposti teorici ben precisi. Le memorie incarnate da questi luoghi, infatti, secondo Nora rappresentano nient'altro che i resti di un'attitudine tipicamente sociale, ovvero quel processo costitutivo di una memoria collettiva proprio di un utopico tempo passato – di un *milieu de mémoire*, secondo la definizione dell'autore –, che oggi risulta inevitabilmente condizionato dalla storia. Da ciò deriva che i *lieux de mémoire* esprimono certamente un'identità comune, tuttavia, questa identità risulta necessariamente costruita sulla base di interpretazioni storiografiche. Queste prospettive, inoltre, a detta dell'autore, risultano incapaci di restituire quella forza vitale e identitaria tipica di una memoria indipendente da esse.

Stabiliti i presupposti teorici dei *lieux de mémoire*, sembra possibile affermare che questi luoghi, definiti «ibridi» da Pierre Nora, possano esistere esclusivamente entro un contesto in cui storia e memoria convivono. Non solo: questi luoghi nascono laddove la narrazione storiografica domina la percezione del passato comune e condiziona in modo sostanziale la memoria collettiva di una società. Sulla base di queste premesse, propongo di far rientrare le Tombe di Kasubi nella categoria dei *lieux de mémoire*, al contrario dei *masiro* di epoca precoloniale che, come descritto nel capitolo precedente, rappresentano piuttosto, ai nostri giorni, dei *lieux d'oubli*, luoghi dell'oblio.

È stato inoltre evidenziato il modo in cui gli eventi storici del Buganda hanno determinato un cambiamento nel ruolo e nella percezione dei *masiro*, dall'epoca

precoloniale a quella coloniale e successiva. Per questo motivo ritengo opportuno differenziare i due momenti e assegnare ai *masiro* precoloniali una categoria diversa.

Ho già illustrato le ragioni per cui ritengo necessario superare la netta opposizione storia/memoria fondata sul grado di spinta identitaria, per così dire, da esse fornita: a mio avviso, tanto la storia quanto la memoria collettiva forniscono una prospettiva parziale e mai oggettiva sul passato. Con ciò intendo affermare che anche presso le società orali, come quella del Buganda precoloniale, vi fossero degli “addetti” alla costruzione e alla conservazione della memoria. Questi soggetti, al pari degli storiografi contemporanei, condizionavano la percezione del passato comune mediante un certo grado di istituzionalizzazione del ricordo. In altre parole, il contesto in cui essi agivano non era, a mio avviso, equiparabile agli utopici *milieux de mémoire* di Pierre Nora, bensì un ambiente di conflitti, in cui un certo numero di costruzioni del passato coesistevano e si confrontavano.

Nel capitolo precedente, infatti, ho descritto il modo in cui i *masiro* costruivano e usavano la storia per scopi politici, esprimendo ed affermando la prospettiva di un unico clan sul passato comune del Buganda. Ritengo pertanto possibile affermare che ogni *masiro* tramandasse, mediante le narrazioni del passato, la costruzione di un “noi” parziale, limitato alla visione di un particolare gruppo di discendenza. Da ciò deriva che, in linea con le teorie sulla memoria più sopra illustrate, nel regime di oralità proprio dell’epoca precoloniale ganda, la percezione del passato fosse estremamente plurale e frammentata.

Anche i *masiro* precoloniali, pertanto, presentavano un carattere ibrido se osservati dalla prospettiva di Pierre Nora. Al ruolo centrale esercitato nel processo di conservazione della memoria collettiva, questi luoghi affiancavano una tensione istituzionalizzante, pari per tipologia – anche se non per grado – a quella esercitata dalla storia. Pertanto, ritengo che anche questi luoghi antichi possano essere considerati dei *lieux de mémoire*. Tuttavia, a me sembra opportuno differenziali dalle Tombe di Kasubi. Infatti, se dalle narrazioni dei *masiro* precoloniali discendevano varie prospettive sul passato, probabilmente anche contrastanti, le Tombe di Kasubi

incarnano una prospettiva unificante e, in certa misura, nazionalista. Per questo motivo, chiamerò i *masiro* precoloniali *lieux de mémoires*, luoghi di memorie.

Tombe di Kasubi	<i>Masiro</i> nella contemporaneità	<i>Masiro</i> in epoca precoloniale
<i>Lieu de mémoire</i>	<i>Lieu d'oubli</i>	<i>Lieux de mémoires</i>

Aver definito le diverse categorie dei *masiro* prendendo in prestito la definizione di Pierre Nora ha permesso di comprendere in che misura questi luoghi costituiscono un tramite per la conoscenza del passato nel regno del Buganda. Nei prossimi capitoli, l'interesse maggiore sarà rivolto nei confronti delle Tombe di Kasubi e di altri beni culturali "contemporanei", dunque a quei processi di costruzione e cancellazione della memoria collettiva messe in atto oggi dalle istituzioni del Buganda. In tal modo, sarà possibile prendere in analisi le modalità secondo cui la memoria precoloniale è stata in qualche misura accantonata per far spazio alla costruzione di una nuova identità nazionale ganda.

Come sottolineano Fabietti e Matera:

Vi sono poi dei luoghi che fungono letteralmente da luoghi di costruzione della memoria, nel senso che al loro interno un potere politico può decidere di produrre una rappresentazione pubblica della identità. La costruzione della memoria può venire a coincidere, in questo caso, con una manipolazione di oggetti, eventi e rappresentazioni mediante la quale si tenta di produrre un'identità che risulta essere "ufficiale" e che, come tale, chiede di essere ufficialmente accettata. Di tali luoghi sono esempi sempre più frequenti i musei, soprattutto i musei di paesi sorti in epoca post-coloniale (Fabietti-Matera 1999, 37).

Ritengo che le Tombe di Kasubi siano uno di questi luoghi e costituiscano l'oggettivazione esemplare delle politiche della memoria messe in atto dal regno del Buganda. Esse esprimono palesemente il carattere "ibrido" assegnato da Pierre Nora ai *lieux de mémoire*, poiché combinano, nella loro forma, i cambiamenti derivati dall'introduzione della scrittura – e della storiografia – e il simbolo della società ganda contemporanea. In altre parole, al pari di altri beni culturali – che più avanti verranno presi in esame – le Tombe di Kasubi mettono in scena un'autenticità fondata su una nuova costruzione identitaria postcoloniale. Attraverso la loro stessa forma architettonica, infatti, esse incarnano, al contempo, l'attaccamento a un immaginario del passato orgogliosamente difeso dalla società dei Baganda e una parziale perdita della memoria precoloniale. Quest'ultimo fenomeno, come tenterò di descrivere nelle prossime pagine, si manifesta, in modo particolare, nell'ambito della conoscenza degli eventi passati e delle tecniche di costruzione e restauro.

### III. «*The bazungu made our history*»

Il titolo scelto per questo capitolo è estratto da un'intervista condotta presso le Tombe di Kasubi. Pronunciata da una giovane ganda, nipote della discendente di una delle mogli del *kabaka* Muteesa I, «*The bazungu*<sup>22</sup> made our history» esemplifica la percezione che molti Baganda hanno oggi del proprio passato. «They are the ones who discovered Africa», e ancora, «the ones who brought meanings to our continent»: sono frasi che chiariscono non solo quanto il colonialismo sia stato un fenomeno centrale nella storia africana in genere, ma anche quanto il giudizio su quel periodo sia, da parte di alcuni Baganda, decisamente positivo. Inoltre, queste parole lasciano trasparire la presenza di un'idea "emica" secondo cui la storia – «fatta» dai *bazungu* – sia stata in qualche modo scarsamente rilevante prima del loro arrivo, tanto da risultare quasi mai ricordata, né nelle conversazioni informali, né negli eventi ufficiali. Durante la ricerca sul campo su cui si basa questo lavoro, infatti, ho avuto modo di riscontrare questo indirizzo in più occasioni. Per questo motivo ritengo utile proporre un altro esempio, al fine di evidenziare quanto la storia "scritta" ricopra un ruolo di primaria importanza nelle auto-narrazioni del Buganda.

Fra i principali siti turistici promossi dal regno, la residenza ufficiale del *kabaka* assume un valore rilevante: l'edificio è un simbolo della regalità e, insieme al palazzo del parlamento, rappresenta i vertici istituzionali del regno. La visita guidata fornisce informazioni generali sul Buganda e ne ripercorre la storia senza tuttavia menzionare gli eventi di epoca precoloniale. Le parole di una guida impiegata presso questo sito risultano in questo senso significative, poiché

---

<sup>22</sup> La parola "*bazungu*", al singolare "*muzungu*", nella maggior parte delle lingue bantu dell'Africa orientale, significa indistintamente "i bianchi". Sembra tragga origine dal verbo swahili che denota l'atto del vagare e pare sia stata usata per indicare i primi esploratori europei – appunto, i *bazungu* – che trovavano difficoltoso orientarsi nelle foreste di questa area geografica.



chiariscono il ruolo secondario ricoperto dalla storia più antica nelle narrazioni ufficiali del regno:

Our history starts from Muteesa I. A lot of people say out different things about the previous period, so we cannot tell you that history because we are not so sure about. The history that was written, the history that was captured, is from Muteesa I and go to the current king. [...] The custodians of the *masiro* say out different things, so we cannot give you that information. We want to give you the real information.

Le informazioni «reali» sul passato del Buganda sono dunque rappresentate dai documenti scritti e questi ultimi vengono proposti come l'unica fonte di conoscenza della storia. Il resto è eliminato o quantomeno declassato a dato incerto, poiché plurale e non uniforme. Solo la scrittura consente di fissare *una* storia, solo la stabilizzazione di un racconto può rappresentare la versione ufficiale del passato.

Con il capitolo precedente ho tentato di illustrare i motivi per cui ritengo impossibile accettare la dicotomia storia/memoria e ho sostenuto la necessità di superare l'idea secondo cui la storia costituisca un mezzo per una conoscenza imparziale del passato e la memoria un'interpretazione, per così dire, identitaria del esso. Piuttosto, ritengo più appropriato affermare che il modo di funzionare di questi due fenomeni, seppur differente per natura, appaia simile rispetto al tentativo di fornire *una* versione del passato costruita sulle necessità e la coscienza del presente. L'obiettivo principale di questo capitolo, infatti, consiste nel tentativo di evidenziare il modo in cui la storia "scritta" abbia favorito la creazione di una versione canonica del passato ganda e assunto un ruolo nodale nella costruzione di una memoria collettiva, privata delle conoscenze precoloniali.

Ritengo che l'adozione della scrittura abbia costituito un evento fondamentale per l'avvio di questi processi e che fra i motivi di tale centralità vi sia il suo stretto legame con la diffusione delle nuove confessioni: musulmana, anglicana e cattolica. Nel corso del capitolo, infatti, si cercherà di evidenziare in modo particolare il ruolo ricoperto dalle religioni cristiane nell'avvio di una tradizione scritta in quest'area,

avvenuta mediante la gestione delle prime forme di istruzione scolastica di ispirazione europea. A tal fine, si tenterà di mettere in luce i risvolti politici e sociali che il ruolo attivo delle religioni cristiane hanno favorito a partire dalla fine del XIX secolo.

La religione, tuttavia, non fu l'unico campo di applicazione della scrittura. Nella prima metà del XX secolo, infatti, il Buganda fu attraversato da un importante interesse verso la storiografia, dal quale scaturirono numerosi lavori di indagine sul passato del regno. Fra le opere pubblicate in questo periodo, un ruolo fondamentale lo assunsero quelle scritte dal *katikkiro* e reggente del regno del Buganda, Apolo Kagga, in carica dal 1890 al 1926, e da Hamu Mukasa, *sekibobo* – ovvero capo della contea di Kyaggwe – e principale collaboratore di Kagga (Figg. 13-14). In questo capitolo, in particolare, si tenterà di illustrare in che modo le opere di questi autori abbiano condizionato la conoscenza dei Baganda sul proprio passato e le loro auto-narrazioni. L'influenza di questi autori in ogni settore della società, infatti, non fu determinata solamente dalla loro posizione autorevole nell'ambito delle relazioni fra il Buganda e il protettorato britannico, le loro scelte non condizionarono solamente la politica del regno a cavallo fra il XIX e il XX secolo: il peso esercitato dalle loro opere fu tale da creare un vero e proprio canone, una "storia ufficiale" del regno con cui, ancora oggi, è impossibile non confrontarsi.

L'analisi della produzione storiografica locale, dall'ultima parte del XIX secolo alla fine del XX, permetterà di comprendere i motivi della sostanziale assenza di memoria precoloniale che si percepisce oggi fra i Baganda. Alla luce delle premesse appena accennate, a me sembra possibile affermare che il disinteresse nei confronti dei *masiro* precoloniali illustrato precedentemente, unito al "nuovo" uso della storia operato in epoca coloniale, agli eventi politici e ai movimenti religiosi postcoloniali, abbia condotto verso un progressivo abbandono delle conoscenze relative al periodo antecedente l'arrivo di arabi ed europei. Si tratta, come vedremo, non solo di una mancanza di memoria storica, conseguente all'abbandono delle funzioni precoloniali dei *masiro*, ma anche di una perdita di conoscenze nel campo

delle tecniche, che si manifesta, relativamente alle tombe regali, nell'abbandono dei metodi di costruzione precoloniali.

È opportuno sottolineare come l'intento di questo lavoro non sia quello di denunciare un impoverimento culturale o, ancora di più, un danno o la perdita di una presunta autenticità precoloniale. Al contrario, l'obiettivo è quello di "normalizzare" l'oblio della società ganda e intenderlo come un fenomeno insito nei processi di costruzione e reinterpretazione della memoria collettiva in genere. Ciò che intendo illustrare è come l'atto del dimenticare sia parte del funzionamento di ogni società (Imbriani 2004) e come queste pratiche di oblio siano persino caratteristiche di quei contesti più "nostalgici", convinti di poter rigenerare un passato «straniero» (Lowenthal 1985) e, per definizione, irrecuperabile nella sua "originalità". Tuttavia, normalizzare l'oblio non esime dal bisogno di analizzare le dinamiche sociali che lo determinano, specialmente quando esse scaturiscono, o vengono quantomeno favorite, da condizioni storiche di conflitto come quelle verificatesi durante la stagione coloniale.

Ritengo inoltre doveroso precisare che questo capitolo non intende fornire una teoria generale della società ganda, in merito a ciò che io interpreto come l'assenza della memoria precoloniale. Considero infatti inverosimile supporre la totale scomparsa di memoria e ciò è dimostrato dalla persistenza di numerose pratiche, ancora oggi presenti nel regno, che traggono certamente origine dal periodo antecedente l'arrivo dei mercanti arabi nel Buganda<sup>23</sup>. L'oggetto principale di questo capitolo, dunque, è costituito non tanto dalla memoria collettiva ganda in generale, quanto da quel *corpus* di informazioni storiche che compongono la memoria, per così dire, ufficiale del regno. Con questa espressione intendo indicare, in modo particolare, quella serie di informazioni e narrazioni che trovano posto

---

<sup>23</sup> Si potrebbero citare, a titolo di esempio, le tecniche di tessitura delle fibre di corteccia. Queste stoffe costituirono il principale materiale per la produzione di indumenti in epoca precoloniale e sono oggi inserite nella lista UNESCO dei patrimoni immateriali dell'umanità.

negli eventi ufficiali, nelle commemorazioni e nelle auto-rappresentazioni fornite da chi amministra il patrimonio culturale.

Fra gli obiettivi di questo capitolo, infine, vi è quello di proporre un contributo al superamento della dicotomia storia/memoria già presa in esame, illustrando come il confine fra queste due entità sia tutt'altro che netto. In particolare, il caso del Buganda permetterà di evidenziare come il passaggio da un «*milieu de mémoire*» (Nora 1997) all'uso della scrittura e della storiografia, intesi come strumenti per dialogare con il passato, non abbia indotto il recupero e la ricostruzione di un tempo lontano mediante un approccio critico al passato, ma, piuttosto, la legittimazione di un presente e di una determinata costruzione identitaria, elementi necessari per il mantenimento del potere politico.

La memoria, tanto quella individuale quanto quella collettiva, è una facoltà dal carattere prettamente effimero e questa sua caratteristica induce il rischio che essa svanisca. Le società mettono in atto delle strategie per evitare che questo accada: periodicamente, la memoria viene dunque ri-evocata, ri-maneggiata e re-inventata. Questi ultimi sono processi di fondamentale importanza per la trasmissione della conoscenza nelle società orali. Il pericolo di una perdita di memoria può essere limitato attraverso l'uso di alcune tecniche. La scrittura è certamente fra le più importanti, poiché consente di fissare una volta per tutte alcuni ricordi di un gruppo e salvarli anche in contesti cui risultano ormai obsoleti. L'adozione di questa pratica, tuttavia, non elimina del tutto il "pericolo" dell'oblio: dimenticare è possibile anche presso le società che si servono della scrittura. A me pare, infatti, che il principale risultato ottenuto dalla società del Buganda, mediante l'impiego di questa tecnica, non sia stata la registrazione delle conoscenze precoloniali, ma la stabilizzazione di *una* storia, che intendo proporre come la versione canonica e ufficiale del passato.

### 3. Scrittura e memoria

Ho più volte affermato, nelle pagine precedenti, quanto l'introduzione della scrittura abbia giocato un ruolo fondamentale nella costruzione della memoria collettiva, a partire dall'epoca coloniale in avanti. Secondo questa interpretazione, la produzione delle prime storie scritte avrebbe consentito l'avvio di un processo di canonizzazione della memoria collettiva, successivamente portato avanti dalle politiche postcoloniali ugandesi e, più recentemente, in parallelo alla restaurazione del Buganda. Un'analisi più dettagliata della storia di questo processo costituirà l'oggetto principale delle prossime pagine, nel tentativo di mettere in evidenza le modalità secondo cui questa tecnica del ricordo – appunto la scrittura – abbia contribuito a quel fenomeno, precedentemente accennato, di perdita della memoria precoloniale.

Gli effetti della "litterazione" costituiscono uno degli argomenti centrali nel percorso intellettuale di Jack Goody, l'oggetto di ricerca al quale l'autore ha dedicato ampia parte della sua produzione scientifica. Uno dei lavori più celebri in questo ambito, scritto con Ian Watt, è *The Consequences of Literacy*, apparso per la prima volta nel 1963 e successivamente incluso in un volume più esteso (1968). Nel saggio gli autori analizzano le modalità di trasmissione della cultura, evidenziando le differenze fra le società orali e quelle che si servono della scrittura, in particolare di quella alfabetica. Inoltre, essi mettono in relazione questi processi con la percezione che una comunità ha del proprio passato, affermando, dunque, che uno dei maggiori effetti della litterazione riguardi un cambiamento radicale nel modo di approcciare e definire la storia.

Riprendendo la lezione di Halbwachs sulla funzione sociale della memoria, Goody e Watt riconoscono nelle società orali un'organizzazione sostanzialmente omeostatica della cultura. Il funzionamento delle società prive di scrittura prevede dunque che la loro memoria collettiva, continuamente disturbata da vari fattori interni o esterni, elimini o inglobi questi ultimi al suo interno, affinché i

cambiamenti del suo assetto possano essere agilmente governati. Secondo gli autori, questa tendenza omeostatica ha come risultato che «the individual has little perception of the past except in terms of the present» (Goody-Watt 1963, 310). In questo modo, essi ripropongono l'idea secondo cui la memoria collettiva delle società orali sia il frutto di un'interpretazione, eminentemente presentista, dei resti mnemonici del passato.

Diversa è la dimensione storica delle società che si servono della scrittura. Lo scarto deriva dalle opportunità, offerte da questa tecnica, di esternalizzare la memoria individuale o collettiva e fissarla su un supporto. Da ciò deriva che le trascrizioni del pensiero siano soggette al cambiamento in misura molto minore rispetto alla memoria e assumano un certo grado di indipendenza dal soggetto che ricorda e tramanda. L'uso della scrittura, in particolare di quella alfabetica, comporta infatti un radicale cambiamento nella relazione fra la parola e il suo referente: secondo gli autori, si tratta di una relazione «more general and more abstract, and less closely connected with the particularities of person, place and time, than obtains in oral communication» (*Ivi*, 321).

Secondo Goody e Watt, dunque, gli effetti principali della litterazione sulla percezione del passato sono misurabili sulla base di ciò che loro definiscono «awareness of inconsistency» (*Ivi*, 326), ovvero la possibilità, fornita dalla scrittura, di fissare su supporti fisici tutte quelle interpretazioni scartate dalla memoria collettiva nel processo di salvaguardia della sua coerenza interna. Fissare su supporti fisici "le storie" consente infatti la costituzione di un vero e proprio archivio di prospettive, le quali conducono verso la percezione dello scarto fra la memoria collettiva "ufficiale" e una grande varietà di interpretazioni apocrife. Da ciò deriva, inoltre, quel processo di «accumulazione» delle storie che determina un vero e proprio «sense of change and of cultural lag», unito alla consapevolezza secondo cui «the cultural inheritance as a whole is composed of two very different kinds of material; fiction, error and superstition on the one hand; and on the other, elements of truth» (*Ivi*, 326).

Quanto detto, secondo gli autori, determina un notevole scarto con le società orali, caratterizzato da un differente approccio alla storia messo in atto dalle popolazioni grazie alla scrittura, che dona loro la possibilità di guardare al passato con un occhio più critico. Per descrivere i cambiamenti determinati dal passaggio dall'oralità alla scrittura, Goody e Watt fanno riferimento alla Grecia classica:

And so, not long after the widespread diffusion of writing throughout the Greek world, and the recording of the previously oral cultural tradition, there arose an attitude to the past very different from that common in non-literate societies. Instead of the unobtrusive adaptation of past tradition to present needs, a great many individuals found in the written records, where much of their traditional cultural repertoire had been given permanent form, so many inconsistencies in the beliefs and categories of understanding handed down to them that they were impelled to a much more conscious, comparative and critical attitude to the accepted world picture, and notably to the notions of God, the universe and the past (*Ivi*, 325).

In definitiva, secondo questa prospettiva, ciò che differenzia le società "scritte" da quelle orali è la nascita di un sostanziale scetticismo nei confronti della versione ufficiale del passato, grazie al quale si innesca quella ricerca della "giusta" interpretazione che anima la pratica storiografica: attività esclusiva, secondo gli autori, delle società scritte. Gli autori, è bene precisarlo, non sostengono una netta dicotomia fra le modalità di ricordo della memoria e quelle della storia, né motivano il passaggio dall'oralità alla scrittura in senso evolutivistico<sup>24</sup>. Anzi, parte del loro saggio seminale, così come un capitolo di un lavoro successivo di Goody (1977), è dedicato al tentativo di allontanarsi dalle dicotomie di moderno/selvaggio, logico/pre-logico, storico/a-storico.

---

<sup>24</sup> Le tesi avanzate in *The Consequences of Literacy* sono state oggetto di diverse critiche (cfr., ad esempio, Street 1984). Alcune di queste sono state prese in esame da Goody in un volume più recente (2000), in cui chiarisce alcuni aspetti nodali della sua produzione.

Tuttavia, alcuni autori hanno tentato di confutare in modo sostanziale la prospettiva espressa da Goody. In particolare, se da un lato è stato proposto un allentamento dello stretto legame fra la scrittura e la storiografia, dall'altro è stata contestata l'idea secondo cui la nascita di quest'ultima avrebbe determinato necessariamente, in ogni contesto culturale, la costituzione di una prospettiva critica sul passato. In un volume curato da Joseph Miller (1980) vengono espresse alcune di queste idee.

*The African Past Speaks* ospita, infatti, una serie di saggi dedicati all'uso delle tradizioni orali nella metodologia storica e propone, sin dall'introduzione, di considerare i custodi della memoria collettiva come dei veri e propri «professional historians» per i quali «the presentistic atmosphere of oral cultures thus need not imply lack of concern for the past» (Miller 1980, 39).

L'intento di Miller consiste nel supportare l'uso delle fonti orali per la ricerca storica e nel conferire ad esse un'autorevolezza pari a quella dei documenti scritti. L'autore, infatti, riconosce le problematiche presenti nel processo di ricostruzione del passato fondato sull'analisi di fonti orali, fortemente influenzate dal contesto in cui vengono tramandate e, perciò, altamente soggette al cambiamento. Tuttavia, egli evidenzia come i portatori di questi racconti orali agiscano, comunque, nell'ambito di una coscienza del passato non minore di quella presente nelle culture che impiegano la scrittura. Questi narratori, infatti, «dramatize the past in personal images and striking "magical" transformations to gain in memorability what they lose in resemblance to western/literate perceptions of the same events». Essi sono senza dubbio dei «good storytellers» consapevoli del fatto che «a good story is also a memorable one». Tuttavia, il modo in cui impiegano le tecniche che permettono loro di ricordare meglio gli eventi del passato «hardly differ methodologically from techniques of evidence in literate cultures» (*Ivi*, 51-52). Questa posizione consente a Miller di allontanarsi dalla prospettiva, propria del saggio di Goody e Watt (1963), secondo la quale la scrittura costituisce il mezzo principale per raggiungere una consapevolezza critica del passato. Infatti, riconoscendo nelle pratiche di



trasmissione delle tradizioni orali l'impiego di tecniche equiparabili a quelle proprie della storiografia, si conferisce a questi testi una validità storica tanto autorevole quanto quella dei documenti scritti. Da ciò deriva, dunque, che le fonti impiegate nelle ricostruzioni storiche delle società orali forniscono una prospettiva certamente presentista ma che, al contempo, porta con sé consapevolezza del passato.

La posizione espressa da Goody e Watt è inoltre messa in discussione, nello stesso volume, da un saggio di David Henige (1980). Per gli argomenti che si intende sviluppare in questa sede, il contenuto di questo saggio appare centrale poiché consente di contestualizzare, nell'area del Buganda, le tesi di Goody e Watt. Nel saggio di Henige, infatti, vengono prese in esame le liste dei sovrani del Buganda e del Bunyoro, nel tentativo di descrivere le modalità secondo cui l'introduzione della scrittura abbia influenzato le ricostruzioni storiche di contesti prevalentemente orali. L'autore tenta di dimostrare come l'uso della scrittura abbia determinato non tanto la costruzione di una prospettiva più critica sul passato, quanto piuttosto la probabile alterazione di quest'ultimo, messa in atto per scopi politici più che conoscitivi.

L'analisi di Henige prende le mosse da un dato: si descrive come il numero e l'ordine cronologico ufficiale dei sovrani dei due regni interlacustri sia un prodotto costruito in un'epoca posteriore all'introduzione della scrittura. L'autore riporta infatti che nel 1875, mentre l'esploratore Henry M. Stanley stilava una lista di trentacinque sovrani del Bunyoro, l'analisi delle fonti orali consentiva di registrarne solo cinque. Il numero iniziò ad aumentare nell'ultima decade del XIX secolo e, successivamente, intorno al 1920, quando passò a diciassette. Una lista definitiva venne pubblicata a partire dal 1935, sull'*Uganda Journal*, da K.W. (1935; 1937a; 1937b), pseudonimo del sovrano del Bunyoro Tito Winyi II. Prodotto delle ricerche condotte dallo storico di corte John Nyakatura, la lista venne successivamente inserita in un volume più esteso (1947). Al fine di stilare questa cronologia, Nyakatura non si servì solo di fonti orali ma anche dell'analisi di luoghi come le tombe dei sovrani. A proposito di ciò, Henige mette in guardia dall'attendibilità dei

custodi posti a difesa di questi siti, i quali, nella seconda metà del XIX secolo, furono costretti ad abbondare a più riprese le tombe. Per questo motivo, lo storico ritiene che

the capacity of these tombsites to confirm the reconstruction of the Nyoro oral kinglists thus seems doubtful. At best, they might verify the names and number of the kings, but they could not provide data for reconstructing sequence. In fact, later investigations at some sites unearthed no evidence at all of royal burials (Henige 1980, 245-246).

A ridimensionare l'attendibilità della cronologia di Nyakatura contribuisce anche l'aver attinto informazioni da fonti ganda, in modo particolare dai lavori pubblicati da Apolo Kaggwa. Secondo la prospettiva di Henige, infatti, le fonti del Buganda potrebbero risultare scarsamente attendibili. La lista del celebre *katikkiro*, in particolare, appare come un prodotto successivo all'introduzione della scrittura, oltre che il risultato di una canonizzazione<sup>25</sup> innescata da alcuni eventi centrali per la storia del Buganda.

Secondo Henige, la storia "ufficiale" del regno sarebbe dunque il frutto di un'operazione di ricerca, intrapresa dai primi storiografi locali, al fine di colmare un vuoto di conoscenza sul proprio passato. Sintomo di questo processo è rappresentato, in primo luogo, dalla sostanziale coerenza fra le diverse liste regali registrate e pubblicate dal 1875 ai primi anni del XX secolo. Tale coerenza, secondo l'autore, non sarebbe da attribuirsi all'attendibilità di queste informazioni:

Historians and anthropologist have long accepted the standard kinglist of Buganda as reliable because it appeared in a consistent and circumstantially detailed

---

<sup>25</sup> Di una «authorized version of Ganda history even before Kaggwa's book» parla, d'altronde, anche Christopher Wrigley (1974) in un saggio interamente dedicato alle liste dei sovrani del Buganda.

form very early in the available documentary record. [...] Under the circumstances, it may be best to see consistency as a hallmark of doubt rather than of credibility, since agreement can be explained readily by the similarly literizing environments in which [...] lists emerged. For the coherence on which historians have relied as evidence of authenticity, it was necessary only that the compiler of the Ganda list ascertain that one available version did not contradict others (*Ivi*, 253).

La coerenza che contraddistingue le liste dei sovrani ganda, dunque, appare come un prodotto dell'introduzione della scrittura. Secondo Henige, infatti, per i primi storiografi ganda sarebbe stato sufficiente avere accesso alla letteratura locale, al fine di verificare le proprie informazioni e uniformarsi alle poche ma autorevoli, in quanto scritte, fonti disponibili.

Inoltre, questo processo di canonizzazione definitiva della genealogia dei *kabaka* sarebbe stato anche il frutto dell'istituzione del governo coloniale e dell'avvio delle missioni religiose. Per dimostrare questa tesi, Henige propone un'analisi cronologica delle liste dei sovrani ganda. Il primo documento scritto riguardante la cronologia dei *kabaka* risale all'opera di John H. Speke (1864), un lungo diario che descrive le sue esplorazioni in Africa orientale alla ricerca della sorgente del Nilo. In questo testo si riportano le informazioni raccolte nel 1862 dallo stesso Speke e dal suo compagno James A. Grant, presso la corte di Muteesa I: questi dati permisero agli esploratori di ricostruire una lista che conteneva otto sovrani ganda. Solo tredici anni più tardi, lo stesso *kabaka* informò Henry M. Stanley di una lista più lunga, comprensiva di trentadue sovrani. Secondo Henige, la crescita del numero dei *kabaka*, tanto repentina quanto sorprendente, sarebbe il prodotto «neither of the oral resources of mid nineteenth-century Ganda historiography nor of the number of *bakabaka*» (Henige 1980, 248). Piuttosto, questo recupero delle informazioni sul passato potrebbe essere dovuto alla convergenza di due fattori. Da un lato, l'autore evidenzia la tendenza di Stanley «to exaggerate much of what he reported about Buganda. [...] Particularly if it would testify to “the respectable antiquity” of the

kingdom» (*Ivi*, 248): le ragioni di questa condotta sarebbero da rintracciare nel suo tentativo di convincere la madrepatria a inviare i primi missionari anglicani. Dall'altro, Henige ricorda quanto l'arrivo di Stanley nel Buganda fosse stato accolto di buon grado da Muteesa I, interessato a stringere un'alleanza con il Regno Unito poiché preoccupato dall'avanzata dell'esercito Mahdista, ormai giunto al confine del vicino Bunyoro:

Mutesa skillfully used Stanley's credulity by manifesting an apparently eager desire for Christian missionaries, even though from all accounts he had by then all but converted to Islam. This convergence of enthusiasms – real or feigned – meant that Stanley was willing to believe what Mutesa told him on matters that enhanced the importance of Buganda (*Ivi*, 249).

Stabilito ciò, Henige pone un interrogativo sull'attendibilità della lista riferita da Muteesa I a Stanley. In particolare, l'autore si domanda se il sovrano fosse già in possesso di queste informazioni durante la visita di Speke e Grant o se, al contrario, la lista fornita a Stanley fosse il frutto di un lavoro di ricerca innescato proprio dalle domande di chi, come i due esploratori, mostrò interesse nei confronti della storia ganda: «The curiosity of the Arabs, Stanley, Linant de Bellefonds, and Chaillé-Long – or perhaps the unsuccessful inquiries of Speke and Grant» (*Ivi*, 251).

Rispondere alla domanda appena posta è certamente impossibile<sup>26</sup>, considerata la mancanza di ulteriori documenti relativi a quel periodo. Tuttavia, nell'uno o nell'altro caso, il saggio di Henige consente di comprendere in che misura l'introduzione della scrittura presso la corte del Buganda abbia potuto influenzare la conoscenza del passato. Che si sia trattato di uno strumento utile alla

---

<sup>26</sup> Henige tenta di formulare diverse ipotesi a riguardo, pur affermando l'impossibilità di raggiungere una soluzione certa. Questa sospensione del giudizio, ovvero la prospettiva secondo cui una «“complete and accurate reconstruction of the past, as it really was” cannot be achieved through the study of oral tradition» (Miller 1980, 46) è infatti comune fra tutti gli storici che hanno preso parte al volume nel quale il saggio di Henige è incluso.

ricostruzione del passato, poiché sconosciuto, o alla riorganizzazione di una memoria collettiva esistente, ma disorganizzata e conflittuale, questa tecnica ha consentito di stabilizzare una tradizione, più o meno estesa, all'interno di un canone storiografico tutt'oggi considerato attendibile dai Baganda.

Al contrario della tesi esposta da Goody e Watt (1963), dunque, la prospettiva di Henige supera l'idea secondo cui l'introduzione della scrittura consentirebbe una conoscenza più critica della storia. L'autore, piuttosto, invita a riflettere sulle potenzialità canonizzanti di questo strumento, il cui impiego può comportare risvolti di natura politica sul piano della conoscenza del passato. In altre parole, la prospettiva di Henige consente, a mio avviso, di considerare la storia non solo come un metodo di indagine ma anche, e in primo luogo, come uno strumento per la creazione di *un* passato. Con dei meccanismi analoghi a quelli che regolano il funzionamento della memoria collettiva, infatti, l'impiego della scrittura consente non tanto di definire *il* passato quanto di costruire *un'*interpretazione degli eventi, profondamente condizionata dal contesto sociale in cui la storia è praticata.

#### ***4. Processi di litterazione***

Quanto appena affermato appare particolarmente appropriato per descrivere il contesto letterario e storiografico del Buganda, non solo nell'ambito delle cronologie regali studiate da Henige. I lavori di Michael Twaddle sulla produzione storiografica ganda descrivono infatti i motivi per cui le posizioni espresse in *The Consequences of Literacy* siano da verificare alla luce di uno specifico contesto socio-politico. L'idea espressa da Goody e Watt a proposito degli effetti causati dalla litterazione, secondo Twaddle, presenta due limiti. Da un lato, associare l'introduzione della scrittura al raggiungimento di una prospettiva critica sul passato offre una visione troppo riduttiva della totalità delle tradizioni orali, attraverso le quali sarebbe impossibile, o quantomeno problematica, la

ricostruzione della storia. Dall'altro, Twaddle fa notare come la prospettiva di *The Consequences of Literacy* non consideri la gradualità del passaggio da un contesto a «oralità primaria» (Ong 1986) a uno completamente alfabetizzato. Da ciò deriva l'omissione di un'analisi sulle nuove forme di conoscenza storica nate dall'influenza reciproca di oralità e scrittura, come la biografia storica o quelle tradizioni orali che continuano ad essere tramandate parallelamente all'uso della scrittura (Twaddle 1976).

Dunque, anche secondo Twaddle – il quale d'altronde rimanda spesso ai lavori di David Henige – l'introduzione della scrittura nel Buganda non avrebbe condotto verso una conoscenza più critica del passato nell'area del Buganda. L'uso di questa tecnica, piuttosto, avrebbe consentito ai Baganda di ottenere una maggiore coerenza interna fra le tradizioni che, fino ad allora, erano state tramandate esclusivamente per via orale, come descritto precedentemente, presso i *masiro*. La causa di questo processo, secondo l'autore, è da ricondurre ancora una volta a due fattori: il contesto politico coloniale e, in modo particolare, il ruolo primario assunto dalle missioni cristiane nell'ambito dell'istruzione. Twaddle esprime in modo chiaro questa sua posizione:

These newly-literate intellectuals were associating with Christian missionaries, not Ionian philosophers, and they were operating in a colonial situation rather than in independent city-states. "Conscious" the early Ganda historians certainly were in refurbishing their traditional heritage to meet current political (if not personal) needs; "comparative and critical" they were not, at least not in the senses implied by Goody and Watt (*Ivi*, 96).

Di primaria importanza risulta essere, inoltre, l'introduzione indiretta di una precisa idea di storia. Questo concetto venne diffuso mediante l'istruzione religiosa che, inizialmente, rimase prerogativa della élite politica del Buganda: i capi vicini al *kabaka* e i loro figli destinati ad assumere ruoli di rilievo nella gerarchia del regno.

Questa forma di colonialismo ideologico (wa Thiong'o 1986) non lasciò inerti i Baganda, i quali parteciparono attivamente al processo di occidentalizzazione avviato dall'amministrazione coloniale, traendone, in certi casi, importanti vantaggi di natura economica e politica. Pawliková-Vilhanová evidenzia, infatti, quanto la storiografia e la scrittura consentirono ai Baganda «the formation of a new cultural synthesis» attraverso la quale «the process of Westernisation and cultural exchange was shaped by their [dei capi ganda] choices and needs» (Pawliková 2014).

È importante sottolineare, tuttavia, come la prima forma di scrittura a raggiungere il Buganda non fu quella dei colonizzatori e dei missionari. Molte fonti ganda riportano come almeno dieci anni prima dell'arrivo di Speke, mercanti provenienti da Zanzibar tentarono di allargare la loro sfera d'interesse economico verso le aree più interne dell'Africa Orientale. Ahmed bin Ibrahim è generalmente considerato il primo arabo ad aver messo piede nel Buganda (Gray 1947) e il suo arrivo fu probabilmente il primo passo per la diffusione dell'Islam all'interno del regno. Si riporta, infatti, che Ibrahim iniziò il *kabaka* Suuna II alla religione musulmana e che lo stesso sovrano fosse in grado di recitare a memoria diversi capitoli del Corano (Pawliková 2016, 197).

Sin dalla sua introduzione, dunque, la scrittura riscosse successo fra i Baganda ma venne usata dapprima nella sua forma araba. La lingua del Corano rappresentò tanto un mezzo di accesso alla nuova confessione quanto uno strumento utile al mercato e alla diplomazia. L'arabo, pertanto, divenne la lingua della élite politica e fu il veicolo per l'adozione di nuove pratiche religiose. Pawliková-Vilhanová chiarisce come il processo di conversione all'Islam fu graduale e raggiunse l'apice dopo il 1966, quando Muteesa I iniziò a sostenere con più vigore il commercio con Zanzibar. I documenti scritti fra il 1862 e il 1875 attestano, infatti, che il *kabaka* iniziò a seguire l'Islam e ad osservare il Ramadan, rifiutando tuttavia la circoncisione e continuando a praticare la religione locale, in modo particolare nei tempi di crisi:

Mutesa himself learnt to read and write Arabic and Kiswahili, adopted Arab dress and manners, started to read the Qur'an and maintained diplomatic relations with the Sultan of Zanzibar. He was especially fond of Arabic poetry and could converse fluently in Arabic with European visitors (*Ivi*, 198).

Anche i capi vicini a Muteesa I adottarono la religione musulmana. Intorno al 1870, infatti, avvenne un vero e proprio processo di alfabetizzazione e islamizzazione<sup>27</sup> della corte, si adottò l'uso del *kanzu* e la lingua araba – così come lo swahili<sup>28</sup> – iniziò a diffondersi in tutto il regno: «Between 1867 and 1875, the impact of islamisation began to be felt not only at the court, but in the countryside as well. Islam was gaining ground and was proclaimed the state religion» (*Ivi*, 199).

La parallela diffusione della scrittura e della religione musulmana furono determinate dall'obbligo di lettura del Corano, necessaria per una piena adozione dell'Islam e ciò consentì la costituzione di uno stretto legame fra l'ambito religioso e quello letterario. Questa circostanza è resa evidente, oltre che dai documenti storici e dalle tradizioni ganda, anche dal particolare uso del verbo luganda "*okusoma*": coniato per esprimere l'azione del leggere, fu da subito associato anche a quella del pregare (*Ivi*, 198). Per lo stesso motivo, coloro i quali scelsero di abbracciare la religione musulmana vennero chiamati *basomi*, ovvero "lettori" (Twaddle 2011, 230).

---

<sup>27</sup> Per un'analisi più approfondita dell'influenza araba nel regno del Buganda, cfr. Oded (1974), Kasozi (1986) e Soi (2011).

<sup>28</sup> Lo swahili (dall'arabo *sawahili*, "costiero") è una lingua diffusasi a partire dalla costa orientale del continente africano, centro commerciale e zona di interscambio fra diversi gruppi africani, arabi, persiani e hindi. Grazie alle rotte commerciali battute dai mercanti arabi, si è diffuso verso il centro del continente e oggi è una delle lingue ufficiali, insieme all'inglese o al francese, di molti paesi di quest'area. Tra questi ultimi figura anche l'Uganda, dove, tuttavia, il luganda rimane la lingua più diffusa. Per un'analisi delle politiche linguistiche ugandesi e per un raffronto fra l'uso dello swahili e del luganda, cfr. Pawliková (1996).



I primi missionari cristiani<sup>29</sup>, sia anglicani che cattolici, compresero l'importanza del legame fra religione e scrittura creatosi presso i Baganda e decisero pertanto di trarne vantaggio al fine di ottenere, per le loro confessioni, una diffusione maggiore rispetto a quella raggiunta dall'Islam. Tuttavia, giunti nel Buganda molti anni dopo rispetto ai mercanti arabi, i missionari si trovarono a fare i conti con un ostacolo linguistico: inizialmente incapaci di comprendere il luganda, furono costretti all'uso dello swahili, che tuttavia risultava strettamente legato alla religione musulmana. A ben vedere, lo swahili era già stato impiegato, qualche anno prima, per la traduzione di alcuni brani cristiani: ospite presso la corte di Muteesa I, Henry Morton Stanley tradusse una selezione di testi biblici e l'intero Vangelo di Luca, con l'aiuto del suo interprete Dallinton Maftaa Scopion, uno schiavo proveniente dal Nyasaland – attuale Malawi –, liberato a Zanzibar, successivamente battezzato e istruito presso la Universities' Mission to Central Africa.

Lo stretto legame fra lo swahili e la religione musulmana rimase comunque un ostacolo per i missionari di entrambe le confessioni cristiane, i quali considerarono perciò più efficace introdurre l'uso del luganda nelle loro attività, al fine di incrementare la divulgazione dei loro insegnamenti. Affinché il messaggio cristiano potesse essere compreso dall'intera popolazione ganda, i missionari intrapresero un lavoro di traslitterazione della lingua locale, passo preliminare e necessario per la traduzione completa della Bibbia. L'evangelizzazione del Buganda passò, dunque,

---

<sup>29</sup> L'avvio delle missioni cristiane nel Buganda avvenne a seguito della famosa lettera inviata da Henry Morton Stanley al *London Daily Telegraph*, pubblicata il 15 novembre 1875, all'interno della quale l'esploratore britannico informava la madrepatria della disponibilità di Muteesa I ad accogliere i missionari nel suo regno. Le parole impiegate da Stanley per descrivere il Buganda e il suo sovrano furono entusiastiche e ricalcarono quelle scritte tredici anni prima da Speke nella sua opera più celebre (1962). L'invito di Stanley venne presto accolto dalla Church Missionary Society (CMS), che inviò i primi missionari, S. Smith e C. T. Wilson, nel 1877. Una vera e propria opera di evangelizzazione fu tuttavia inaugurata l'anno successivo, quando giunse nel Buganda Alexander Mackay. I primi missionari cattolici, Simeon Lourdel e Amans Delmas, vennero invece inviati dalla società dei Padri Bianchi due anni più tardi. Per un approfondimento sulla storia della chiesa in Uganda, cfr. Sundkler-Steed (2000), in particolare i capitoli dedicati all'Africa Orientale.

da un'iniziale alfabetizzazione della popolazione e fu agevolata dalla diffusione di testi stampati. In modo particolare, furono gli anglicani a prevedere la centralità della tipografia e per questo motivo inviarono nel regno una macchina da stampa con il primo gruppo di missionari (Rowe 1969, 19).

La prima Bibbia in luganda fu pubblicata nel 1896 dalla British and Foreign Bible Society (Fig. 11), al termine di un lungo progetto di traduzione intrapreso in particolar modo dal missionario anglicano George Pilkington, giunto nel Buganda alla fine del 1890. Da parte loro, i missionari cattolici si dedicarono all'opera di alfabetizzazione dei Baganda mediante la traduzione di grammatiche e dizionari, grazie al lavoro di linguisti come Léon Livinhac, Henri Le Veux e Julien Gorju (Pawliková 2006, 203-204).

Il lavoro intrapreso dalle missioni determinò, in pochi anni, il vertiginoso aumento del numero dei *basomi* cristiani, che superò quello dei musulmani. Ciò è dimostrato dalla posizione marginale in cui si ritrovarono questi ultimi, penalizzati dal loro ritardo in termini di scrittura: la maggioranza cristiana, infatti, favorendo il diffondersi del luganda, nella sua forma traslitterata mediante l'uso dell'alfabeto latino, impose ai musulmani di adeguarsi e di relegare la lingua araba all'esclusivo uso liturgico (Rowe 1969, 20).

Ad agevolare la diffusione della religione cristiana fu l'istituzione delle scuole da parte dei missionari, inizialmente riservate alla formazione dei capi. L'avvio dell'istruzione, infatti, fu incoraggiato dai funzionari del Protettorato Britannico, interessati a rafforzare la loro influenza attraverso l'applicazione dell'*indirect rule* e, dunque, mediante il reclutamento di giovani Baganda, pratici tanto con l'inglese quanto con il luganda e in grado di garantire un controllo indiretto del territorio.

Successivamente la richiesta di istruzione aumentò e coinvolse l'intera popolazione<sup>30</sup>, tanto interessata al messaggio cristiano quanto attirata dalla prospettiva di benessere promessa dalle missioni: le prospettive offerte dalla conversione e dalla conseguente istruzione<sup>31</sup> consistevano infatti nel raggiungimento di una condizione egualitaria, nell'accesso ai beni importati dai missionari cristiani e dagli amministratori coloniali, nelle opportunità economiche derivate dall'avvio delle attività legate alla coltivazione di prodotti per l'esportazione.

### *5. Scrittura, educazione e storia nel Buganda coloniale*

Il prezzo da pagare per l'accesso al sistema di istruzione, monopolizzato dalle missioni cristiane, fu l'imposizione di una nuova lingua e di un nuovo «universo mentale». Ngugi wa Thiong'o ha evidenziato, in molti dei suoi lavori, la rilevanza assunta dall'inglese nel sistema di istruzione delle colonie britanniche africane e il modo in cui l'uso di una lingua straniera come veicolo dell'educazione abbia condizionato le auto-rappresentazioni e la percezione della storia presso i popoli

---

<sup>30</sup> L'interesse del Protettorato Britannico nello sviluppo di un sistema scolastico in quest'area era inizialmente finalizzata all'obiettivo di formare i Baganda limitatamente all'apprendimento di un mestiere grazie al quale potessero soddisfare i propri bisogni primari. Furley e Watson evidenziano, infatti, come l'alfabetizzazione massiva della popolazione destava preoccupazioni fra i funzionari coloniali, i quali temevano la possibilità che l'accesso agli studi avrebbe potuto trasformare i Baganda in «misfits in society, and perhaps politically dangerous» (Furley-Watson 1978, 187). Per un ulteriore approfondimento sulla storia dell'istruzione in Africa Orientale, cfr. Ssekamwa-Lugumba (2001).

<sup>31</sup> La conversione al cristianesimo costituì, infatti, un passaggio necessario per l'accesso all'istruzione pubblica da parte dei Baganda. Come evidenzia Rowe, «Church membership became the *sine qua non* for participation in the "new order" and literacy was the test for church membership». Nello stesso saggio, inoltre, egli chiarisce come il processo di alfabetizzazione sia stato appannaggio delle missioni cristiane: «Until proper schools were established after the turn of the century, instruction in literacy centred entirely in the church» (1969, 19).

colonizzati. L'autore Gikūyū ha infatti descritto gli effetti dovuti all'imposizione di una lingua straniera interpretandoli come il risultato di quel processo di colonizzazione ideologica avvenuto durante la stagione dell'imperialismo europeo in Africa. Avendo vissuto in prima persona gli effetti di un'educazione religiosa e in inglese in Kenya, Ngugi wa Thiong'o evidenzia come tale scelta non determinò la semplice imposizione di una lingua straniera e l'accantonamento degli idiomi locali. Al contrario, l'autore descrive il modo in cui l'istruzione, operata mediante l'uso di una nuova lingua, contribuì al condizionamento dell'«universo mentale» dei popoli africani. Egli ritiene, infatti, a proposito del colonialismo, che

Its most important area of domination was the mental universe of the colonised, the control, through culture, of how people perceived themselves and their relationship to the world. [...] For colonialism this involved two aspects of the same process: the destruction or the deliberate undervaluing of a people's culture, their art, dances, religions, history, geography, education, orature and literature, and the conscious elevation of the language of the coloniser. The domination of a people's language by the languages of the colonising nations was crucial to the domination of the mental universe of the colonised (wa Thiong'o 1986, 16).

L'autore esprime in modo chiaro quanto l'uso di una lingua straniera abbia condizionato le conoscenze acquisite dalle più giovani generazioni durante l'educazione quotidiana dell'infanzia. Inoltre, egli chiarisce come l'imposizione di un nuovo "universo mentale", veicolato da quella stessa lingua, abbia prodotto diseguaglianza sociale in termini di accesso a risorse e benessere. In modo particolare, questi effetti sarebbero stati determinati dalla discrepanza presente fra «the language of [...] education» e «the language of [...] culture», «the language of [...] schooling, and the world of [the] immediate environment in the family and the community» (*Ivi*, 17). Fra le cause di questo contesto, definito con l'espressione "alienazione coloniale", l'autore indica l'insegnamento di discipline attraverso le

quali i missionari avrebbero trasmesso il loro punto di vista etnocentrico. La storia, in modo particolare, espose le giovani generazioni africane

to images of his world as mirrored in the written languages of his coloniser. Where his own native languages were associated in his impressionable mind with low status, humiliation, corporal punishment, slow-footed intelligence and ability or downright stupidity, non-intelligibility and barbarism (*Ivi*, 18).

La prospettiva di Ngugi wa Thiong'o<sup>32</sup> a proposito degli effetti scaturiti dall'istruzione religiosa nelle colonie africane è comune a molti studi. Jean e John Comaroff, ad esempio, usano l'espressione «colonization of consciousness» – in luogo di «colonial alienation» – per indicare quel processo che condizionò le auto-rappresentazioni e la stessa concezione del tempo delle società colonizzate. Questa “colonizzazione delle coscienze” fu determinata dall'attività missionaria in Africa in epoca coloniale, attraverso cui l'istruzione veicolò non solo il messaggio cristiano, ma anche – e probabilmente con maggior efficacia – un universo ideologico. Gli autori, infatti, prendendo in esame l'incontro fra i missionari Nonconformisti e la società Tswana, interpretano le attività dei primi come il tentativo di modificare la coscienza di questo popolo su due livelli. Da un lato, mediante il processo di conversione, dall'altro, mediante quello della conversazione:

The early colonization of Tswana consciousness, [...] advanced at two levels. At its most tangible it involved what the evangelists termed "direct influence" – the effort,

---

<sup>32</sup> Le idee espresse dall'autore Gikūyū a proposito del colonialismo in Africa sono state successivamente rielaborate nell'analisi dei processi neocoloniali, intesi come il perdurare di un'influenza euro-americana sulle politiche degli stati postcoloniali e sull'immaginario africano in genere. In particolare, Ngugi wa Thiong'o ha insistito sul ruolo delle lingue coloniali, esprimendo come gran parte del sapere contemporaneo, in Africa, sia «locked up in the linguistic prison of English» e, pertanto, «inaccessible to the majority. So the cultivation of these languages makes for more effective communication only between the elite and the international English-speaking bourgeoisie» (wa Thiong'o 1993, 37).

that is, to convert the heathen by exposure to the divine truth, to a persuasive account of the sacred narrative. But at a deeper level only partially distinguished from the first, the Nonconformists set their sights on [...] re-forming the African by engaging him in an argument whose terms they regulated, and whose structure bore the hegemonic forms, the taken-for-granted tropes, of the colonizing culture (Comaroff-Comaroff 1991, 199).

L'interpretazione dei Comaroff, fondandosi sulle categorie di «discorso» (Foucault 1969; 1971) ed «egemonia» (Gramsci 1975), descrive il ruolo assunto dalla lingua e dalla scrittura usate dai missionari nel processo di condizionamento ideologico dei contesti coloniali. In questo modo, gli autori intendono evidenziare quanto l'uso di nuove forme discorsive, insite proprio nelle argomentazioni scritte o in particolari idiomi, come l'inglese, abbia spianato la strada verso l'imposizione delle forme di argomentazione dei missionari e del loro impianto positivista, aprendo le porte a un universo mentale alternativo, presto diventato egemonico.

Risulta particolarmente difficile ricostruire le motivazioni per le quali gran parte dei popoli colonizzati scelsero di aderire al messaggio cristiano e le cause non possono essere ricondotte semplicemente all'imposizione di una nuova ideologia da parte dei missionari. Secondo i Comaroff, infatti, fra le ragioni di questo imponente processo di conversione è da includere la condizione di marginalità tipica di alcune categorie sociali. Tale fenomeno avvenne, in modo particolare, presso le società caratterizzate da un'organizzazione politica fortemente gerarchizzata: in questi contesti, a guardare con interesse all'uguaglianza professata dai missionari furono quelle fette della popolazione escluse dalla sfera del potere e la loro marginalità politica e sociale costituì, dunque, il fattore primario per cui si dimostrarono maggiormente disposti ad accogliere gli insegnamenti dei missionari (Comaroff-Comaroff 1991, 240). Inoltre, al di là della marginalità, altre motivazioni all'interesse dimostrato dalle popolazioni colonizzate nei confronti del Cristianesimo sono da ricondurre agli effettivi benefici materiali derivati dalla

conversione, e dai vantaggi offerti dall'alfabetizzazione: ad esempio, «protection, medical care and sometimes presents» (Pawliková 2006, 202).

Al pari di Ngugi wa Thiong'o, anche lo scenario descritto dai Comaroff insiste sul ruolo giocato dall'introduzione della scrittura e di una nuova lingua nel contesto coloniale. Entrambe le prospettive, tuttavia, pur riconoscendo gli effetti drammatici causati da questi processi di condizionamento – processi che, è bene specificarlo, si dimostrano determinanti anche nei contesti postcoloniali contemporanei –, rifiutano l'idea secondo cui la colonizzazione delle coscienze non abbia incontrato alcun tipo di resistenza da parte delle popolazioni locali<sup>33</sup>. Al contrario, gli autori evidenziano quanto le società colonizzate parteciparono in modo attivo e creativo alla costruzione di nuove narrazioni e identità.

Gli aspetti partecipativi dei Baganda alla costruzione di nuove narrazioni storiche verranno prese in esame nel prossimo paragrafo. Ora ritengo opportuno proporre un breve *focus* sull'insegnamento della storia nelle scuole ugandesi di epoca coloniale. Come affermato da Ngugi wa Thiong'o, infatti, le forme di colonialismo culturale messe in atto in questa stagione passarono necessariamente dalla creazione di un sistema di istruzione locale, gestito prima dai missionari e in seguito dall'amministrazione britannica, interessata a formare dei "buoni" cittadini che dimostrassero lealtà e partecipazione nei confronti del governo coloniale.

Pare superfluo, in questa sede, sottolineare che forme di istruzione informali per le nuove generazioni esistessero anche nel Buganda precoloniale e che tale onere fosse assunto in primo luogo dai genitori e, in modo più sistematico, dal clan di

---

<sup>33</sup> Nel secondo volume di *Revelation and Revolution* (1997), Jean e John Comaroff descrivono il modo in cui quel fenomeno da loro definito «colonization of consciousness» non sia stato il frutto di una netta imposizione dell'ideologia cristiana sulla società Tswana, bensì il prodotto di un rapporto dialettico. Da questo processo nacquero nuove coscienze ibride che diventarono centrali nello sviluppo del moderno stato del Sud Africa. Paul Landau ha criticato (2000) l'opera dei Comaroff, affermando, in un suo lavoro (1995), come la storia sudafricana sia in realtà stata influenzata da una serie di fattori più ampia e, inoltre, come il ruolo del messaggio cristiano sia da esaminare non solo nell'ambito della vita religiosa sudafricana ma anche come strumento di legittimazione del potere politico.

appartenenza dell'individuo (Ssekamwa 1997). Le prime forme di educazione religiosa vennero invece inaugurate con l'arrivo dei missionari cristiani, nel 1877: nell'ultima parte del XIX secolo si svilupparono delle piccole classi atte all'insegnamento della scrittura e dei principi cristiani. Tali lezioni iniziarono ad avere luogo presso le stesse missioni e furono il punto di partenza per la formazione di maestri locali che, successivamente, sarebbero stati inviati in altre parti del regno per fondare nuovi centri di istruzione.

Fino al 1925 l'educazione formale nel Protettorato Britannico fu gestita interamente dalle missioni anglicane e cattoliche, i cui centri divennero i punti di riferimento principale per i nuovi convertiti e la sede principale del catechismo ugandese. Parallelamente, iniziò a strutturarsi un'organizzazione scolastica in più gradi, a partire dalle cosiddette *village schools*, sparse nel territorio e atte alla preparazione di coloro che avrebbero intrapreso un percorso di istruzione completo, e composto dalle *vernacular school*, *central school* e *high school* (Ivi, 40-41). In questo periodo vennero fondate due delle principali scuole ugandesi, ancora oggi molto prestigiose: il King's College Budo (McGregor 2006) e la Gayaza High School (Cox *et al.* 1995).

Il diretto intervento del governo coloniale nel settore educativo ugandese avvenne a seguito di un documento redatto da una commissione finanziata dal Phelps Stoke Fund<sup>34</sup>, incaricata dal governo inglese di operare un'analisi del sistema di insegnamento nelle colonie africane orientali. Nel 1925 venne fondato l'Uganda Education Department, che inaugurò una nuova stagione volta al rinnovamento totale del sistema educativo coloniale basato sui suggerimenti della commissione. L'istruzione della popolazione ugandese fu da subito considerata un'arma a doppio taglio: da un lato, essa rappresentò l'occasione per inglobare i colonizzati in un modello di cittadino "civilizzato" e capace di contribuire allo sviluppo economico

---

<sup>34</sup> Per un'analisi dell'influenza esercitata da tale organizzazione nel settore educativo africano in epoca coloniale, crf. Berman (1971).



della colonia; dall'altro, la paura che l'insegnamento di certi argomenti potesse produrre effetti potenzialmente disastrosi per l'ordine pubblico condusse il governo coloniale verso una precisa strutturazione dei programmi scolastici. Le speranze riposte negli effetti positivi dell'istruzione determinarono la maggiore promozione di curriculum scolastici prettamente tecnici, volti all'insegnamento di metodi di coltivazione più efficienti, al fine di stimolare la produzione di prodotti agricoli per l'esportazione. Tale indirizzo, inoltre, costituì il tentativo di eludere i pericoli determinati dall'insegnamento di discipline come la storia. I programmi scolastici attivi nelle colonie, infatti, fino ad allora ricalcarono la struttura offerta negli istituti europei<sup>35</sup> e, secondo l'interpretazione della commissione, furono la principale causa delle rivolte nei possedimenti coloniali:

Much of the unrest in the colonial possessions in Africa and Asia is explained by the wrong presentation of history. The progress of great nations is made to appear by recorded history to be much more the result of strife, rebellion, and revolution and various other forms of demands for rights than of willingness and ability to undertake and successfully to carry responsibility. History lamentably neglects the contribution of those who have established sanitation, who have increased the productivity of the land, who have taught industry, who have established the sacredness of family life, who have introduced healthful recreations and even those who have made the sterling qualities of character essential in society (African Education Commission 1925, 18-19).

Al fine di non stimolare rivolte e costruire un rapporto di collaborazione con la popolazione locale, il governo coloniale modellò i programmi scolastici di storia per assecondare i propri fini politici e instillare nelle giovani menti ugandesi la sua

---

<sup>35</sup> I programmi scolastici dei missionari presero ispirazione dai loro paesi di provenienza, il Regno Unito per la Church Missionary Society, la Francia per i Pères Blancs, l'Italia per i Missionari Comboniani (Ssekamwa 1997, 55).

visione della storia. Ciò determinò sostanzialmente due effetti: da un lato, l'organizzazione della narrazione storica secondo una rigida struttura lineare, fondata sull'idea positivista del progresso e sullo schema primitivo/moderno, unita a una visione particolaristica e al contempo paternalistica dell'Africa, fece sì che gli «young students were taught to see their own world as primitive and uncivilized»; dall'altro, tale approccio promosse «positive views of British rule to the young people who would become Uganda's educated elites» (Greene 2017, 107). In definitiva, i programmi di storia ugandesi proposero una narrazione di stampo prettamente europeo, con scarsi riferimenti all'epoca precoloniale africana.

Come dimostra Greene, l'insegnamento coloniale di tale disciplina non fu statico e le diverse fasi che si susseguirono furono scandite da diverse ordinanze e riorganizzazioni dei programmi, dovuti sia alla partecipazione attiva degli insegnanti, talvolta in protesta con i cambiamenti, sia al progressivo processo di affrancamento dal governo coloniale, terminato nel 1962 con l'indipendenza ugandese. Tuttavia, le modifiche promosse dall'amministrazione non si tradussero sempre in cambiamenti sostanziali nell'insegnamento. L'obiettivo finale degli studenti ugandesi, infatti, fu sempre rappresentato dal conseguimento del Cambridge School Certificate, pertanto, una preparazione adeguata a questi fini determinò il perpetrarsi di un approccio al passato visto attraverso la lente britannica<sup>36</sup>.

I volumi di storia più usati nelle scuole ugandesi – scritti da T. R. Batten (1938) e H. B. Thomas (1939) – furono pubblicati appositamente per rispondere alle necessità evidenziate dalla commissione finanziata dal Phelps Stoke Fund e presentano, in effetti, una versione della storia africana limitata, sostanzialmente focalizzata sui

---

<sup>36</sup> Risulta tuttavia interessante notare come, pur in presenza di obiettivi comuni con gli studenti britannici, gli esami finali dei giovani ugandesi vennero privati di alcune parti che avrebbero potuto mettere in cattiva luce il governo coloniale. In particolare, Greene cita l'esclusione dai test finali di domande relative all'indipendenza sudamericana che, secondo la prospettiva del governo coloniale, rischiavano di risvegliare movimenti di protesta anche in Uganda (Greene 2017, 108).

rapporti con i colonizzatori, e una storia euro-americana orientata alla costruzione di una buona immagine della corona britannica. Un rapido sguardo agli indici di tali volumi tradisce in effetti la scarsa importanza assegnata alla conoscenza della storia africana precoloniale e l'approccio fortemente etnocentrico conferito all'insegnamento della storia.

Nell'opera di Batten lo spazio dedicato all'Africa precoloniale è inserito nel primo dei quattro volumi e corrisponde a un breve capitolo in cui l'autore evidenzia i motivi del ritardo africano nel processo evolutivo. Nel libro di Thomas, maggiormente focalizzato sulla storia ugandese, solo due dei diciannove capitoli riportano informazioni sulle tradizioni orali e appaiono fortemente influenzati dai libri di Apolo Kagawa<sup>37</sup>. Nelle opere di entrambi gli autori, inoltre, l'approccio alla storiografia e l'impostazione essenzialmente positivista forniscono un'immagine etnocentrica dei popoli africani. Batten, in particolare, mette in guardia dalla storiografia basata sui racconti orali, screditando alcuni istituti culturali precoloniali propri degli studenti ugandesi:

Most peoples like to know something about their early history, and if they cannot write, and therefore cannot keep written records, they keep in their minds as much of their history as they can, in the form of stories of famous chiefs and soldiers. [...] A certain amount of history has been kept in this way, but it is not so valuable as history which has been written down (Batten 1938, 4-5).

Più avanti lo stesso autore fornisce una definizione chiara di cosa sia la civilizzazione e attribuisce a cause climatiche la presunta arretratezza dei popoli africani: «Each day is very like every other day. There is little need for him to look into the future, to use his brains, or to work hard in order to live» (*Ivi*, 25). Alle

---

<sup>37</sup> Per un'analisi particolareggiata dell'opera di Kagawa si rimanda al paragrafo successivo.

società di questo continente viene successivamente riconosciuto uno *status* non più primitivo, raggiunto solo mediante il contatto con gli europei:

Many parts of Tropical Africa are now half way between the two states. A hundred years ago they were nearer the ancient than the modern way of life. Now, owing to their being in touch with European civilization, they are quickly taking a more important place in the modern world (*Ivi*, 23).

La storia precoloniale africana è dunque declassata a una posizione di scarso rilievo per i giovani ugandesi, ai quali non si risparmiano pregiudizi razzisti ed espliciti riferimenti, mai approfonditi, al cannibalismo (Thomas 1939, 16) o a presunti sacrifici umani (Batten 1938, 126) praticati dai loro antenati.

La parti rimanenti dei volumi in questione sono ampiamente dedicate all'evoluzione della cultura europea e ai traguardi sociali ottenuti mediante le esplorazioni geografiche dell'impero britannico. La storia africana, infatti, è trattata solo nei rapporti con l'Europa e il *focus* della narrazione appare fortemente tendenzioso. In questo quadro, le società africane vengono descritte come arretrate:

Let us now look at conditions in Uganda in the last year of the nineteenth century. There were no modern roads and, except for a very few rickshaws and bicycles, no wheeled carts. There were no buildings of lasting materials, such as burnt bricks. The railway was still far away, climbing the Mau Escarpment, and did not reach Kisumu until December, 1901. Letters from Europe arrived once a month, having often taken three months on the way. There were no European planters in the country and no production of crops for export (Thomas 1939, 79).

Al contrario, i britannici sono eletti a promotori di civiltà e salvatori del popolo africano dalle «guerre inter-tribali» (Batten 1938, 122), dalle malattie e dalla schiavitù, contro la quale «the English government spent millions of pounds to force it to an end, and to free the slaves who were already living in British possessions in

America» (*Ivi*, 97-98). In altre parole, la narrazione di Thomas e Batten contribuisce alla costruzione di un immaginario positivo nei confronti del colonialismo, dipinto come un'epoca di benessere e lontano dai mali endemici del «dark continent»:

Then suddenly, within the lifetime of our grandfathers, the peoples of Central Africa and of Europe have been united by streamers, by railways, by aeroplanes, and by telegraphs. These ties can never be broken now, and in this knowledge the British Empire has promised, wherever it has the power, to build for the people of Africa an open road to European knowledge and the Christian religion (Thomas 1939, 4-5).

Con questa breve disamina ho voluto mettere in evidenza come alla «colonizzazione delle coscienze» descritta dai Comaroff, o all'«alienazione coloniale» di Ngugi wa Thiong'o, abbia fortemente contribuito il sistema scolastico ugandese di epoca coloniale. Come è stato appena evidenziato, infatti, le narrazioni offerte dai programmi di storia instillarono nella mente delle giovani generazioni un complesso di inferiorità determinato dalle loro origini culturali e geografiche e, di conseguenza, un vero e proprio senso di ammirazione e gratitudine nei confronti dei colonizzatori. Ritengo che tale visione del passato abbia determinato una valutazione positiva della stagione coloniale e, parallelamente, un rifiuto dei ricordi precoloniali, spesso demonizzati e declassati in quanto appartenenti a periodi oscurantisti. Nelle prossime pagine intendo mettere in luce, inoltre, come i fautori di tale prospettiva non siano stati solamente il sistema educativo pubblico e religioso. Al contrario mi sembra possibile affermare che la partecipazione di alcune figure di spicco della politica locale abbiano contribuito attivamente e in modo creativo alla canonizzazione di tale visione.

## 6. *La nascita della storiografia ganda*

La costruzione di nuove auto-rappresentazioni, di nuove identità, passò anche nel regno del Buganda dal processo di alfabetizzazione avviato dai missionari anglicani e cattolici. L'insegnamento della lingua inglese, della scrittura e, in modo particolare, di discipline come la storia, furono il punto di partenza per una nuova concettualizzazione del passato e inaugurarono la produzione di storie locali, attraverso le quali i Baganda

have not simply produced, inscribed, and voiced historical knowledge and cultural practices in reaction to some overpowering European or Western tradition, they have been producing their own introspections and constructions of the past and culture, and discoursing their own identities (Pawliková 2016, 193).

Pochi anni dopo l'avvio dell'istruzione pubblica, infatti, nel Buganda fiorì la tradizione storiografica che gettò le basi per la costruzione di una nuova "tradizione", fondata sulla stabilizzazione storica del passato e fortemente influenzata dalla stagione coloniale. In questo contesto fu determinante l'attività di alcuni capi ganda, i quali crearono un ponte fra la tradizione storiografica introdotta dall'istruzione di matrice cristiana e le tradizioni orali locali. Da ciò nacquero opere dal carattere fortemente ibrido, sia nella forma che nel contenuto, attraverso le quali gli autori, come dei «passeurs culturels» (Tachot-Gruzinski 2001), costruirono nuove narrazioni capaci di sfruttare gli strumenti forniti dalla cultura dei colonizzatori e adattare ai propri scopi politici.

Da questo incontro culturale nacquero numerose opere – alcune delle quali mai pubblicate –, che consentirono agli autori di esplorare il passato del Buganda mediante un approccio storiografico, pur mantenendo il carattere plurale e parziale tipico delle tradizioni orali. Così come nel processo di trasmissione della memoria collettiva, le opere di questi autori furono in effetti influenzate, in modo sostanziale,

dalla loro soggettività, espressione di un determinato credo religioso e, conseguentemente, dalla fazione politica cui essi appartenevano. Come descritto in precedenza, infatti, gli eventi della seconda metà del XIX secolo condussero verso la formazione di veri e propri partiti politici, ispirati alle tre confessioni maggioritarie del Buganda coloniale, ovvero la religione anglicana, quella cattolica e quella musulmana. Le posizioni conflittuali di queste tre fazioni sfociarono, alla fine del secolo, in una cruda guerra civile, dalla quale il partito anglicano uscì vincente, determinando l'affermazione politica dei capi ad esso legati. Dal clima conflittuale di questo periodo deriva, probabilmente, il forte condizionamento subito dagli storici ganda direttamente impegnati negli scontri politici: il loro coinvolgimento determinò il carattere marcatamente parziale delle loro opere, espressione della loro visione politica del passato.

Al fine di comprendere la natura dei lavori pubblicati nel Buganda all'inizio del XX secolo, ritengo importante sottolineare che la parzialità degli autori non sia da leggere come l'effetto di un uso inconsapevole della ricerca storica o una ridotta consapevolezza degli strumenti e della metodologia propri di tale disciplina. Al contrario, a me pare che l'esplosione di interesse nei confronti della storiografia, in un periodo conflittuale come quello che condusse verso la formazione dello stato coloniale e la ricollocazione delle forze politiche, riveli quanto gli intellettuali ganda agirono con estrema padronanza dei mezzi a disposizione, comprendendone le potenzialità all'interno di un contesto sociale in transizione.

Per questo motivo, Michael Twaddle afferma che i gruppi impegnati in questo conflitto politico-religioso «would each take great care to manufacture specialized historiographies of the pre-colonial kingdom which suited their current political purposes» (Twaddle 1976, 90). Da parte sua, Pawliková-Vilhanová evidenzia come i Baganda colsero da subito la valenza politica della pratica storiografica e, pertanto, intrapresero un lavoro di ricostruzione del passato finalizzato alla legittimazione e alla difesa della loro parte politica, producendo delle opere storiche fortemente influenzate dalle idee espresse dalla loro fazione. Inoltre, l'autrice descrive le

modalità secondo cui le ricostruzioni storiche furono concretamente impiegate nella vita politica del contesto coloniale, mostrando il valore da esse assunto nel tentativo di influenzare le scelte degli amministratori britannici (Pawliková 2014). Neil Kodesh evidenzia, inoltre, «the efforts of Baganda Christian writers to domesticate biblical teachings and consolidate their position at the apex of the reconstituted political order» (Kodesh 2010, 65). Infine, i lavori di Jonathon Earle mettono in luce il modo in cui le varie religioni giocarono un ruolo centrale tanto nell'interpretazione del passato quanto nei conflitti politici. Secondo l'interpretazione dell'autore, gli intellettuali ganda che operarono nel periodo coloniale assunsero il ruolo di «political historians, innovators who spliced regional historiographies with new types of source material to recast older ways of thinking about mobility, solidarity and power» (Earle 2017b, 2). Nello stesso lavoro, inoltre, Earle chiarisce come «in twentieth-century Buganda, the textual and epistemological boundaries between supposedly “sacred” and “secular” ideologies and types of literature were anything but rigid» (*Ivi*, 13), mettendo ancora una volta in luce il legame che la storiografia strinse con la religione, risultandone inevitabilmente condizionata.

Un resoconto estremamente dettagliato delle prime opere storiografiche in luganda è stato fornito da John Rowe (1969) sull'*Uganda Journal*<sup>38</sup>. Michael Twaddle (2011), più recentemente, ha invece suddiviso questa prima letteratura locale in tre fasi, corrispondenti a tre generazioni di storici, ordinati a seconda del percorso di istruzione intrapreso. La prima di queste tre generazioni comprende i Baganda che parteciparono all'avvio dell'istruzione cristiana, coloro i quali seguirono quel percorso di alfabetizzazione intrapreso dai missionari al fine di diffondere in modo più efficace il loro messaggio religioso e contrastare l'influenza esercitata dall'Islam

---

<sup>38</sup> In questo saggio, Rowe elenca in modo dettagliato le opere pubblicate in luganda nella prima metà del XX secolo. L'autore cita volumi storiografici e biografici, diari di viaggio, pamphlet politici e articoli apparsi su periodici locali, così come opere private mai pubblicate. In questa sede, mi limiterò a citare le opere più significative.



mediante la lingua e la scrittura araba. Apolo Kagga, fra i primi Baganda convertiti dai missionari anglicani, è certamente l'autore più importante e prolifico di questo periodo e la sua influenza, come tenterò di descrivere più avanti, risulta ancora oggi centrale nella conoscenza del passato precoloniale del regno. Fra le sue opere spiccano *Basekabaka be Buganda (I re del Buganda)*, *Ekytabo Kye Mpisa za Baganda (I costumi dei Baganda)*, e *Ekitabo Ky'Ebika bya Abaganda (I clan dei Baganda)*, pubblicate rispettivamente nel 1901, 1907 e 1908, in un'epoca dunque successiva alle guerre civili di religione. La prima di queste tre opere è tutt'oggi considerata imprescindibile per lo studio della storia del Buganda e rappresenta il primo libro scritto e pubblicato in luganda.

Fra i primi autori ganda figurano anche nove cronisti, autori di brevi racconti sulla vita di Semei Kakungulu, principale rivale di Kagga durante la guerra civile; Batalomayo Zimbe, autore di *Buganda ne Kabaka (Il Buganda e il Kabaka)*, pubblicato nel 1939; Hamu Mukasa, capo molto influente e vicino ad Apolo Kagga, presente a corte già durante il regno di Mutesa I e autore del primo glossario luganda e di numerose altre opere. Fra queste, *Simuda Nyuma*, pubblicata in più volumi fra il 1938 e il 1942, presenta un titolo significativo per un lavoro storiografico: *Non tornare indietro*. In quest'opera, Mukasa alterna la narrazione storica con indicazioni morali fondate sul messaggio cristiano, senza tralasciare ammonimenti nei confronti di chi segue pratiche o credenze originarie dell'epoca precoloniale.

La seconda generazione di autori comprende intellettuali formati nelle scuole e nei seminari in un'epoca successiva. Se nella fase precedente figuravano quasi esclusivamente autori di religione anglicana, l'istituzione e l'affermazione dell'istruzione pubblica determinò la formazione di intellettuali appartenenti ad altre fazioni, capaci di offrire una visione storica alternativa, se non opposta, a quella di Apolo Kagga. In questo gruppo Michael Twaddle inserisce il capo dei principi ganda (*sabalangira*) Gomotoka, autore di numerosi articoli, pubblicati sui periodici dei missionari cristiani e sui quotidiani dell'epoca, così come di *Makula (Tesoro)* e *Magezi Ntakke (La saggezza delle termiti)*, opere sulla storia e i costumi dei

Baganda scritte dal punto di vista di uno storico cattolico. Gomotoka, infatti, è definito da Twaddle un «controversialist», un autore polemico che oppose il suo punto di vista «against [...] the Protestant biases of Apolo Kaggwa's earlier vernacular accounts of conflicts in the later nineteenth century» e che si batté contro l'invasione in questa regione dei coloni britannici, appoggiati, nella prima parte del XX secolo, dal programma politico-economico del Protettorato (Twaddle 2011, 241-242). Accanto a Gomotoka, inoltre, è doveroso citare John Miti, che scrisse, senza mai pubblicare, *Ebyafayo by a Buganda (Breve storia del Buganda)*.

La terza generazione di storici attivi nel Buganda in epoca coloniale comprende gli autori che beneficiarono dell'istituzione della prima università della regione, il Makerere College. Nata come scuola tecnica nel 1921, ottenne lo status di università nel 1949. Qui si formarono in modo particolare Eridadi Mulira e Michael Nsimbi. Il primo, autore di una biografia su Apolo Kaggwa (*Sir Apolo Kaggwa*) commissionata dalla famiglia di quest'ultimo, il secondo, autore di *Amannya Amaganda n'Ennono Zaago (I nomi ganda e le loro origini)*.

Nonostante l'imponente esplosione di interesse dimostrato dai Baganda nei confronti della storiografia, attraverso le numerose opere pubblicate nella prima metà del XX secolo, la pluralità delle storie raccontate rimase in secondo piano rispetto alla produzione di Apolo Kaggwa. Infatti, sebbene l'introduzione della scrittura e dell'istruzione pubblica certamente abbiano incentivato la ricerca sul passato del regno e la costruzione di rinnovate interpretazioni degli eventi, gli effetti più incisivi di queste novità furono costituiti dalla canonizzazione di una versione egemone e sostenuta politicamente dalla fazione religiosa che ottenne il potere alla fine del XIX secolo, ovvero il partito anglicano guidato proprio da Apolo Kaggwa.

## 7. *Canonizzazione, resistenza e abbandono del passato precoloniale*

Ancora oggi l'influenza del *katikkiro* più celebre della storia del Buganda risulta pervasiva della società contemporanea del regno. La sua personalità e il suo carisma, infatti, consentirono ad Apolo Kaggwa di costruire sulla sua figura una tale autorevolezza da riuscire a stabilire i limiti e gli eventi salienti della storia ganda, fino ad allora tramandata oralmente dai clan che detenevano il controllo dei *masiro*. Questo processo di canonizzazione, fondato sulla sua interpretazione del passato, venne favorito, inoltre, dal prestigio che il *katikkiro* godette fra gli accademici britannici interessati alla storia del Buganda, fra i quali fu generalmente considerato il custode ufficiale della tradizione (Twaddle 1976, 89). Le sue opere, inoltre, appaiono come un tentativo di sintesi fra la tradizione storiografica europea e i connotati propri delle tradizioni orali ganda. La loro forma, derivata dal legame fra la scrittura e le confessioni religiose che monopolizzarono l'istruzione pubblica del Buganda alla fine del XIX secolo, rivelano gli obiettivi di Kaggwa e dei capi anglicani. Come afferma Earle, infatti, il principale obiettivo degli appartenenti a questa fazione fu il tentativo di adattare la «Christian theology and colonial literacy to market themselves to Baganda and Britons as powerful interpreters of Ganda dreams» (Earle 2017a, 93).

Nato nel 1865 (Kaggwa 1971, 158), Kaggwa ricevette l'istruzione necessaria per diventare un capo politico. La sua presenza a corte negli anni dell'istituzione delle prime missioni gli consentì di avvicinarsi al Cristianesimo e convertirsi al credo anglicano. A causa della sua religione, Mwanga, successore di Muteesa, lo fece arrestare assieme a un gruppo di cristiani presenti a corte per aver disobbedito ai suoi voleri, poiché contrari al credo cristiano. Kaggwa fu inizialmente condannato a morte insieme ai suoi compagni e successivamente graziato. Negli anni successivi, l'avanzamento di carriera gli consentì di assumere la sua prima carica e venne messo a capo dei depositi regali (Kiwanuka 1966).

La sua ascesa politica raggiunse il culmine durante la guerra civile, quando divenne il leader della fazione anglicana. Uscito vittorioso dal conflitto, rappresentò la figura di riferimento per l'amministrazione del nascente Protettorato Britannico e divenne reggente del Buganda durante il regno di Daudi Chwa, eletto all'età di un anno. Nel 1900, fu il primo firmatario del *Buganda Agreement*, un accordo sulla base del quale i territori del regno venivano ripartiti fra i capi del Buganda e l'amministrazione coloniale. Infine, la lealtà dimostrata al governo britannico come collaboratore e principale artefice dell'*indirect rule*, oltre che l'amicizia stretta con ufficiali imperiali e missionari anglicani, gli consentirono di essere insignito dei titoli di Membro dell'Ordine dell'Impero Britannico e Cavaliere Commendatore dell'Ordine di San Michele e San Giorgio (Pawliková 2006, 206-208).

La posizione di Kaggwa e il suo interesse nei confronti del passato, come già accennato, gli consentirono di stringere uno stretto legame con il missionario ed etnografo anglicano John Roscoe, allievo di James Frazer e autore di un'opera interamente dedicata ai Baganda (1911). Kaggwa divenne il principale collaboratore di Roscoe e condusse in prima persona le ricerche e le interviste sul campo. I dati ottenuti durante queste spedizioni furono la base per la pubblicazione delle opere più famose del *katikkiro*, principale motivo della sua fama.

Come afferma John Rowe, *Basekabaka be Buganda* è probabilmente il libro in luganda più conosciuto dopo *Ekitabò Ekitukuvu*, la Bibbia. Per la prima edizione, Kaggwa dovette inviare il manoscritto in Inghilterra affinché ne venissero stampate 500 copie; per le successive, invece, poté servirsi di una macchina da stampa ricevuta in dono dal Foreign Office del Regno Unito, durante la sua visita in Europa per l'incoronazione di Edoardo VII. La prima opera stampata direttamente da Kaggwa fu la storia del suo gruppo di discendenza, il clan *Nsenene*, pubblicata nel 1904 (Rowe 1969, 21-22).

In *Basekabaka*, Apolo Kaggwa ripercorre la storia del Buganda dalle vicende inerenti al primo *kabaka* Kintu, fondatore mitico del regno, alla storia di Muteesa I, in carica dal 1856 al 1884. Trattandosi del primo libro pubblicato da un autore

ganda, rappresenta anche la prima storia del regno e, dunque, il primo tentativo di stabilizzarne la fondazione (Twaddle 1976, 94). *Basekabaka* rappresenta l'opera che diede il via a un vero e proprio processo di canonizzazione della storia ganda: grazie alla fortuna che riscosse sin dalla sua pubblicazione, infatti, risulta ancora oggi una delle fonti principali per i lavori dedicati a questo regno.

Tuttavia, ciò che risulta fondamentale evidenziare in questa sede è l'approccio eminentemente politico di *Basekabaka*. L'obiettivo che mosse Kaggwa nella scrittura di quest'opera, infatti, pare il tentativo di legittimare la sua leadership e consolidare la posizione di rilievo ottenuta dal partito anglicano, sottolineando i benefici che il Buganda ottenne dall'arrivo degli europei e, in particolar modo, dei missionari britannici. La narrazione di *Basekabaka*, in effetti, fatta esclusione per il capitolo dedicato a Kintu<sup>39</sup>, dedica ampio spazio ai regni di Suuna II e Muteesa I, entrambi collocati nel XIX secolo. La motivazione di questa scelta può essere ricondotta alle difficoltà oggettive incontrate da Kaggwa nel recupero di informazioni relative a periodi molto anteriori all'epoca in cui egli scrisse. Tuttavia, i giudizi mediante i quali l'autore interviene nel racconto sembrano suggerire che si sia trattato anche di una scelta politicamente orientata.

Il primo capitolo, dedicato a Kintu, riporta una delle versioni della fondazione del Buganda. Il racconto, infatti, presenta tratti mitici, e narra l'episodio in cui Dio incarica Kintu, suo nipote, di recarsi sulla terra insieme a Nambi, sua moglie, per

---

<sup>39</sup> All'interno della storia del Buganda, le vicende legate a Kintu risultano fondamentali non solo perché riguardano quegli eventi che, per quanto mitici, descrivono la fondazione del regno, ma anche perché presentano implicazioni più ampie: ad esempio, stabilire la provenienza del primo *kabaka* significa affrontare il problema della discendenza. Nella prima parte del XX secolo, infatti, attorno alla questione si accese un grande dibattito fra gli storiografi locali e i clan: questi ultimi, includendo Kintu nelle loro storie, tentarono di "appropriarsi" della sua figura al fine di accrescere il prestigio del loro gruppo di discendenza. I clan, dunque, entrarono in contrasto con la versione di Kaggwa, sostenitore della teoria secondo cui Kintu non fosse un muganda ma uno straniero. Come afferma Richard Reid, ciò consentì a Kaggwa di indebolire ogni genere di rivendicazione sulla regalità da parte dei clan, impedendo così, ad ognuno dei gruppi, di monopolizzare la carica di *kabaka* (Reid 2014, 358).

procreare. La natura del racconto induce lo stesso Kaggwa ad intervenire nella narrazione ed esprimere le sue riserve sulla veridicità di alcune vicende: «How could a mere snake have been the ruler of a country?» (Kaggwa 1971, 5).

I capitoli successivi, uno per ogni *kabaka*, esauriscono la narrazione in poche pagine e presentano le caratteristiche dei racconti orali tramandati dai custodi dei *masiro* di epoca precoloniale: brevi storie sulla vita dei *kabaka*, a volte incomplete. I pochi episodi narrati sono legati per lo più alla conquista del potere, spesso ottenuto a seguito di scontri fratricidi fra i pretendenti al trono, alle condanne a morte emanate dai sovrani nei confronti di presunti traditori e alle campagne di conquista intraprese nei confronti degli stati confinanti.

La narrazione di Kaggwa diventa più densa nel momento in cui inizia il racconto relativo ai *kabaka* vissuti nel XIX secolo e, in modo particolare, quando l'attenzione viene posta sui regni di Suuna II e Muteesa I. I capitoli dedicati a questi ultimi appaiono divisi in due parti e la scelta è probabilmente dovuta alla loro estensione maggiore rispetto alle parti precedenti. Fra le vicende narrate, in questi due capitoli appaiono centrali i racconti relativi all'arrivo dei primi arabi ed europei nel regno Buganda, nei confronti dei quali il tono assunto dall'autore lascia trasparire il suo posizionamento. Ad esempio, nel descrivere l'arrivo di Speke e Grant, Kaggwa racconta:

[...] a European called Speke and his friend Grant arrived at the capital of Banda. Speke arrived from the direction of Karagwe. It was an extraordinary and wonderful thing to see a white man. Even those people who had gone to the war came to the capital at once from their estates. They all came to see the white man. Speke spent about five months in Buganda and then left, but before his departure, he gave the king seventeen rifles. [...] Those rifles were named Speke, that is, after the European who brought them (*Ivi*, 155).

Con pari entusiasmo viene descritto l'arrivo, dodici anni più tardi, di Charles Chaillé-Long, chiamato da Kaggwa Lungube. L'esploratore statunitense si trovava al servizio di Charles George Gordon, governatore del Sudan anche conosciuto come Gordon Pasha, quando venne inviato nel Buganda al fine di stringere un accordo con Muteesa. Del suo arrivo Kaggwa riporta che «a European called Lungube came with a horse. It was a most marvellous sight to all the people because they had never seen a horse before» (*Ivi*, 164).

Più avanti, l'incontro con i primi missionari anglicani è descritto da Kaggwa come un evento centrale per la storia del Buganda:

[...] two Europeans, Lieutenant Smith and the Reverend C. T. Wilson, arrived on June 30th, 1877. Thereupon the king said to them: "I want to learn to read your alphabet," Smith assured the king. He therefore wrote many alphabets and gave them to the king. Mutesa started reading and he distributed the books among all the chiefs. The pages also began to read. It was in this manner that the religion of Our Lord Jesus Christ first spread among the people (*Ivi*, 173).

Al contrario, il tono dell'autore durante la narrazione riguardante l'arrivo dei missionari cattolici e, in precedenza, dei primi arabi, appare più distaccato. In generale, si avverte come Kaggwa non intenda concedere molto spazio agli eventi strettamente legati alla storia delle fazioni avversarie. Per di più, i suoi commenti a proposito degli effetti della presenza dei musulmani appaiono in più di un'occasione ammonitori. Ad esempio, Kaggwa riporta un altro episodio relativo a un'offerta di doni: come nel caso, più sopra citato, dei fucili ricevuti da Muteesa da parte degli esploratori europei, un arabo di nome Hamish offre dei doni al sovrano. Se nel caso di Speke, il donatore viene omaggiato dal sovrano con la scelta di assegnare ai fucili il suo stesso nome, gli effetti dei doni offerti da Hamish sono drammatici:

[...] an Arab called Hamish had arrived with large quantities of cloth and things of all types. The king distributed the cloth to his wives and to the princesses. [...] Some time afterwards, he distributed cloth to all the chiefs. He also allowed the Arabs to carry on slaving so that they might give him large quantities of cloth in exchange. Hence, very very (*sic*) many people, boys and girls were sold to the Arabs so that the king might get cloth! (*Ivi*, 158).

In un altro episodio Kaggwa racconta gli effetti drammatici della religione musulmana nel Buganda:

[...] the king began to observe his ninth Ramadhan in 1875. On the following day, there was a mass arrest of all the people who did not practise Mohamedanism. The king ordered all the chiefs to hand over to him all the "unbelievers". [...] All the captives were taken to Nakinziro execution place and done to death (*Ivi*, 166, virgolette dell'autore).

Anche in questo caso, Kaggwa rivela implicitamente il suo giudizio nei confronti della fazione avversaria musulmana, nel tentativo di screditarla agli occhi dei lettori. La scelta di citare questo episodio, infatti, risulta significativa se messa a paragone con un evento simile, più sopra citato, in cui lo stesso Kaggwa e un gruppo di cristiani vennero arrestati e condannati a morte da Mwangwa, con l'accusa di aver disobbedito ai voleri del *kabaka* al fine di non tradire i loro valori religiosi.

Come ha evidenziato Kiwanuka nella prefazione all'edizione inglese di *Basekabaka be Buganda*, da lui stesso curata:

A proper assessment of Kaggwa's historical writings cannot be made without an understanding of the man himself. [...] So far as his politics were concerned, he belonged to the Protestant faction. In *Ebika* and *Basekabaka* he describes their activities and defends their conduct in the crises of the 1880s and 1890s. But he disparages



severely the supporters of the other factions, Catholic and Muslim (Kiwanuka 1971b, xxx).

La prima storia del Buganda, dunque, appare come il tentativo di legittimare posizione politica di predominio assunta dalla fazione politica anglicana guidata da Apolo Kaggwa. Come un «political historian» (Earle 2017b), l'autore comprese le opportunità offerte dallo strumento-scrittura e, forte della sua intuizione, fece un uso politico della pratica storiografica. Gli effetti del suo operato nell'ambito della disciplina, a mio modo di vedere, si rivelarono molto più efficaci e duraturi della violenza impiegata durante la guerra civile che lo vide vittorioso. La sua ascesa al potere, infatti, fu solo il primo passo per la costruzione di una nuova idea politica, attraverso la quale Kaggwa diede il via al rinnovamento istituzionale e sociale del Buganda, nel tentativo di conciliarne la storia precoloniale con l'ideologia cristiana.

Le opere di Kaggwa, tuttavia, non rappresentano gli unici esempi di «storie politiche» di ispirazione anglicana scritte in luganda nella prima metà del XX secolo. Gli effetti di *Basekabaka* furono infatti amplificati da una serie di lavori che sostennero la medesima interpretazione del passato. Fra questi appare doveroso citare almeno il principale collaboratore di Kaggwa e capo della contea di Kyaggwe, Hamu Mukasa. L'autore, come afferma Earle, «used his history to give moral order to Uganda's colonial project» (2017b, 19) e attraverso le sue opere espresse con chiarezza la sua visione cristiana sul passato precoloniale del Buganda.

Con il suo stile Mukasa dichiarò apertamente le sue posizioni e si schierò palesemente dalla parte del Cristianesimo e del governo coloniale, risultando decisamente più esplicito di Kaggwa. Sebbene la fortuna delle sue opere e la loro diffusione non possono certamente essere paragonate a quelle ottenute dai lavori del *katikkiro*, risulta impossibile tralasciare il valore che assunsero in una stagione di grandi cambiamenti politici e sociali. Infatti, come accennato più sopra, il titolo della sua opera più celebre, *Simuda Nyuma*, suona emblematico e rivela con chiarezza il progetto politico e ideologico di Mukasa. La traduzione letterale è un monito rivolto

ai Baganda, un invito ad andare avanti e abbandonare ciò che lega al passato precoloniale: *Non tornare indietro*. Le posizioni espresse da Mukasa si fondano sulle idee di progresso e sviluppo, sul processo di perfezionamento della società. Tutto ciò è esplicito sin dall'introduzione:

So you, Muganda, do you not know that the people who were born in the reign of Suna surpassed those born under Kamaya? And that those born under Mukabya [Muteesa I] surpassed in wisdom the ones born under Suna? Let me start speaking of the past where first we were in our ignorance, where we were passing by good things, whereas now we pass by bad things on account of progress<sup>40</sup>.

In questo passo Mukasa pone l'enfasi sullo sviluppo sociale raggiunto dal Buganda mediante il passare del tempo e sul suo continuo auto-miglioramento, senza rivelare la sua posizione rispetto al ruolo assunto, in questo processo, dal Cristianesimo e dal colonialismo. Le sue idee, tuttavia, si fanno più chiare in altre opere, ad esempio in un articolo pubblicato sull'*Uganda Journal*, dove Mukasa ammonisce i Baganda che mostrano un immotivato – a suo parere – attaccamento alle «vecchie tradizioni», invitandoli ad accogliere i benefici prodotti dal colonialismo e dall'istituzione delle missioni religiose:

I refer to the kind of people who will simply stick to the so-called customs of the good old days, whose day has gone and whose place better things have taken. Many of the old customs were repressive of individual freedom, and to try to revert to them, after the advent of Christianity and the Union Jack, is to lose sight of the meaning of the principles of Christianity and of the British Empire (Mukasa 1946, 142).

---

<sup>40</sup> Il testo, citato da Earle (2017b, 18) è tratto da una traduzione manoscritta, in inglese, risalente al 1938 e conservata presso la Society for the promotion of Christian Knowledge.

Nello stesso articolo, l'autore si scaglia contro i *kabaka* precoloniali, evidenziandone la crudeltà e le maniere dispotiche:

[...] the Kabaka was nicknamed many names to suit the occasion. Some names were given to him in gratitude of what given to his people [...]. But these names had evil results. they induced the Kabaka to regard himself as a superhuman and not one of the other people; in fact he thought he was a god. He was no different from Hitler (*Ivi*, 136).

Nella sua analisi storica del ruolo dei *kabaka* nella politica del Buganda, Mukasa evidenzia i benefici derivati dall'arrivo dei primi europei, la presenza dei quali – riferisce l'autore – avrebbe indotto Muteesa I a pentirsi degli indirizzi politici seguiti in passato. Le scelte crudeli e le numerose e spietate condanne lasciarono spazio alla sua apertura verso l'esterno e all'accoglienza delle nuove culture, a un'attenzione maggiore per il popolo dei Baganda:

This great change coincided with the coming of the first Europeans. [...] The important thing to note here is that their coming had a far-reaching influence on him. He, as it were, saw light in darkness. He became a different man altogether and he made reforms in his rule so that the new light might reach his subjects not only in words but also in deeds (*Ivi*, 141).

I passi appena citati, provenienti dalle opere di Kaggwa e Mukasa, evidenziano il modo in cui la loro interpretazione della storia sia stata condizionata fortemente dal contesto politico e religioso in cui si trovarono ad operare. Le idee espresse dai loro lavori, inoltre, lasciano intendere che i due capi ganda riuscirono a indirizzare la politica del regno proprio grazie al loro tentativo di rimodellare il passato al fine di legittimare e rafforzare la leadership della fazione anglicana. Come sostiene Michael Twaddle,

[...] the failure of the Muslim attempt to create an Islamic state in Buganda immediately prior to the imposition of colonial rule is rewritten in Bas[s]ekabaka, not only to heighten the importance of the military contributions of Kaggwa and his associates, but to Christianize retrospectively the whole anti-Muslim campaign as a kind of holy crusade (Twaddle 1976, 87).

Agendo nell'ambito di quella tradizione storiografica che fiorì nel Buganda nella prima metà del XX secolo, i lavori di Kaggwa e Mukasa rappresentarono una precisa ideologia politica. La loro pratica storiografica sembra pertanto recuperare gli «usi della storia» descritti più sopra e attuati presso i *masiro* precoloniali. In epoca coloniale, tuttavia, l'uso della storia di Kaggwa e Mukasa ampliò il campo d'azione delle "performance storiografiche" praticate dai custodi delle tombe regali e ciò fu possibile mediante l'uso della scrittura. Per certi versi, il fenomeno assunse una configurazione opposta: se attraverso i *masiro* l'obiettivo dei clan fu quello di partecipare al potere politico centrale, mediante il tentativo di affermare la loro storia, l'effetto delle opere di Kaggwa e Mukasa fu quello di canonizzare una precisa interpretazione del passato, ovvero quella sostenuta dal partito politico al potere. Se, nel primo caso, l'uso della storia attuato dai clan disegnò un movimento di resistenza al potere del *kabaka*, con Kaggwa e Mukasa questa pratica consentì il consolidamento dello *status quo*.

Sebbene la fortuna di queste opere consentì anche la loro diffusione fra gli studiosi stranieri interessati alla storia del Buganda, influenzandone fortemente le ricerche<sup>41</sup>, le interpretazioni di Kaggwa e Mukasa incontrarono anche delle resistenze a livello locale. Alcuni attivisti ganda, nel tentativo di contrastare

---

<sup>41</sup> L'interpretazione del passato espressa da Kaggwa condizionò le opere di diversi accademici attivi in Uganda negli anni Sessanta del XX secolo. In particolare, gli studiosi del East African Institute of Social Research (EAISR) – oggi conosciuto come Makerere Institute of Social Research (MAISR) – , come Audrey Richards, Lloyd Fallers, Anthony Low, David Apter, Martin Southwold e Christopher Wrigley, utilizzarono le opere del *katikkiro* come fonti autorevoli e, in un certo senso, ufficiali della storia del Buganda.

l'egemonia della tradizione storiografica anglicana, opposero la loro visione del passato. A tal proposito, Carol Summers descrive come la Bataka Union – un'associazione che riunì, negli anni Quaranta, i capi dei clan ganda – sostenne il rifiuto di ogni interpretazione lineare del passato al fine di rigettare le gerarchie politiche esistenti:

Deploying a vision of citizenship rooted in the rights and responsibilities of grandfathers and grandsons, activists rejected any narrative of time as linear, along which a country might progress from youth to maturity. Instead, they declared Baganda of many generations as linked synchronically and transhistorically in associations without permanent or exclusive hierarchies. They deployed understandings of power, identity, and connectedness rooted in specifically Ganda understandings of the relations between grandfathers and grandsons. These allowed them to reject the inequitable hierarchies of real, figurative, or imagined fathers and sons and imagine a democratic moral community – grandfathers and grandsons bound together as trustees and inheritors of Buganda in a politics shaped by responsibilities and rights, not consumption and competition (Summers 2005, 428).

Inoltre, le forme di resistenza alla tradizione storica propria di Kaggwa e Mukasa furono espressione delle fazioni politico-religiose avversarie. Come afferma Twaddle, «granted such biases, it is not surprising that Kaggwa's treatment of the 1880s and 1890s should have provoked a number of counter studies by Catholic and Muslim Baganda» (Twaddle 1974, 88). La fiorente stagione della storiografia ganda, infatti, investì anche autori appartenenti agli altri partiti politici, i quali tentarono di opporre la loro versione attraverso numerose opere e articoli pubblicati su riviste e quotidiani. In un certo senso, la forte parzialità espressa dalle opere di Kaggwa agì come uno stimolo per numerosi intellettuali, i quali produssero nuove opere nel tentativo di correggere o completare l'interpretazione del *katikkiro*.

Accanto alle opere di Kaggwa e Mukasa, dunque, fiorì una tradizione cattolica, seguita più tardi da una musulmana, e anch'esse offrirono un'interpretazione

fortemente parziale e politicizzata del passato, al pari di quella anglicana. I lavori di Jonathon Earle (2012a; 2012b; 2017a; 2017b) descrivono con efficacia il ruolo assunto dalla religione e, in particolare, dai testi sacri, in quelle narrative che tentarono di opporre resistenza all'egemonia anglicana espressa dalle opere di Kaggwa e Mukasa. Come afferma l'autore, infatti, «there did not exist a single, all-inclusive narrative around which political power could be legitimised or instituted», al contrario, «colonial Buganda contained, simultaneously, multiple historical times and periodisations» (Earle 2017b, 27-28).

Ciò che ritengo opportuno sottolineare in questa sede, tuttavia, è la scarsa propensione, piuttosto comune fra i primi storiografi ganda, a interessarsi alla storia precoloniale del regno. La maggior parte delle opere scritte all'inizio del XX secolo, infatti, ebbe come principale oggetto di indagine la stagione coloniale o quella, immediatamente precedente, durante la quale il Buganda accolse i primi stranieri sul suo territorio. Fatta eccezione per le storie riguardanti la fondazione del regno e qualche opera dedicata alle campagne militari che consentirono al Buganda di guadagnare la leadership della regione, la storia precoloniale rimase un argomento da custodire nella memoria collettiva e tramandare esclusivamente per via orale. Questo fenomeno appare coerente a ciò che è stato definito precedentemente “disinteresse ufficiale”, ovvero quell'indirizzo seguito dal regno contemporaneo del Buganda nei confronti dei *masiro* precoloniali, principali custodi del passato.

Le motivazioni del disinteresse dimostrato dagli autori ganda nei confronti della storia precoloniale hanno certamente varia natura. In primo luogo, appare doveroso richiamare le difficoltà oggettive riscontrabili nel recupero delle tradizioni orali, ovvero quelle storie preservate nella memoria dei Baganda e trasmesse, presso i *masiro*, per mano dei clan addetti alla loro conservazione. Come è stato evidenziato più sopra, si tratta di storie che narrano il passato da un particolare punto di vista e spesso risultano, per questo stesso motivo, parziali o incomplete, poiché inevitabilmente rimodellate dalla soggettività di chi le trasmette, dall'uso che ne fa o, per di più, dalla perdita della loro memoria. Bisogna inoltre considerare le

difficoltà nell'accedere alla conoscenza di tali tradizioni, spesso tramandate in occasione di particolari eventi o esclusivamente in presenza di determinati soggetti.

Ulteriori cause del disinteresse nei confronti del passato precoloniale e del generale disinteresse nei confronti di discipline come la storia, a partire dagli anni Sessanta, sono state indicate da Richard Reid, il quale afferma che

African history has been foreshortened to the point where “presentism” - the compression of supposedly “relevant” events and processes into a few decades since the beginning of the twentieth century - drives much scholarly output, whether consciously or otherwise (Reid 2011, 136)

Le ragioni di questo "accorciamento" della storia del Buganda sono da rintracciare, in primo luogo, nella prima parte del XX secolo, quando la fiorente storiografia ganda mosse i suoi primi passi. Come è stato descritto più sopra, gli autori attivi in questo periodo interpretarono il passato con l'obiettivo di legittimare una precisa ideologia o la loro fazione politico-religiosa e, per questo motivo, preferirono l'analisi degli eventi riguardanti l'introduzione delle nuove religioni. La storia precoloniale venne anche considerata di scarso interesse dal sistema scolastico almeno fino agli anni Sessanta, quando si avviò per la prima volta un processo di africanizzazione dell'istruzione. Precedentemente, la storia insegnata nelle scuole era infatti equiparabile a quella dei curriculum britannici, parzialmente adattati al contesto africano.

L'interesse nei confronti della storia precoloniale fu stimolato dagli studi sulle tradizioni orali intrapresi da Roland Oliver e Jan Vansina, attivi nella regione dei Grandi Laghi negli anni in cui nacquero le prime cattedre di Storia Africana negli atenei europei e americani. Sulla scia di questo fenomeno, si avviò il primo – e ultimo, come vedremo – progetto dedicato alla storia dell'Uganda, presso il Makerere University's History Department. Principale obiettivo di questo progetto, nella massima istituzione accademica della regione, fu la totale ricostruzione del

passato ugandese mediante il recupero delle tradizioni orali. Questo lavoro si sarebbe dovuto fondare sull'operato degli studenti di storia, volenterosi di intraprendere una ricerca nel proprio villaggio. Fu questo il primo periodo in cui «the nation [l'Uganda] was conceived as a historical entity and as the product of African agency in the deeper past as well as in more recent times» (Ivi, 31).

Nel 1962 la Repubblica Ugandese dichiarò la sua indipendenza dal Regno Unito e cinque anni più tardi il regno del Buganda venne abolito insieme ai restanti regni precoloniali, a seguito di una riforma costituzionale voluta dal primo ministro Milton Obote. In questi anni ebbero luogo numerose lotte politiche fra i sostenitori di una sostanziale indipendenza del Buganda rispetto alla Repubblica Ugandese, fondata su un sistema politico federale, e chi invece appoggiava la formazione di uno stato unitario. Queste tensioni, in ambito storiografico, si tradussero in una sostanziale demonizzazione delle ricerche sul passato precoloniale. Tali lavori divennero il simbolo della frammentazione nazionale e furono considerati portatori di una corrente "tribalista", un «obstacle to the building of "nations"» (Reid 2014, 373). Negli stessi anni, inoltre, la storiografia ugandese fu investita da una corrente liberale ispirata alla "teoria degli stadi" di Walt Withman Rostow (1960). Come evidenzia Ogot, gli autori che aderirono a questa prospettiva «interpreted the whole of African history in a developmental perspective» (Ogot 1999, 208) e ciò probabilmente distolse il loro interesse dalla storia precoloniale.

Il colpo di stato militare operato da Idi Amin, nel 1971, provocò l'arresto della ricerca storica. Le politiche stataliste intraprese dal nuovo presidente ugandese privarono le università dei fondi necessari per perseguire il progetto sulla storia ugandese avviato nel decennio precedente. Molti intellettuali ugandesi furono costretti all'esilio, altri si dedicarono a nuovi impieghi (Médard 2012, 108-110).

La presa del potere da parte di Yoweri Museveni, avvenuta nel 1986, dopo una lunga guerra civile, sembrò risollevarle le sorti dell'accademia ugandese. Tuttavia, le politiche intraprese all'insegna di un «aggressive developmentalism» (Reid 2017,



XXIII), puntarono sullo sviluppo degli indirizzi scolastici e accademici volti all'insegnamento di discipline professionali:

“STEM” subjects—science, technology, engineering, and mathematics— are currently favored, while Museveni’s own stress on the importance of education is absolutely rooted in ideas about economic development rather than scholarly expositions: “Lack of education,” he declared in the mid-1990s, “means lack of entrepreneurship and, therefore, lack of savings” (Reid 2014, 378).

Le difficoltà incontrate dalla storiografia negli ultimi sessant'anni hanno complicato, a mio avviso, gli effetti di quel fenomeno di disinteresse nei confronti del passato precoloniale, già descritto in merito all'assenza dei *masiro* più antichi nei programmi di sviluppo turistico del Buganda. A rafforzare questa tendenza, avviata sin dalla nascita della storiografia in luganda, hanno contribuito l'influenza delle confessioni religiose all'inizio del XX secolo e le lotte politiche all'alba dell'indipendenza ugandese: questi fenomeni, infatti, hanno determinato una sempre maggiore demonizzazione delle conoscenze sul passato precoloniale. Ai giorni nostri, le politiche di Yoweri Museveni e la popolarità delle chiese pentecostali, promotrici di una moralità avulsa da tutto ciò che viene demonizzato in quanto retaggio “tribale”<sup>42</sup>, privano la storia, i luoghi e le pratiche precoloniali di ogni potere di attrazione, in modo particolare nei confronti delle generazioni più giovani.

L'obiettivo delle prossime pagine sarà quello di mettere in luce come il disinteresse nei confronti della storia antica del Buganda si traduca anche in una perdita delle tecniche risalenti all'epoca precoloniale. In modo particolare tenterò di tracciare un parallelo fra i processi di trasmissione della memoria collettiva riguardante la conoscenza del passato e quelle implicite pratiche di conservazione

---

<sup>42</sup> Per un approfondimento sull'influenza delle chiese pentecostali nell'Africa subsahariana e in Uganda, cfr. Gusman (2009; 2018) e Meyer (1998; 2004; 2007).

delle tecniche, evidenziando le cause che hanno condotto al disuso e, conseguentemente, alla perdita di determinate conoscenze.

### *8. Tecniche di memoria e memoria delle tecniche*

Nel capitolo precedente ho tentato di descrivere quel fenomeno definito da Maurice Halbwachs con l'espressione «memoria collettiva», evidenziando le modalità mediante le quali essa viene trasmessa presso le società orali. Ho chiarito, dunque, come il processo di trasmissione della memoria collettiva presenti dei tratti che la posizionano al centro di due tendenze: una prima, che potremmo definire "conservatrice", e una seconda, "riformista", portatrice di elementi innovatori. La memoria collettiva, infatti, in modo particolare presso le società prive di scrittura, per sopravvivere al passare del tempo ha bisogno di essere comunicata oralmente, trasmessa di persona in persona, di generazione in generazione. Ciò determina in primo luogo l'esistenza di una linea genealogica attraverso la quale la memoria tramandata, sotto forma di racconto o conoscenza, connette generazioni distanti nel segno di uno stesso "noi", di un'idea di identità spesso considerata sostanzialmente immutabile dagli individui che in essa si riconoscono. Contemporaneamente, la trasmissione della memoria collettiva comporta l'introduzione di cambiamenti, continue modifiche, più o meno consapevoli, necessarie per far fronte al deterioramento delle conoscenze tramandate. Questi cambiamenti sono dovuti, da un lato, alla soggettività della persona direttamente coinvolta nella trasmissione della memoria, dall'altro, a quel necessario processo che consente alla memoria di adattarsi alle esigenze del presente. Se la soggettività di chi trasmette la conoscenza interviene mediante l'introduzione di particolari dettagli, l'adozione di un determinato punto di vista o l'omissione di elementi ormai dimenticati, la memoria collettiva viene anche modificata al fine di essere comprensibile alle coscienze del presente. Gli studi dedicati all'analisi di questi processi hanno legato la trasmissione

orale della conoscenza alla conservazione di una certa identità di gruppo, tracciando una netta linea di demarcazione fra la memoria collettiva e la storia.

Più sopra ho descritto gli effetti determinati dall'introduzione della scrittura nel regno del Buganda. In primo luogo, ho messo in luce il processo mediante il quale l'adozione di questo strumento di memoria ha determinato il fiorire di un nuovo interesse per il passato e consentito l'avvio di una tradizione storiografica locale. Inoltre, l'analisi delle opere più influenti pubblicate in epoca coloniale ha consentito di evidenziare il modo in cui la scrittura abbia influenzato la memoria collettiva ganda. Ho tentato di mettere in luce, infatti, il peso esercitato dalle storiografie degli autori più influenti, appartenenti alla fazione politica dominante durante il colonialismo, e il modo in cui le loro interpretazioni della storia abbiano condizionato la conoscenza del passato fino alla contemporaneità. In sostanza, ritengo possibile affermare che lo scarso interesse di questi autori nei confronti del passato precoloniale, e l'uso politico della storiografia da essi attuato, abbia determinato un sostanziale abbandono delle conoscenze storiche antecedenti l'arrivo, nel Buganda, dei primi esploratori europei. In particolare, con la mia analisi ho tentato di mettere in risalto l'uso politico della storia attuato da certi autori influenti: attraverso la pubblicazione delle loro opere, i primi storici ganda hanno legittimato la loro interpretazione storico-politica del passato e, conseguentemente, condizionato la memoria collettiva del Buganda, costruendo di fatto una nuova identità.

Ciò che intendo evidenziare in quest'ultima parte riguarda un ulteriore fenomeno di oblio, che interessa non tanto la conoscenza di eventi o credenze appartenenti al passato quanto l'uso di pratiche e tecniche cadute in disuso a seguito dell'introduzione di nuovi materiali e conoscenze. Mi propongo di mettere in luce, dunque, come la memoria collettiva comprenda anche questo genere di saperi pratici e, per questo motivo, come questi ultimi rappresentino unicamente dei meri strumenti funzionali alla vita materiale di una comunità. Al contrario, intendo sostenere come queste conoscenze siano cariche di significato e senso identitario.

Mediante la descrizione di alcuni passaggi salienti del processo di restauro (Figg. 15-20) delle Tombe di Kasubi<sup>43</sup>, intendo evidenziare come il disuso di certi metodi di costruzione non sia da interpretare come la perdita di una conoscenza e, dunque, come sintomo di impoverimento culturale, ma come l'affermazione di una rinnovata autorappresentazione collettiva.

Il 16 marzo del 2010, intorno alle 20:30, un incendio danneggiò gravemente le Tombe di Kasubi, distruggendo interamente l'edificio principale noto come *Muzibu-Azaala-Mpanga*, nel quale vengono custodite le tombe dei quattro *kabaka* più recentemente defunti. Nove anni dopo l'iscrizione del sito alla lista dei patrimoni dell'umanità, questo evento consentì ai Baganda, per la prima volta dalla prima metà del Novecento, di conoscere la struttura portante di questo imponente edificio, ovvero i pilastri di cemento e lo scheletro d'acciaio fino ad allora nascosti sotto il caratteristico tetto di paglia.

La struttura del tempio principale, costruita in epoca coloniale con l'impiego di materiali esclusivamente vegetali, venne infatti definitivamente modificata nel 1938 per volere del sovrano allora in carica, Daudi Chwa. Precedentemente l'edificio aveva subito diverse opere di restauro, come normalmente avveniva in epoca precoloniale (Fallers 1964, 84), al fine di salvaguardare l'integrità dei materiali, poiché fortemente soggetti al deperimento dovuto agli agenti tipici di un ambiente tropicale: continui fenomeni atmosferici, un alto tasso di umidità e l'erosione provocata dalle termiti. I documenti fotografici dimostrano che le modifiche apportate alla prima costruzione del 1882, avvenute nel 1896 e nel 1905 (Figg. 21-26), si limitarono ad attenuare l'inclinazione del tetto. Jonathan Nsubuga, architetto incaricato della ricostruzione di Kasubi, riporta inoltre che il restauro completato

---

<sup>43</sup> A supporto di questa descrizione, farò uso dei rapporti ufficiali delle missioni UNESCO, condotte fra il 2010 e il 2016 al fine di monitorare le operazioni di restauro del sito ugandese patrimonio dell'umanità. In particolare, utilizzerò alcuni *Mission Report* (MR) e il resoconto di una missione condotta dal Japanese Funds-in-Trusts (JP), fondo di assistenza ai progetti UNESCO del governo giapponese che figura fra i principali finanziatori del restauro di Kasubi.

nel 1938 ebbe come principale obiettivo quello di ottenere «a structure that would stand time and weather leaving only maintenance requirement» (Nsubuga 2011, 3).

L'adozione di materiali di costruzione meno deperibili consentì, dunque, una stabilizzazione definitiva della forma del *Muzibu-Azaala-Mpanga* e rese obsolete le tecniche architettoniche impiegate in epoca precoloniale. Infatti, l'uso dei materiali non vegetali che rapidamente si diffusero in tutto il regno determinò un progressivo abbandono di numerosi saperi tecnici, un tempo tramandati oralmente e praticamente. Certamente, non tutte le costruzioni ganda mutarono la loro forma in favore di una struttura più duratura e l'uso dei materiali vegetali risulta ancora oggi presente in questa regione. Si tratta tuttavia di edifici di modeste dimensioni, non paragonabili a quelle del *Muzibu-Azaala-Mpanga*, le cui tecniche di costruzione caddero definitivamente in disuso.

A ben vedere, la consapevolezza di questo vuoto conoscitivo era già presente in Uganda prima della distruzione delle Tombe di Kasubi. Nel 2004, infatti, lo stato membro dell'Unesco inviò al World Heritage Bureau una richiesta di finanziamento finalizzata al recupero dei metodi di costruzione del tetto di Kasubi:

There was quite a long period during which the traditional practice was stopped. This might have lead [sic] to changes in the practice and also to loss of know-how, explaining why the roof decay is so rapid. The project intends to study the whole thatch production line, from the harvesting of the grass to the laying on the roof, in order to identify the weak points. Finally ways of treating the thatch should be explored (WHB 2004, 12).

La richiesta fu rigettata ma non c'è evidenza di ulteriori richieste di finanziamento da parte dell'Uganda, fino al 2010, quando le Tombe di Kasubi vennero inserite nella lista dei patrimoni dell'umanità in pericolo.

A seguito dell'incendio che distrusse il *Muzibu-Azaala-Mpanga*, diverse missioni condotte dall'UNESCO attestarono delle difficoltà riscontrate nel progetto di

restauro<sup>44</sup>. Nei documenti ufficiali si fa riferimento a un vero e proprio «gap of knowledge regarding historical *Ganda* architecture and its production prior to the colonial era, as well as evolution of *Ganda* architecture during the colonial era up to the middle of the 20<sup>th</sup> Century» (MR 2010, 17). La distruzione del tempio principale, dunque, mise a nudo la struttura interna dell'edificio e rivelò la presenza di materiali non vegetali. La reazione del regno di fronte alla consapevolezza di una perdita di conoscenza fu l'avvio di un progetto di recupero di tali saperi: in mancanza di documenti storici presso gli archivi e le biblioteche ugandesi, i delegati UNESCO suggerirono di intraprendere delle missioni di ricerca presso le istituzioni europee in possesso di testimonianze riguardanti l'architettura ganda e, inoltre, presso i numerosi *masiro* presenti nel regno, al fine di ricostruire un quadro più chiaro sulla loro architettura.

Un anno più tardi, una nuova missione UNESCO riconobbe i progressi ottenuti dalle ricerche, menzionando in modo particolare le capacità recuperate dai clan *Ngeye* e *Ngo*, addetti alla costruzione del tetto di paglia e alle decorazioni del soffitto interno (MR 2011, 12). Tuttavia, un documento del 2012 afferma nuovamente che «additional knowledge on detail aspects of construction, materials, detailing, spatial ordering and intangible attributes would be required before the reconstruction could start» (MR 2012, 28). Infatti, affinché il restauro potesse iniziare, venne programmato un preventivo progetto di ricostruzione del *masiro* dedicato al predecessore di Muteesa I, Suuna II, anch'esso fortemente danneggiato per via delle mancate riparazioni (Figg. 27-28). Questo lavoro di restauro servì da base sperimentale per la ricostruzione del *Muzibu-Azaala-Mpanga*: la somiglianza dei due edifici consentì agli artigiani di recuperare, approfondire ed esercitare i metodi di costruzione dei *masiro*. È importante sottolineare, tuttavia, come l'edificio dedicato

---

<sup>44</sup> Il progetto di restauro delle tombe di Kasubi coinvolse anche altri edifici presenti nel sito, come il *Bujjabukula* e il *Ndoga Obukaba*, rispettivamente la capanna che costituisce l'ingresso all'area delle tombe e quella dedicata alla conservazione dei tamburi regali. In questo lavoro, tuttavia mi limiterò ad analizzare le problematiche presentate dalla ricostruzione del *Muzibu-Azaala-Mpanga*.

a Suuna II sia stato restaurato intorno al 1950 a imitazione, in scala ridotta, delle Tombe di Kasubi, ereditandone pertanto la forma voluta da Daudi Chwa.

Con questa decisione, i delegati dell'UNESCO stabilirono di fatto che la forma «autentica» del *Muzibu-Azaala-Mpanga* avrebbe dovuto ricalcare i lavori attuati per la ricostruzione del 1938, caratterizzata dall'impiego di materiali non vegetali nella struttura portante: il progetto da portare a termine affinché il titolo di patrimonio dell'umanità non venisse revocato alle Tombe di Kasubi avrebbe dunque dovuto ignorare le tecniche di costruzione precoloniali.

La scelta venne motivata da parte della delegazione UNESCO con la necessità di evitare ogni genere di congettura sulla forma precoloniale dei *masiro*, al fine di preservarne l'autenticità:

The Reconstruction approach is that there would be no form, material or detail that cannot be substantiated from existing documentation, from orally based local knowledge or from extant remnants of the burnt tombs (namely the floor, walls, concrete columns, steel roof structure and openings in walls for lost timber structural elements) (MR 2010, 38).

Questa opzione risultò la più sostenibile anche fra le autorità ganda, secondo le quali un cambiamento nella forma «accepted and "authenticated"» da Daudi Chwa sarebbe stata possibile solo a seguito dello svolgimento di rituali e la creazione di un contatto con lo spirito del *kabaka* (Ivi, 38).

Il ritardato inizio dei lavori di ricostruzione del *Muzibu-Azaala-Mpanga* apparve dunque come il sintomo di una difficoltà nel definire il corretto progetto di recupero dell'architettura persa a seguito dell'incendio. Tuttavia, anche dopo il definitivo avvio dei lavori l'opera di restauro si dimostrò singhiozzante. Le problematiche, in questo caso, furono determinate dalla presenza di diversi attori e delle rispettive posizioni, spesso discordanti, sulla ricostruzione del sito. Questi conflitti sono riportati nel resoconto di una missione condotta dai delegati del Japanese Funds-in-

Trust: «All of them have their opinions on the practices and processing of rituals, which has resulted in the difficulties on site» (JM 2016, 25). In particolare, si fa riferimento alle difficoltà nel definire i ruoli dei due clan incaricati di coordinare parte dei lavori:

Decorative ceiling fabrication is conducted under the supervision of Bagirinya of Ngo (leopard) clan, which is in charge of interior dressing. In practice, however, Wabulakayole of Ngeye (colobus monkey) clan, a clan doing roof thatching, is the one working on site. In short, roof thatching and decorative ceiling fabrication are conducted by roof thatching artisans (*Ivi*, 26).

La sovrapposizione dei ruoli e i conflitti fra i diversi soggetti attivi nel progetto di restauro scaturirono anche da conflitti interni al sito delle Tombe di Kasubi. Come è stato evidenziato nel capitolo precedente, il compito di amministrare i *masiro* ricade sulla sorella del *kabaka* defunto (*nnalinnya*) e, successivamente, viene ereditato dalle sue discendenti. Beatrice Namikka è l'ultima erede della sorella ufficiale di Muteesa I, il primo sovrano ad essere stato sepolto nelle Tombe di Kasubi. I primi conflitti sorti fra la *nnalinnya* e gli altri attori interessati allo sviluppo turistico delle Tombe di Kasubi si accesero durante la redazione del dossier necessario all'iscrizione del sito alla Lista dei patrimoni dell'umanità.

Beatrice Namikka sostiene<sup>45</sup> che sin dall'inizio dei lavori i delegati Unesco si dimostrarono poco inclini a rispettare la ritualità e le norme in vigore presso le Tombe di Kasubi. Dopo la distruzione del *Muzibu-Azaala-Mpanga*, l'architetto Jonathan Nsubuga assunse il ruolo di *project manager* dei lavori di ricostruzione del sito e firmò il progetto definitivo per il restauro dell'edificio principale: la direzione

---

<sup>45</sup> Queste informazioni sono il frutto di un'intervista gentilmente concessa dalla *nnalinnya* Beatrice Namikka, la quale si trova attualmente in pausa dal suo incarico fino al completamento dei lavori di restauro delle Tombe di Kasubi. Tale decisione è stata deliberata dal *kabaka* Muwenda Mutebi II, a seguito dei conflitti fra la *nnalinnya* e i nuovi amministratori del sito nominati di concerto con l'UNESCO.



dei lavori assunta da un soggetto nominato dalle autorità del regno, al fine di soddisfare le richieste dell'UNESCO, determinò i conflitti con la *nnalinnya*. Gli scontri condussero il *kabaka* a destituire Beatrice Namikka dalla sua carica fino al completamento dei lavori. Malgrado ciò, le tensioni non si attenuarono e raggiunsero l'apice quando l'amministratrice di diritto delle Tombe di Kasubi riprese il controllo dei lavori di restauro: fra marzo e luglio 2015, Beatrice Namikka fece installare i ventiquattro anelli di canne che caratterizzano il soffitto del *Muzibu-Azaala-Mpanga*. Questi lavori non rispettarono il progetto firmato dal *project manager* e approvato dall'UNESCO, tuttavia furono condotti con il sostegno degli artigiani e della comunità di Kasubi (JM 2016, 21). I lavori vennero successivamente interrotti e gli anelli rimossi, suscitando un generale malcontento fra gli abitanti del sito.

Le motivazioni poste dalla *nnalinnya* a sostegno delle sue azioni rimandano non tanto a un'insofferenza dovuta al suo ruolo secondario nel progetto di ricostruzione di Kasubi. Piuttosto, Beatrice Namikka afferma che i lavori di restauro non rispondono alle tecniche tradizionali di costruzione dei *masiro* e compromettono l'autenticità del *Muzibu-Azaala-Mpanga*.

La posizione di Beatrice Namikka contrasta con l'opinione dei delegati UNESCO, i quali sostengono la necessità di ricostruire il *Muzibu-Azaala-Mpanga* secondo il progetto completato nel 1938 e recuperato mediante lo studio effettuato presso il *masiro* di Wamala. Risulta tuttavia arduo, nel contesto appena descritto, verificare le ragioni della *nnalinnya*: non esistono documenti che descrivono le tecniche di costruzione precoloniali dei *masiro* e non c'è evidenza, nella regione, di una struttura architettonica di tale grandezza costruita mediante l'impiego esclusivo di materiali vegetali. L'età della *nnalinnya*, inoltre, non le consente di ricordare le pratiche impiegate per la costruzione dei *masiro* in epoca precoloniale. È possibile che le sue conoscenze siano fondate sui saperi eventualmente presenti fra gli artigiani ganda e che le tecniche di costruzione siano state effettivamente tramandate per via orale e mai documentate. La possibilità di tale circostanza rappresenterebbe la dimostrazione di una condotta negligente da parte dei soggetti

coinvolti nelle ricerche avviate prima dell'inizio dei lavori di restauro. Tuttavia, questa eventualità imporrebbe ulteriori approfondimenti al fine di comprendere le effettive motivazioni che condussero il regno a preferire la restaurazione del *Muzibu-Azaala-Mpanga* secondo il modello del 1938.

Ad ogni modo, ciò che ritengo opportuno evidenziare in questa sede è come gli eventi avvenuti a seguito dell'incendio di Kasubi descrivano una condizione incerta, sicuramente determinata da quello che io ritengo essere una perdita dei saperi precoloniali relativi alle conoscenze architettoniche del Buganda. Tuttavia, credo che l'analisi di tale contesto non debba limitarsi alla constatazione delle perdite: ciò determinerebbe un approccio sterile e troppo affine all'etnografia d'urgenza. Ritengo invece più opportuno evidenziare il processo che ha condotto a questa "perdita" di conoscenza, evidenziando quei meccanismi che suggeriscono non tanto l'abbandono passivo di determinate pratiche ma la ricerca consapevole di un cambiamento. Inoltre, credo che tali pratiche, e il cambiamento delle stesse, siano da indagare non solo a livello funzionale: l'analisi di questi processi consente infatti di comprendere i significati profondi e le narrazioni che li sorreggono a livello storico e sociale.

Al fine di interpretare queste dinamiche, propongo una lettura di tale contesto attraverso la lente delle teorie di Tim Ingold, autore che ha dedicato gran parte delle sue ricerche allo studio delle tecniche e dell'apprendimento di queste ultime, evidenziando le ragioni per cui esse siano da considerare anzitutto delle pratiche culturali e, pertanto, debbano essere studiate nella loro dimensione di processi sociali. Fra i suoi obiettivi principali vi è quello di confutare l'idea secondo cui tecnologia e società siano dei mondi a sé stanti: questo assunto, infatti, è solo un prodotto della storia dei paesi industrializzati. Secondo Ingold, al contrario, tutte le tecniche sono «*embedded in social relations, and can only be understood within this relational matrix, as one aspect of human sociality*» (Ingold 1997, 107).

In genere, le tecniche vengono intese come una serie di singoli atti discreti, l'insieme di un determinato numero di istruzioni messe in sequenza al fine di

raggiungere un obiettivo, il più delle volte materiale. Al contrario, Ingold suggerisce che le tecniche siano soggette a dei mutamenti determinati dal contesto sociale in cui vengono praticate. Le tecniche non sono dunque dei *corpus* di informazioni preconfezionati e immutabili, ma dei processi che si apprendono mediante l'attivazione di relazioni sociali. Apprendere, infatti, non vuol dire semplicemente incamerare nella propria memoria delle conoscenze da applicare, successivamente, al mondo materiale: il processo dell'apprendimento non consiste nella semplice acquisizione di cultura. Piuttosto, apprendere è un processo che consente di capire, mediante la pratica stessa, un più ampio insieme di nozioni, idee e conoscenze. Per spiegare questo processo Ingold riporta un esempio in prima persona relativo alla didattica universitaria, al fine di illustrare il generale meccanismo dell'apprendimento e della trasmissione della conoscenza:

[...] the contribution of our teachers is not literally to pass on their knowledge, in the form of a ready-made system of concepts and categories with which to give form to the supposedly inchoate material of sensory experience, but rather to establish the contexts or situations in which we can discover for ourselves much of what they already know, and also perhaps much that they do not (Ingold 2013, 13).

L'apprendimento, dunque, non avviene nel momento della trasmissione della conoscenza, nell'incameramento passivo delle nozioni. Piuttosto, esso si compie nell'applicazione pratica di quelle stesse informazioni. Questa dimensione pratica, inoltre, presenta un carattere fortemente intersoggettivo e sociale: così come avviene per la trasmissione dei racconti del passato presso le società orali, la messa in pratica di quanto appreso risentirà, in egual misura, dell'influenza di chi ha trasmesso quelle conoscenze e della soggettività del ricevente.

Per questo motivo, le tecniche si configurano come una sintesi di presente e passato e, di conseguenza, presentano una dimensione narrativa. A ben vedere, Ingold illustra come questa caratteristica sia propria di tutta la sfera delle pratiche.

Uno strumento, ad esempio, non è definibile semplicemente a partire dai suoi attributi, dalle sue caratteristiche fisiche: in questo modo sarebbe un semplice oggetto. Al contrario, affinché uno strumento sia considerato tale è necessario porlo in relazione con qualcos'altro, in un determinato contesto di azione, all'interno del quale il suo impiego può generare un effetto. Per questo motivo noi definiamo gli strumenti a partire dalla loro funzione, più che dalle loro caratteristiche: dalla loro storia. Questa dimensione narrativa non è certamente una loro caratteristica intrinseca. Gli usi degli strumenti non vengono ereditati totalmente dal passato, né inventati *ex novo*: essi sono, appunto, storici in quanto ricostruiti di volta in volta sotto l'influenza del contesto in cui vengono impiegati.

Al pari degli strumenti, anche la mano possiede una sua dimensione narrativa. Ingold evidenzia come ciò che contraddistingue la mano umana da quelle degli altri primati non è tanto la sua forma anatomica quanto la capacità di eseguire un grande numero di gesti: la mano è un compendio di «capacities of movement and feeling that have been developed through a life history of past practice» (Ingold 2001, 58). Inoltre, la mano si presenta come uno strumento poiché è capace di inserirsi in un flusso di attività e relazioni in cui assume un ruolo ogni volta diverso. In questo campo di azioni rientrano non solo materiali e altri strumenti, ma anche sentimenti, idee e conoscenze. Per questo motivo le tecniche sono da porre al centro di un complesso sistema di relazioni fra oggetti, materiali e coscienze:

The practice of sawing issues as much from the trestle and plank as from the saw, as much from the saw as from the carpenter, as much from the carpenter's eyes and ears as from his hands, as much from his ears and hands as from his mind. You only get sawing when all these things, and more, are bound together and work in unison (Ingold 2001, 58).

Ciò riconduce alla dimensione narrativa delle tecniche. Nell'analisi di una determinata pratica è necessario considerare il contesto in cui essa viene eseguita,

condivisa e trasmessa socialmente. Questi saperi, come le tecniche di costruzione praticati nel Buganda in epoca precoloniale, sono il risultato di relazioni sociali contingenti e, pertanto, sono da considerare nella loro dimensione storica e come parte di un'ecologia della cultura. Saper costruire i *masiro* precedenti alle Tombe di Kasubi significava capire l'ambiente circostante e le sue caratteristiche, conoscere i materiali che offriva e le loro proprietà, ma anche comprendere i significati di certi simboli architettonici e il corpus rituale che stava alla loro base.

Il complesso di relazioni che determinava le tecniche di costruzione rivelava dunque dei significati profondi per la società e l'identità ganda, i motivi per cui «noi costruiamo in questo modo». Le tecniche di costruzione precoloniali erano dunque parte della memoria collettiva, ovvero quel *corpus* di conoscenze e idee condivise che determinano la percezione di un "noi": per questo stesso motivo, esse sono soggette alle modifiche del tempo e a un continuo gioco di equilibri fra una tendenza "conservatrice" e una "riformista". Pertanto, se in epoca precoloniale le tecniche di costruzione rappresentavano una qualche costruzione identitaria, allo stesso modo l'impiego odierno del cemento e dell'acciaio celano dei significati sociali che è necessario analizzare.

Quanto detto finora impone di compiere un passo indietro. Finora ho definito "perdita" l'assenza di conoscenze sulle tecniche di costruzione precoloniali. L'etimologia di questa parola ne determina l'accezione prevalentemente negativa in italiano: dal latino *perdere*, "mandare in rovina", "sprecare", "rovinare". Per questo motivo ritengo che sia necessario l'uso di una parola diversa per descrivere questo fenomeno di puro adattamento. Sulla scia di James Clifford, credo sia possibile affermare che il contesto politico-sociale del Buganda coloniale abbia generato, più che delle perdite, delle vere e proprie «articolazioni» (1993; 2001) in cui elementi provenienti dal passato sono stati riadattati in una nuova forma, coerente con il nuovo contesto storico. Come sostiene Candau, infatti,

L'oblio non è sempre una mancanza della memoria, un insuccesso nel ricordare. Esso può essere il successo di una censura indispensabile per la stabilità e la coerenza della rappresentazione che un individuo o che i membri di un gruppo fanno di sé stessi (Candau 2002, 158).

Così come avvenne nell'ambito della tradizione storiografica locale di epoca coloniale, alcune conoscenze provenienti dal passato attraversarono dei processi di reinterpretazione, necessari affinché determinati saperi diventassero coerenti con – e utili a – le esigenze e le coscienze del presente. In definitiva, riprendendo Maurice Halbwachs, i nuovi quadri sociali della memoria ganda, profondamente influenzati dal contesto politico-economico coloniale, costituirono la base per una nuova configurazione della memoria collettiva, tanto storiografica quanto pratica.

Coerentemente a quanto espresso finora, è opportuno sottolineare ancora una volta come queste articolazioni dei saperi pratici non lasciarono un vuoto totale nella memoria collettiva di questo popolo. L'abbandono di determinate tecniche architettoniche condusse verso la costruzione e l'adozione di nuovi saperi, coerenti con il nuovo contesto sociale. Se in questo capitolo ho limitato l'analisi ai fenomeni di oblio delle conoscenze precoloniali – la "*pars destruens*" della memoria collettiva ganda –, con il prossimo tenterò di descrivere le innovazioni apportate a ciò che viene oggi considerata ufficialmente la "tradizione" del Buganda. Per delineare gli elementi di questa rinnovata auto-rappresentazione identitaria, condurrò un'analisi del patrimonio culturale promosso dalle istituzioni contemporanee del regno.

#### ***IV. Pastiche turistici***

Fra i principali attributi di quel vasto insieme di oggetti, luoghi, norme, idiomi e pratiche che una società definisce “patrimonio culturale” vi è senza dubbio una sostanziale dissonanza. Tunbridge e Ashworth (1996) hanno messo in luce in modo molto chiaro come ogni politica che miri a tracciare i confini di un determinato “nostro *heritage*” operi necessariamente delle scelte a vantaggio di alcuni e, conseguentemente, a svantaggio di altri. Ogni genere di canonizzazione dell'*heritage* si fonda infatti su retoriche – le quali vengono a loro volta sorrette da narrazioni storiche – che conferiscono al patrimonio un carattere eminentemente processuale. Ciò che potremmo intendere come l'idea moderna di *heritage* costituisce dunque, più che un insieme di oggetti dotati di un proprio significato, un segno in cui viene proiettata un'idea di società, la sua storia e le sue autorappresentazioni identitarie. Ciò significa, ad esempio, che quando Pierre Nora (1997) sostiene che i *lieux de mémoire* francesi rappresentano, per così dire, la “francesità”, occorre precisare come essi siano in realtà il simbolo di *una sola* espressione dell'identità francese.

Stabiliti il pluralismo insito in ogni società e le discordanze che dimorano in quel complesso di norme e ricordi che definiamo “memoria collettiva”, risulta evidente come ogni genere di canonizzazione dell'*heritage* sia soggetta a disaccordo per una vasta serie di ragioni storiche, politiche, sociali ed economiche. Per questo motivo, le politiche istituzionali di conservazione e promozione del patrimonio culturale possono aspirare a rappresentare una fetta della società più o meno estesa, non l'intera società.

Nel Buganda contemporaneo, in effetti, le dissonanze insite nella percezione che la popolazione ha di *ennono*<sup>46</sup> sono percepibili. Durante la ricerca sul campo su cui si fonda questo studio ho infatti avuto l'opportunità di comprendere come esistano diverse scale di valori rispetto agli elementi dell'*heritage* ganda e, in particolare, differenze sostanziali fra un *heritage* ufficiale e le varie descrizioni della popolazione. In sostanza, mi è parso di poter distinguere un'idea statica e fondamentalmente reificata fra coloro direttamente coinvolti nelle politiche di promozione del patrimonio culturale, contrariamente a una concezione più fluida propria del resto della popolazione. Se da un lato *ennono* è rappresentato in primo luogo dalle Tombe di Kasubi, dal palazzo del *kabaka* o dalla stoffa di corteccia, dall'altro, gli elementi più rappresentativi sono la lingua, la parentela, il clan, il proprio nome.

In questo capitolo prenderò in analisi la prima idea di *heritage*, ovvero quella risultante dalle politiche del regno del Buganda e da un preciso progetto politico di conservazione e promozione. Al fine di comprendere gli obiettivi principali di queste strategie, intendo descriverne due aspetti che ritengo centrali. In primo luogo, tenterò di individuare le retoriche su cui si fondano le politiche patrimoniali del regno del Buganda, evidenziandone l'approccio tendente, in primo luogo, a uno sfruttamento turistico delle risorse. Successivamente, tenterò di chiarire come la conservazione del patrimonio culturale sia fortemente determinata da pratiche creative di costruzione dell'*heritage*.

Intendo infine mettere in luce come gli aspetti appena descritti siano interdipendenti. Ritengo infatti che gli aspetti creativi di ciò che si può definire la "nuova tradizione" del Buganda non consentano solamente la ridefinizione

---

<sup>46</sup> Esistono diverse parole o perifrasi che permettono di tradurre l'espressione "*cultural heritage*" in luganda. Mi è parso tuttavia che "*ennono*" sia il termine più comune, oltre ad essere quello impiegato nel sito ufficiale del Buganda – nell'espressione «obwangwa n'ennono», «cultura e patrimonio» –, in una sezione dedicata alla descrizione delle norme sociali, della lingua, dei siti turistici e delle danze del regno.



dell'autenticità ganda. Credo di poter affermare che queste pratiche di costruzione del patrimonio, attraverso l'inclusione di nuovi elementi ereditati dal periodo coloniale, si collocano in quel "terzo spazio" teorizzato da Homi Bhabha (1994) e che, attraverso quel processo che l'autore definisce «traduzione culturale», il patrimonio culturale ganda assume una nuova forma che consente la sua promozione turistica. Si tratta, in definitiva, di una configurazione «ibrida» di più facile comprensione per i diversi sguardi turistici (Urry 1990) del contesto globale.

Con ciò intendo affermare, dunque, che l'analisi dell'*heritage* ganda non può assestarsi sulla mera valutazione della sua forma, né irrigidirsi su sterili dicotomie fra autentico/inautentico o genuino/spurio (Sapir 1924). Piuttosto, è opportuno cogliere la pluralità insita nei processi culturali da cui esso è determinato. Per questo motivo tenterò di dare un'interpretazione di questi processi utilizzando la nozione di «*pastiche* post-coloniale» (Basu 2007; 2013a; 2013b). In particolare, intendo interpretare i processi di costruzione del patrimonio ganda come la sintesi ufficiale di un *memoryscape* molto più ampio e articolato.

Nei capitoli precedenti ho evidenziato come la memoria collettiva del Buganda, in particolare quella storica – già di per sé plurale nel periodo precoloniale per via delle numerose "voci storiografiche" offerte dai *masiro* –, venne arricchita durante il colonialismo da ulteriori auto-narrazioni e conseguenti costruzioni identitarie. Queste nuove interpretazioni del passato non eliminarono totalmente la memoria precoloniale ma la relegarono in una posizione di subalternità. Ho inteso queste nuove configurazioni della memoria collettiva come «articolazioni» e intendo ora approfondire questa interpretazione, analizzando più nel dettaglio il modo in cui esse contribuiscono alla costruzione dell'*heritage* ganda. Riprendendo ancora una volta la fortunata espressione coniata da Pierre Nora (1997), intendo analizzare alcuni dei luoghi della memoria del Buganda, sottolineandone la natura fortemente

ibrida, attraverso l'analisi di quei processi creativi che stanno alla loro base<sup>47</sup>. Sulla falsariga di Nora, che include fra i *lieux de mémoire* francesi non solo i monumenti ma anche, ad esempio, la *Marseillaise*, la bandiera nazionale e il *Grand Dictionnaire* di Pierre Larousse, intendo prendere in analisi non solo i siti culturali, ma anche gli oggetti, le pratiche e gli eventi storici che oggi rientrano nella narrazione ufficiale del regno e nelle autorappresentazioni dell'identità ganda.

### 1. Turismo e autenticità

Nel 1993, una legge denominata *Traditional Rulers (Restitution of Assets and Properties) Act* riconobbe l'autorità dei regni presenti sul territorio ugandese in epoca precoloniale e delle cariche politiche soppresse a seguito di un colpo di stato, operato da Milton Obote nel 1966. Sebbene questa legge definisse i capi precoloniali *cultural leaders* e li privasse dunque di ogni potere politico, i regni ugandesi intrapresero una politica di restaurazione delle istituzioni precoloniali (Doornbos 1993; Doornbos-Mwesigye 1994). Forte della sua centralità geografica e della tradizione politica che lo fece leader del territorio ugandese in epoca coloniale, il regno del Buganda restaurò le sue istituzioni centrali conferendo loro una forma affine a quelle della Repubblica Ugandese. Pur mantenendo inalterata la centralità politica e rituale del *kabaka*, il Buganda costruì un vero e proprio apparato parastatale (Englebert 2002; Goodfellow-Lindemann 2013), ispirato al regno precoloniale, dotato di un parlamento (*lukiiko*) e di un organo esecutivo composto

---

<sup>47</sup> Henri Moniot suggerisce che uno studio dei luoghi della memoria in contesti africani non possa limitarsi all'analisi dei contenuti ma debba «voir la mémoire à l'oeuvre, au long du temps, chez les gens qui s'expriment, en parole, en écrits, en actes, partout. Et donc la voir comme mémoire sociale, en fonctionnement» (Moniot 1999, 22). Mettere in risalto la natura processuale della memoria, infatti, consente di dedicarsi a «l'étude des identités. Non dans la vieille tentation [...] de dire les "vraies" identités, [...] mais dans le propos de voir à l'oeuvre les "communautés imaginées" et les "identités narratives"» (Moniot 1999, 23).

da numerosi ministri (*minisitule*) capeggiati dal *katikkiro*, cui spesso ci si riferisce con il titolo di primo ministro.

Gli obiettivi principali del *Ministry of Culture, Heritage, Tourism and Royal Tombs* (*Eby'obuwangwa, Ennono, Amasiro n'Eby'obulambuzi*), così come vengono dichiarati sul sito ufficiale del regno, mirano a «developing and harnessing our tourism potential to complement Buganda's economic growth»<sup>48</sup>. La struttura del ministero concorda con queste finalità e in effetti assegna alle politiche sul turismo una rilevanza primaria: nel 2007, infatti, il *kabaka* Mutebi II istituì il *Ministry of Tourism*, affidando la sua guida a uno “*state minister*”<sup>49</sup> sostanzialmente indipendente. Il *Minister of Tourism* si avvale dei consigli di un organo collegiale denominato *Buganda Heritage and Tourism Board*, capeggiato da un direttore. Le politiche del ministero, invece, vengono messe in atto dall'*Executive Director*, il quale coordina i lavori di un *Management Team* composto da “tecnici”. Questi ultimi elaborano le direttive da affidare allo staff (i direttori dei siti, le guide turistiche e tutto il personale operativo impiegato nel settore del patrimonio culturale).

La struttura del ministero appare dunque ispirata alla tradizione politica euro-americana e i suoi funzionari «are sophisticated high-profile professionals, including businessmen, lawyers or university professors, making the kabaka's government anything but a traditional “tribal” structure» (Englebert 2002, 349). L'indirizzo politico intrapreso negli ultimi anni, inoltre, sembra anch'esso ricalcare un approccio “moderno” all'amministrazione dell'*heritage* e del turismo, che pare

---

<sup>48</sup> La pagina è raggiungibile all'indirizzo: <http://www.buganda.or.ug/index.php/the-royals/eby-obuwangwa-ennono-amasiro-n-eby-obulambuzi>.

<sup>49</sup> Con l'espressione *state minister* o *minister of state* si indica, in certi ordinamenti, una carica politica, sottoposta al *full minister* e da esso dipendente, cui vengono affidate determinate materie di competenza di un ministero.

rientrare nelle descrizioni operate da MacCannell<sup>50</sup> (1976) nel suo lavoro più celebre: una visione fondata su un'idea «*object-related*» di autenticità (Wang 1999) e sulla valorizzazione economica della cultura (Throsby 2000).

Nel dicembre 2014 è stato inaugurato il “Buganda Brand Shop” presso un centro commerciale situato nell'area urbana di Kampala: un punto vendita ufficiale e garantito dal regno in cui è possibile acquistare lance, tamburi, bandiere, libri e altri numerosi souvenir “autentici”. Per l'occasione, il *katikkiro* Charles Peter Mayiga ha dichiarato che il regno del Buganda intende «to sale its own products to avoid duplication from the door to door vendors»<sup>51</sup>, alludendo ai rischi di falsificazione dell'originalità dei prodotti solitamente venduti nei mercati di Kampala e promuovendo in questo modo il *merchandising* ufficiale del regno. La messa in vendita di quadri raffiguranti gli antenati totemici dei clan, di souvenir prodotti con la stoffa di corteccia o di tazze decorate con le foto del *kabaka* paiono assimilabili a quell'«exotic merchandising» che Graham Huggan (2001) include in una più vasta «alterity industry», in cui gli attori postcoloniali riciclano e manipolano gli stereotipi esotizzanti per inserirsi in un mercato globale di commercializzazione della cultura.

Le politiche volte alla valorizzazione economica e commerciale della cultura ganda traspaiono anche nelle parole di Stephen Nyombi<sup>52</sup>, *Executive Director* del *Buganda Heritage and Tourism Board*, quando dichiara che «what we sell to the

---

<sup>50</sup> Il contributo di MacCannell ha certamente il merito di aver offerto una prima teoria sistematica sulla “cultura turistica” ma è anche risultata a più sguardi troppo generalizzante (cfr. Cohen 1979) ed etnocentrica (si consideri, ad esempio, il capitolo di MacCannell sul turismo nel Terzo Mondo). Intendo pertanto fare uso solo di alcuni concetti generali della sua opera più celebre, in quanto li ritengo utili per la descrizione dell'approccio operato dal Buganda allo sviluppo del turismo culturale. Tuttavia, il confronto fra l'opera di MacCannell e il *case study* che qui si presenta mi consentirà di illustrare i limiti della sua posizione rispetto al tema dell'autenticità.

<sup>51</sup> “Nnaalinya Nkinzi opens up a souvenirs shop”, *Buganda Kingdom Official Website*, ultimo accesso 1 ottobre 2019 (<http://buganda.or.ug/index.php/news/215-nnaalinya-nkinzi-opens-up-a-souvenirs-shop>).

<sup>52</sup> Dove indicato, le citazioni presenti in questo articolo sono tratte da quattro interviste: tre concesse da Stephen Nyombi, una da Rita Namyalo Kisitu, *State Minister of Tourism*, che ringrazio per la disponibilità dimostrata nell'illustrare le politiche dei loro uffici.

tourists is our culture». Queste parole riflettono inoltre una tendenza generale presente nelle politiche ugandesi sul patrimonio culturale, attuate tanto dallo stato postcoloniale quanto dai regni precoloniali, che mirano a ciò che Peterson (2016) identifica con un tentativo di naturalizzazione e standardizzazione delle culture precoloniali. In questo senso, le parole di Nyombi sono chiare:

We give to the tourists an experience about our culture, which they will not find anywhere else. We have many cultural traditions that we would like to exhibit to the people and to send out to the public, so that the people could know what makes a true muganda. We want to send out to the people what is a true muganda, how do they behave, how do they dress, what are their staple food, what are the cultural norms that they have.

Due elementi risaltano in questa citazione: il riferimento alla necessità di creare una *experience* e l'enfasi posta sull'oggetto vero e proprio della pratica turistica, ovvero l'esibizione del "vero muganda". Il primo è da intendere come un'operazione di promozione, il secondo come il tentativo di preservare l'autenticità ganda su cui fondare le politiche turistiche del regno. Come vedremo più avanti, il tema dell'autenticità è centrale nei progetti di conservazione del Buganda e rivela dei processi creativi di costruzione dell'identità fondati su una rivalutazione del periodo coloniale, che viene elevato a periodo fondativo della civiltà. Ciò su cui intendo porre l'accento ora è l'idea di turismo come esperienza.

Dean MacCannell è solitamente riconosciuto come il primo autore ad aver elaborato una teoria sistematica sul fenomeno del turismo; prima di lui erano stati offerti solo dei contributi inorganici, ad esempio, da Boorstin (1964), Turner e Ash (1975): il primo, con la sua analisi degli «pseudo-eventi», evidenziava la necessità degli americani di esperire la realtà prendendo parte a esperienze create a tavolino dagli operatori del turismo, i secondi sottolineavano l'illusione dei viaggiatori di evadere al di fuori dei propri confini, mettendo in luce come il turismo, in realtà,

più che rappresentare un mezzo per la conoscenza dell'alterità, conducesse verso luoghi standardizzati e resi appetibili per un pubblico mondiale. Il contributo di MacCannell consiste invece nell'aver inteso il turismo come la pratica distintiva della modernità, una vera e propria costante che accomuna le società consumistiche. Il viaggio, per l'autore, si configura come una sorta di rituale che mira alla scoperta di una totalità trascendente, capace di mettere in ordine il caos del mondo moderno e l'alienazione lavorativa:

I discovered that sightseeing is a ritual performed to the differentiations of society. Sightseeing is a kind of collective striving for a transcendence of the modern totality, a way of attempting to overcome the discontinuity of modernity, of incorporating its fragments into unified experience (MacCannell 1976, 13).

Il turismo per MacCannell è dunque l'unico mezzo – per quanto illusorio, come vedremo più avanti – in mano alle società per l'evasione dalla modernità. Nel viaggio che conduce al di là degli schemi della vita quotidiana, tutti i dogmi della società cadono, persino «the negative attitude so prevalent in modern society toward anything that is old, *dipassé* or alien dissolves into sentimentality and respect whenever the object in question is the last of its kind (*Ivi*, 88).

La teoria di MacCannell prevede che il rituale turistico si compia di fronte alle attrazioni, da lui definite come una relazione empirica che si istaura fra tre elementi fondamentali: *tourist*, *sight* e *marker*. L'attrazione, dunque, non è un oggetto portatore di un significato turistico *a priori*, essa è il piuttosto il risultato di una scelta operata dalla società che accoglie i turisti e che li guida nella loro visita attraverso dei segni: questi *marker* sono gli indicatori dei "must-see", i luoghi e gli oggetti imperdibili. Dunque, stabilito che le attrazioni non sono di per sé dotate di un valore turistico, è necessario chiedersi da cosa derivano i *marker* e con quale criterio vengono assegnati. In questo MacCannell è chiaro:

The point is that *anything* that is remarked, even little flowers or leaves picked up off the ground and shown a child, even a shoeshine or a gravel pit, *anything*, is potentially an attraction. It simply awaits one person to take the trouble to point it out to another as something noteworthy, as worth seeing (*Ivi*, 192, corsivo dell'autore).

Il centro dell'attrazione, dunque, non è l'oggetto su cui viene indirizzata l'attenzione del turista ma l'*esperienza* creata da quella relazione che si instaura fra i tre elementi più sopra citati. Detto in altri termini, il senso di appagamento di un turista non deriva tanto dall'aver visto un monumento, apprezzato l'estetica di un manufatto o dall'aver assistito all'esecuzione di una particolare danza, il vero obiettivo del suo viaggio sta nell'esperire un *sense of place* e, attraverso di esso, percepire l'autenticità di un "altrove". L'attrazione turistica, dunque, lungi dall'essere un semplice prodotto materiale da acquistare, viene confezionata riponendo maggiore attenzione «in the "style," the "feel," the "ambiance"» che ha il compito di trasmettere (*Ivi*, 21).

Le politiche turistiche del Buganda, in effetti, sembrano aderire totalmente a questo indirizzo, dimostrandosi molto attente al coinvolgimento del visitatore. Stephen Nyombi ritiene che questi aspetti siano centrali nell'organizzazione delle visite e nella gestione delle attrazioni:

You know tourism is a kind of experience, when they [i turisti] visit our country they have an experience. If you take them around you don't give them just a theoretical bit of it: they will sleep [...]. For example: when we talk about our traditional dances, we involve them in the dance; talking about our traditional dressing, we give them our *gomesis* and *kanzus* so they can dress up and take pictures. So, the guides are extremely important in creating a good experience which will drive them to come back or recommend to other people to come and visit the kingdom.

Il coinvolgimento durante la visita nei luoghi turistici è dunque un tratto fondamentale delle politiche del Buganda in quanto rappresenta l'obiettivo cui mirare affinché la soddisfazione del viaggiatore sia massima, lo induca a ripetere l'esperienza e a consigliarla ai suoi conoscenti, in una vera e propria logica commerciale di fidelizzazione del prodotto.

Il mero coinvolgimento non è tuttavia sufficiente per il pieno appagamento del visitatore: il rituale turistico descritto da MacCannell, piuttosto, ha come fine ultimo la scoperta di "sé" nell'"altro". Ed è infatti la conoscenza di una qualche alterità ad apparire come il centro di ciò che l'autore definisce «esperienza culturale». In effetti, la rappresentazione della "tradizione" ganda è anche fra gli obiettivi del *Ministry of Tourism* del Buganda, attualmente diretto da Rita Kisitu. Fra i principali progetti futuri del ministero, infatti, è presente la creazione di un centro culturale dedicato alla cultura ganda:

We want to create a cultural village so that the tourists can have the *experience of experiencing* the Buganda culture and heritage as a whole. [...] We want to preserve our culture and market it and tell the people who are we and how do we live. There [presso il centro culturale] you will have the experience of eating in a traditional restaurant and sit on the mat and behave like our ancestors behaved: like having a feel of the past.

Con il progetto del centro culturale del Buganda, dunque, il regno si ripropone di conservare e promuovere l'identità («who we are») e le tradizioni («how do we live») ganda e di commercializzarne («market») l'autenticità. Il progetto si rivolge tanto al turismo internazionale quanto a quello interno e si inserisce pienamente in quel progetto di «rigenerazione morale» e «ritorno al villaggio» che Englebert (2002, 351) individua come il fulcro dell'ideologia neo-tradizionale del Buganda.



We are not only doing it for the foreign tourist, we are doing it for domestic tourist as well: is both for preserving our cultural knowledge for our own people but also for the visitors to go back and say that in Uganda there is a kingdom called Buganda, how they live, how they did live before the colonial time. A lot of things have changed from the time prior to the colonization. Like in many countries with globalization things are moving faster, so we really need to preserve our heritage. We need our young people to know their norms, their beliefs and what a muganda person is, what is expected from a muganda. We still want to keep that going. A lot of things have disappeared today, and we have the duty of rebuilt them. We have lost a lot of our culture, but we are doing as much as possible to replicate the past in our day-to-day life.

Il progetto volto a preservare ed esibire il “vero muganda” passa dunque da una standardizzazione della sua identità, la quale risulta essenzializzata in determinate norme, pratiche e idee, considerate appartenenti alla tradizione del regno. Questi elementi vengono messi in risalto – «marchiati» direbbe MacCannell – ed esibiti allo sguardo del turista, al fine di esaltarne l’alterità in una logica auto-esotizzante. Il Buganda, attraverso questa operazione, tenta di ottenere un posto nel panorama culturale nazionale e mondiale: a tal fine, è necessario rappresentare «what a muganda person is», ovvero la presunta autenticità della propria tradizione culturale, mediante le attrazioni offerte ai viaggiatori.

A ben vedere, tuttavia, nella lettura che MacCannell offre del turismo, le attrazioni e le esperienze fruite dai viaggiatori sono nient’altro che la messa in scena dell’autenticità di un luogo o di una cultura: una «staged authenticity» messa a punto per la fruizione turistica di un’attrazione. Le attrazioni non sono dunque autentiche ma lasciano che il turista sia convinto della loro genuinità. La teoria di MacCannell prende le mosse dalla metafora drammaturgica di Erving Goffman (1959) e afferma che a muovere l’interesse del turista sia la voglia di scoprire cosa vi sia al di là della rappresentazione quotidiana in cui è solito operare: alienato dai rapporti sociali retti da ferree regole di scena (*front region*), il viaggiatore tenta di

irrompere nel retroscena (*back region*). In altre parole, i turisti, desiderosi di evadere dagli schemi che regolano la modernità, aspirano a conoscere sé stessi gettando uno sguardo nella vita dei loro ospitanti, nel tentativo di scoprire gli aspetti problematici della loro vita: la loro reale e autentica umanità. Tuttavia, secondo MacCannell, ciò che è concesso loro di esperire è solo una riproduzione artefatta di essa, ovvero un'autenticità inscenata (*staged*) dagli ospitanti per soddisfare i bisogni dei turisti:

Sightseers are motivated by a desire to see life as it is really lived, even to get in with the natives, and at the same time, they are deprecated for always failing to achieve these goals. The term "tourist" is increasingly used as a derisive label for someone who seems content with his obviously inauthentic experiences.

The variety of understanding held out before tourists as an ideal is an *authentic* and *demythified* experience of an aspect of some society or other person (MacCannell 1976, 94).

Se la teoria di MacCannell può essere valida – anche se non esaustiva – per l'analisi dei motivi che inducono gli individui a praticare il turismo, essa appare epistemologicamente limitata da una prospettiva essenzialista del concetto di autenticità e, a mio modo di vedere, inadatta a una descrizione completa del *case study* che qui si presenta. L'autore, infatti, associando l'opposizione *authenticity/staged authenticity* allo schema *back region/front region* di Goffman, attribuisce un carattere fittizio alle rappresentazioni turistiche. Queste ultime vengono intese come dei filtri che limitano lo sguardo dei viaggiatori, celando loro ciò che di vero c'è negli spazi privati della vita quotidiana. Un tale assunto – ovvero la co-estensione fra autentico e vero – non può essere accettato. Come esprime Simonica, infatti, esso «si collega all'idea che una essenza [...] debba esprimersi esteriorizzandosi in maniera unica e irripetibile» e, quando associato al turismo, discende da quell'ideologia che interpreta questa pratica «come forma deviata della antica arte del viaggio e del viaggiatore, in quanto con il turismo non si scoprirebbe

nulla di nuovo e di formativo per il soggetto "esplorante", se non mondi prefabbricati per passivi consumi di "vacanza"» (Simonicca 2015, 317).

Dunque, inautentico – o *staged* – non significa necessariamente falso e ciò è ancor più valido se ci si rivolge al turismo culturale che eleva l'*heritage* a suo oggetto e attrazione principale. Il patrimonio culturale, infatti, se rapportato alla storia – cui esso stesso rimanda – è sempre in qualche maniera inautentico, poiché rappresenta il risultato di contrattazioni e della «formulazione di strategie istitutive della distinzione simbolica» (Ivi, 345): selezioni, classificazioni, inclusioni e scarti sono infatti i meccanismi fondanti del patrimonio culturale. Pertanto, più che un'emanazione diretta del passato, esso rappresenta un mezzo attraverso cui conoscere "il modo in cui" il presente si posiziona nei confronti della sua storia, oltre che quelle strategie attuate dalla memoria collettiva per la definizione di un "noi".

L'inautenticità del patrimonio culturale, inoltre, non ne determina la natura fittizia: questa è la posizione assunta da Hewison (1987) quando riconosce nell'esplosione della *heritage industry* il declino della società britannica e per questo motivo suggerisce di salvaguardare la storia dall'azione degenerante di monumenti, oggetti o luoghi turistici. Piuttosto, seguendo Lowenthal (1998), mi sembra più opportuno affermare che «heritage's gravest supposed sin – fabrication – is no vice but a virtue». Il patrimonio culturale, infatti, «not only tolerates but thrives on historical error. Falsified legacies are integral to group identity and uniqueness. Those who seek a past as sound as a bell forget that bells *need* built-in imperfections to bring out their individual resonances» (Ivi, 11). In definitiva, più che espressione di autenticità, il patrimonio culturale è un oggetto portatore di un elevato numero di dissonanze (Tunbridge-Ashworth 1996), determinate da appropriazioni – non sempre legittime e talvolta imposte – di quell'alterità temporale che definiamo passato.

Procedendo ancor più a ritroso, inoltre, occorre domandarsi quanto la dicotomia autentico/inautentico, se applicata al turismo, abbia ragion d'essere nell'epoca

scientifiche delle comunità immaginate e delle identità costruite. Per seguire questo percorso occorre perlomeno mettere sotto esame i rapporti che intercorrono fra patrimonio culturale e memoria collettiva e, di conseguenza, fra patrimonio culturale e identità. Bisogna dunque riconoscere il modo in cui questi tre elementi si intrecciano nella costruzione di un “noi” e, come sostiene Remotti,

rendersi conto di come le costruzioni della memoria collettiva e dei suoi mezzi operativi e istituzionali (archivi e centri di documentazione, oltre che musei) siano intese a patrimonializzare, ovvero a trasformare in patrimonio “nostro” (del “noi, qui e ora”), momenti, aspetti e frammenti di un “passato”, che in quanto tale è di “altri”. Se il tempo produce inesorabilmente alterità, allontanandoci sempre più da condizioni che a rigore non sono mai state “nostre” (di noi viventi), i progetti di patrimonializzazione cercano di trasformare un’alterità più o meno incipiente o marcata in segni di un’identità costruita (Remotti 2000, XXIII).

Come l’identità e la memoria, di cui pretende di essere espressione, *l’heritage* è dunque un prodotto di processi culturali e, pertanto, per ovvie ragioni storiche e politiche, la sua analisi risulta ancor più problematica in contesti postcoloniali. Che valore ha, dunque, interrogarsi sull’autenticità dell’*heritage* postcoloniale? Come distinguere l’autentico dall’inautentico in luoghi in cui le auto-rappresentazioni identitarie e le auto-narrazioni, come ho tentato di illustrare nei capitoli precedenti, sono il risultato di stratificazioni e processi di ibridazione? In che modo è possibile sondare l’autenticità dei prodotti di violenti processi di «colonization of consciousness»?

A me pare opportuno affermare che, piuttosto che stabilire se le attrazioni turistiche del patrimonio culturale ganda siano autentiche o meno, sia di maggiore interesse analizzare le retoriche messe in atto dal Buganda nei processi di costruzione di una “aura di autenticità”. Pertanto, stabilito che l’inautenticità – la *stage authenticity* del turismo culturale – è in effetti una caratteristica insita

nell'*heritage*, determinata dai suoi stessi e necessari processi costruttivi – di “fabbricazione” –, resta da chiarire se questa categoria sia ancora utile nella critica delle politiche turistiche in genere. Se la risposta è affermativa, come propone Simonicca (2015), è necessario stabilire quale nozione di autenticità sia da impiegare.

La storia della filosofia offre numerose proposte teoriche a riguardo (Golomb 1995), per quanto riguarda invece la sua applicazione nell'ambito delle esperienze turistiche, Wang (1999) propone una periodizzazione del suo uso in tre fasi: un approccio oggettivista, proprio del già citato Boorstin e di MacCannell, basato sulla ricerca dell'"originale"; un approccio costruttivista, figlio della tradizione propria di Hobsbawm e Ranger (1983) e proprio dei lavori di Cohen (1988), che considera l'autenticità un costrutto sociale più che una dottrina coerente; un approccio postmodernista, che rifiuta totalmente l'approccio oggettivista e si fonda sulla decostruzione della nozione di autenticità, e per questo motivo la declassa nella scala dei valori dell'esperienza turistica. Come alternativa a questi approcci, infine, Wang ne propone un quarto, di tipo esistenzialista, che considera l'autenticità come un intimo stato di coerenza con sé stessi: si tratta dunque di una nozione che si rivolge al soggetto turista più che all'oggetto turistico e per questo motivo ignora ogni genere di ricerca di verosimiglianza con il passato nelle esperienze turistiche.

La proposta di Wang appare decisiva poiché denuncia con chiarezza l'ambiguità, già espressa da Urry (1990), della nozione di autenticità. In particolare, la posizione di Wang considera l'autenticità non come caratteristica, attribuibile a un oggetto turistico, ma come giudizio, rintracciabile nella soggettività del turista. L'autenticità è dunque una questione di prospettive e impressioni più che di essenza: per questo motivo essa è molteplice e plurale per definizione e viene complessificata da un quadro già di per sé articolato come quello dell'*heritage*. Come sottolinea Simonicca, infatti,

lo heritage tourism risolve in maniera vivace la questione della autenticità perché sottolinea la presenza dei due aspetti – l'identità del turista e l'identità del sito – e la loro complessa storia. In ogni caso la "autenticità" muta a seconda delle prospettive degli attori e a seconda delle curvature semiotiche dei siti (Simonicca 2015, 379-380).

Appare dunque inopportuno disfarsi di questa nozione: l'impiego della categoria di autenticità, infatti, continua ad essere centrale nelle retoriche dell'industria turistica sia «perché sono gli stessi turisti (ma anche gli operatori turistici, i residenti, i politici) ad adoperarla», sia perché analizzarne le configurazioni consente di comprendere le dinamiche di potere che determinano i rapporti fra ospitati e ospitanti, le costruzioni identitarie su cui si fonda l'*heritage* e i processi di produzione di località che stanno alla base dell'industria turistica (Ivi, 383).

Accettando inoltre l'approccio costruttivista alla nozione di autenticità, ritengo opportuno ripercorrere la lezione di Terence Ranger (1983; 1993) sulla costruzione della tradizione nell'Africa coloniale e riconoscere, nella «colonization of consciousness» delle identità africane, non (solo) degli agenti mistificatori ma degli *input* di creatività che donano linfa vitale al naturale processo di trasformazione e reinterpretazione della società:

However codified and static colonial tradition was intended to be, it could never end there. To focus on the innovation of a tradition is certainly to approach it historically, but to approach it fully historically means also to study its subsequent development and the conflict over its meaning. Moreover, to say that "invented tradition was a product of the ideological needs of colonialism" foreshortens colonialism as well as tradition (Ranger 1993, 81).

È dunque opportuno prendere in analisi le costruzioni identitarie risultanti dall'incontro coloniale al fine di decodificarne i processi creativi, senza arroccarsi in reificazioni che finirebbero per cadere negli stessi essenzialismi di un tempo. Infatti, riconoscere i drammi e la violenza del colonialismo, riconoscerne la tendenza

classificatoria, non impedisce di apprezzare le resistenze che le sue imposizioni hanno innescato, tanto nel continente africano quanto nel resto delle colonie. Il patrimonio culturale delle società postcoloniali riflette in effetti questi meccanismi e un'analisi delle politiche turistiche come quelle messe in atto dal regno del Buganda consente di decodificare le auto-narrazioni di tali contesti sociali. Non solo, l'analisi di queste "fabbricazioni" creative del patrimonio può fare chiarezza anche sui rapporti di dominazione/subalternità che intercorrono fra diversi modelli di *heritage* nell'industria turistica mondiale.

Ciò che intendo sostenere, in definitiva, è che le rappresentazioni turistiche ganda che mi appresto a descrivere costituiscono senz'altro delle messe in scena di un'autenticità costruita socialmente e politicamente. Esse sono il riflesso di quelle politiche della memoria che ho tentato di chiarire nel capitolo precedente: si tratta dunque di articolazioni, per dirla nuovamente con James Clifford, attraverso le quali elementi del passato precoloniale vengono recuperati e re-interpretati al fianco di nuovi elementi risultanti dall'incontro coloniale. L'inautenticità – se vogliamo ancora usare questa categoria nella sua accezione *object-related* – del patrimonio ganda, tuttavia, non ne determina la natura fittizia. Tutt'altro: le politiche dell'*heritage* godono oggi di grande interesse presso le istituzioni contemporanee del Buganda: in esse si ripone la fiducia che possano contribuire a uno sviluppo sociale e a una rigenerazione morale della società, nel segno del recupero di una tradizione. Con ciò non intendo negare che questi indirizzi producano conflitti, discordanze o dissonanze (Tunbridge-Ashworth 1996) all'interno della società: tali dinamiche, come abbiamo visto, sono insite in ogni politica culturale o turistica. Tuttavia, nonostante la presenza di frizioni, l'attivazione di questi processi dimostra la vivacità della società ganda, la sua capacità di trasformarsi e adattarsi al contesto globale, accettarne i caratteri dominanti e al contempo manipolarli attraverso pratiche di resistenza e processi di produzione di nuove località.

## 2. *I luoghi della memoria del Buganda*

Se si dovesse accettare l'approccio oggettivista più sopra descritto, l'analisi del patrimonio culturale promosso dalle attuali politiche turistiche del Buganda rivelerebbe dei chiari elementi di inautenticità. Come ho tentato di chiarire nel capitolo precedente, infatti, la stagione coloniale ugandese ha determinato l'abbandono di parte della memoria collettiva precoloniale e l'elaborazione di nuove pratiche e conoscenze, tanto storiche quanto tecniche. Questi nuovi elementi "comprometterebbero" l'autenticità del patrimonio culturale, se intesa come indice di coerenza al periodo precoloniale.

Dovendo invece spostare l'applicazione della nozione di autenticità, dall'oggetto patrimonio ai soggetti coinvolti nell'esperienza turistica (sia i turisti stessi che gli ospitanti, con le loro rispettive storie e prospettive), ritengo più opportuno non considerare la presenza di elementi "coloniali" nell'*heritage* ganda come indice di inautenticità. Non è in effetti anche il colonialismo parte della storia del Buganda?<sup>53</sup> Se la risposta è affermativa, anche le tracce di quella stagione sono a mio avviso legittimate ad entrare nella sfera del patrimonio culturale. Inoltre, ho più volte tentato di esprimere come la memoria del colonialismo goda di un giudizio generalmente positivo nel Buganda contemporaneo. Tralasciando la presenza, fra i Baganda, di ovvie opinioni discordanti sulla questione, intendo ora concentrarmi sul ruolo che quella stagione ricopre nelle narrazioni rese manifeste dalle politiche turistiche del regno, nel tentativo di evidenziarne la presenza costante in diversi *lieux de mémoire* del Buganda.

---

<sup>53</sup> La questione riguardante la presenza di tracce di colonialismo nel patrimonio degli stati postcoloniali africani è in realtà più complessa ed è recentemente tornata rilevante a seguito delle manifestazioni del movimento "#RhodesMustFall" (Knudsen-Andersen 2019), impegnato nelle manifestazioni a favore della rimozione della statua di Cecil Rhodes in Sudafrica. Il *case study* che qui si propone, tuttavia, non comprende monumenti, o attrazioni turistiche in genere, che presentano segni di una celebrazione palese del colonialismo.



D'altronde, la predisposizione dei Baganda ad accogliere elementi di alterità nella società fu evidente sin dai primi anni che seguirono l'arrivo di mercanti arabi, esploratori e missionari cristiani. Avendo già illustrato la centralità che assunse la religione musulmana nel XIX secolo, durante i regni di Suuna II e Muteesa I, l'esempio che intendo proporre ora riguarda il tentativo di sintesi – evidentemente riuscito – operato fra la religione cattolica e la struttura politica del regno, con risvolti sul piano urbanistico.

La guerra civile fra i partiti religiosi che scoppiò alla fine del XIX secolo costrinse la fazione cattolica a ritirarsi lontano dalla capitale, nella contea di Buddu. Waliggo (1976) stima che due terzi della popolazione cattolica ganda (circa 15-20.000 individui) si stabilì in questa regione, che divenne in questo modo il principale centro cattolico del regno. La società di Buddu venne ristrutturata nella sua forma amministrativa e architettonica (Earle 2017b, 185-187) grazie al lavoro del capo contea e dei suoi sottoposti, i quali rafforzarono il catechismo e promossero le messe domenicali fra la popolazione (Iliffe 2005). La missione cattolica di Villa Maria divenne il fulcro della vita religiosa e politica di Buddu: attorno ad essa vennero istituiti quattro dipartimenti amministrativi della contea e, cosa ben più rilevante, la sua struttura fu riorganizzata al fine di replicare l'organizzazione della capitale ganda<sup>54</sup>. La cattedrale venne costruita secondo il protocollo regale e nominata allo stesso modo della residenza regale, *Twekobe*; al dio cattolico furono assegnati il titolo di *kabaka* e il resto degli appellativi riservati al sovrano; la residenza dei missionari venne decorata con lo stesso genere di recinzione utilizzato per i templi dedicati alle divinità locali; infine, la cappella di Notre Dame, dedicata alla Vergine, venne fatta costruire sulla sommità di una collina adiacente la cattedrale, nel rispetto delle norme per la collocazione della residenza della regina madre (*nnamasole*).

---

<sup>54</sup> Nonostante lo scarso sviluppo urbanistico del Buganda, il cui territorio era organizzato perlopiù in villaggi, la struttura della sua capitale mobile (Remotti 2005), che prendeva il nome di *kibuga*, rispettava uno schema preciso (cfr. Gray 1961; Gutkind 1963; Nawangwe 2009).

Il caso creativo della missione di Villa Maria è emblematico nell'ottica di ciò che intendo proporre nelle prossime pagine. Tenterò infatti di descrivere alcuni "lieux" che ritengo significativi del patrimonio culturale contemporaneo del regno del Buganda e, attraverso queste descrizioni, proverò a mettere in evidenza il carattere ibrido di monumenti, luoghi, oggetti ed eventi che, a mio modo di vedere, costituiscono dei veri e propri punti cardinali della memoria collettiva contemporanea di questa società.

### *2.1 Miti fondativi*

Nel capitolo precedente ho proposto una lettura della memoria collettiva ganda che prende le mosse dall'idea di "articolazione" di James Clifford. Partendo dalla constatazione di un sostanziale abbandono della memoria precoloniale, ho infatti analizzato la svolta storiografica avvenuta nel Buganda nei primi anni del XX secolo e ne ho individuato la spinta stabilizzatrice e canonizzante, che ritengo continui a condizionare la memoria collettiva di questa regione. Ho evidenziato i chiari indirizzi politici e le evidenti dottrine religiose che soggiacevano alle prime opere storiografiche locali e, sulla base di questi assunti, intendo ora sostenere che quello stesso impianto ideologico continui a segnare la percezione del passato dei Baganda e, in modo particolare, a definirne i momenti fondativi. Ritengo possibile affermare, infatti, che la narrazione contemporanea della storia ganda costituisca una reinterpretazione del passato fondato sugli eventi politici centrali della stagione coloniale, mediante i quali si ridefinirono i rapporti di forza e gli equilibri politici del regno. In altre parole, con il *case study* che mi propongo di presentare, tenterò di evidenziare le modalità attraverso cui le attuali auto-narrazioni ganda collocano l'inizio della storia agli albori del periodo coloniale e considerano l'arrivo della cristianità un evento centrale e istitutivo.

È ben noto fra i Baganda il mito fondativo del regno basato sulla figura di Kintu, personalità a metà strada fra l'umano e il divino: primo sovrano e al contempo

primo uomo sulla terra. Kintu è il capostipite della dinastia che continua a governare il Buganda, il più lontano antenato dell'attuale *kabaka*, Mutebi II, e l'iniziatore della tradizione statale di questa regione. Kintu, tuttavia, non viene oggi ricordato come l'iniziatore della civiltà: il mito fondativo della (attuale) civiltà ganda è ben più recente e ritengo possa essere collocato nel 15 novembre 1875.

In numerose occasioni, durante il lavoro di campo su cui si basa questo studio, ho avuto modo di ascoltare il racconto riguardante l'avvio delle missioni cristiane nel regno del Buganda: le informazioni che seguono, dunque, appartengono per la maggior parte ai dati da me raccolti. I contesti in cui ho potuto annotare questi racconti sono i più disparati: eventi ufficiali o manifestazioni promosse dal Buganda; interviste ai funzionari del regno che ho avuto l'opportunità di condurre; visite guidate presso le attrazioni turistiche appartenenti all'*heritage* ganda; conversazioni informali grazie alle quali ho potuto conoscere l'opinione di molti Baganda. L'evento in questione – l'arrivo del Cristianesimo nel Buganda – viene narrato, nella maggior parte dei casi, come un invito fatto recapitare da Mutesa I, sovrano del Buganda in carica nella seconda parte del XIX secolo, alla regina Vittoria del Regno Unito. La richiesta del *kabaka*, effettuata mediante l'invio di una lettera, viene solitamente descritta come una concessione: un atto sovrano accordato da un regnante ad un altro, ma anche come il frutto della generosità di Muteesa nei confronti della popolazione, una saggia decisione volta al miglioramento delle condizioni di vita della società o, ancora, come l'intuizione di un sovrano del Buganda che consentì a tutta la regione di beneficiare dell'avvio delle missioni cristiane: «When Muteesa I sent the letter to the Queen and *allowed* the missionaries to come and bring civilisation [...]»; «Before the letter sent by Muteesa we didn't had *education*»; «Muteesa I allowed the missionaries to come in Buganda so they can build *roads* and *houses*»; «Muteesa I invited the missionaries to come in Buganda, so civilization started *from the kingdom of Buganda*».

L'evento viene spesso ripreso nei quotidiani locali e anche qui presentato seguendo lo stesso schema: l'invito di Muteesa I, l'avvio delle missioni cristiane, il

conseguente processo di civilizzazione del Buganda e il miglioramento delle condizioni di vita della popolazione:

The importance of Muteesa I's letter to Queen Victoria is seen in the following ways: it was the key to present day education and knowledge; it opened the door to business activities which were initiated by the Imperial British East Africa Company (I.B.E.A) and the Arabs; the modern company/business management was introduced; lastly, the teaching of religion - the religion of the living God took root to this day.<sup>55</sup>

La lettera di Muteesa viene inoltre ricordata negli eventi formali. In questo passo, l'attuale *katikkiro* Charles Peter Mayiga celebra la nomina del nuovo Chancellor della "Muteesa I Royal University":

We are gathered here today to witness the installation of the Chancellor of this great institution. We are forced to consult history; remembering the Mighty Ssekabaka Muteesa I Walugembe (1856-1884) in his letter to Queen Victoria of Britain inviting Europeans to bring civilization and formal education in Buganda and Uganda. Formal education is intended to bring lasting development to our society especially tackling the problems in our society.<sup>56</sup>

Non mancano, infine, i riferimenti presenti in volumi accademici:

A letter from Henry Morton Stanley published in the Daily Telegraph in 1875 appealing for Christian missionaries to come to Buganda and to Equatorial Africa in general, *together with* King Muteesa I's letter to Queen Victoria of 14 April 1875,

---

<sup>55</sup> "Muteesa writes to the Queen", *New Vision*, ultimo accesso 8 ottobre 2019 ([https://www.newvision.co.ug/new\\_vision/news/1215140/muteesa-writes-queen](https://www.newvision.co.ug/new_vision/news/1215140/muteesa-writes-queen)).

<sup>56</sup> "Justice Julia Ssebutinde installed as the new Chancellor of Muteesa 1 Royal University", *Buganda Kingdom Official Website*, ultimo accesso 8 ottobre 2019, (<http://buganda.or.ug/index.php/news/738-justice-julia-ssebutinde-installed-as-the-new-chancellor-of-muteesa-1-royal-university>).

triggered the missionary movement to this part of Africa in general and to Uganda in particular (Nnyombi 2017, corsivo mio).

La grande fama di cui gode questo evento fra la popolazione dei Baganda ne determina dunque l'ampio uso durante numerose occasioni e, in particolare, nelle celebrazioni della grandezza, la gloria del Buganda e della sua dinastia regale. Quest'ultima, incarnata nel sovrano Muteesa I, diviene un simbolo di prosperità politica e sociale, oltre che principale artefice di quel processo di civilizzazione del regno avviato grazie all'arrivo delle missioni cristiane. La narrazione di tale evento, dunque, rappresenta la conferma del ruolo attivo giocato dal Buganda durante la stagione coloniale e la prova concreta di un rapporto alla pari, instaurato fra il regno e la sua controparte britannica agli albori della stagione coloniale.

Ciò che ritengo importante evidenziare, tuttavia, è come la narrazione di questo evento sia il risultato di una manipolazione della storia, una re-interpretazione del passato operata dal Buganda che consente al regno di riconfigurare i rapporti di forza scaturiti dall'incontro coloniale. La lettera inviata da Muteesa I alla regina Vittoria del Regno Unito, infatti, è nient'altro che un'alterazione di una nota lettera scritta dall'esploratore Henry Morton Stanley. Pubblicata a Londra sull'edizione del 15 novembre 1885 del *Daily Telegraph* (Fig. 12), la missiva riportava i risultati della spedizione di Stanley, un resoconto del suo soggiorno presso la residenza di Muteesa e un invito all'avvio delle missioni cristiane nel regno del Buganda. Ma è bene procedere con ordine.

L'interesse che Henry Morton Stanley riponeva nella regione africana orientale era di natura geografica: già attivo nell'area come capo della spedizione condotta con l'obiettivo di rintracciare David Livingstone – disperso nel corso del suo viaggio finalizzato alla ricerca della sorgente del Nilo –, Stanley intraprese un nuovo progetto esplorativo, finanziato dal *New York Herald* e dal *Daily Telegraph*, che aveva come obiettivo il completamento della mappatura dei Grandi Laghi Africani e dei fiumi di quella regione. Durante il suo viaggio, ampiamente documentato nel

celebre *Through the Dark Continent* (1878), l'esploratore britannico ebbe modo di incontrare Muteesa I, sovrano del Buganda allora in carica, già noto al pubblico inglese grazie ai racconti pubblicati da John Hanning Speke nelle sue memorie di viaggio (1964).

La lettera di Stanley, infatti, inizia con il lungo elenco dei risultati raggiunti durante la sua spedizione:

I write this letter in haste, as it is the record of a work begun, and not ended – I mean the exploration of the Victoria Nyanza. But brief as it necessarily must be, I am sure it will interest thousands of your readers, for it solves the great question, "Is the Victoria Nyanza one lake, or does it consist of a group of lakes such as Livingstone reported it?" (Stanley 1985).

Segue l'incontro con Muteesa, la descrizione del suo aspetto e delle sue maniere gentili (He [...] appears to me quite like a coloured gentleman who has visited European Courts»), della sua intelligenza politica e della magnificenza della sua capitale:

The next day after arrival I was introduced to the royal palace in great state. None of the primitive scenes visible in Speke's book was now visible there. The guards, clothed in white cotton dresses, were by no means comical as then. The chiefs were very respectable-looking people, dressed richly in the Arab costume. The palace was a huge and lofty structure, well built of grass and cane, while tail trunks of trees upheld the roof, which was covered with cloth sheeting inside (*Ibid.*).

Pare scontato evidenziare la prospettiva etnocentrica e razzista che caratterizza i fondamenti ideologici delle parole di Stanley. Ciò che è da mettere in risalto, invece, è la legittimazione che l'esploratore britannico opera nei confronti della figura di Muteesa e che risulta come il motivo principale delle ultime sue richieste.

L'ultima sezione della lettera riporta le parole che segnarono la storia del Buganda per il secolo a venire. Datata 14 aprile 1875, riporta un «very interesting subject connected with Mtesa, which will gratify many a philanthropic European and American». Stanley, in quest'ultima parte, descrive la nobiltà d'animo del sovrano del Buganda e la ricollega alle sue credenze religiose: egli rileva una qualche "superiorità" nella persona di Muteesa, poiché in grado di affrancarsi dai culti locali per abbracciare la religione musulmana, e ritiene che la sua figura politica possa agevolare l'evangelizzazione del Buganda. Convinto della superiorità del Cristianesimo e conscio dell'interesse dimostrato da Muteesa<sup>57</sup>, Stanley ritiene che la presenza dei missionari possa condurre il sovrano alla sua definitiva conversione e, con lui, il resto della popolazione:

[...] Oh that some pious, practical missionary would come here! What a field and a harvest ripe for the sickle of civilisation! Mtesa would give him everything he desired – houses, lands, cattle, ivory, etc., he might call a province his own in one day.

[...] Such a man or men, Mtesa, King of Uganda, Usoga, Unyoro, and Karague—a kingdom 360 geographical miles in length by 50 in breadth—invites to repair to him. He has begged me to tell the white men that if they will only come to him he will give them all they want. Now, where is there in all the pagan world a more promising field for a mission than Uganda? (*Ibid.*)

L'analisi della lettera inviata da Stanley al *Daily Telegraph* rivela come le auto-narrazioni dei Baganda si fondano oggi su un vero e proprio «uso della storia» (Iuso 2013), mediante il quale il regno viene ricollocato in una posizione predominante nell'equilibrio di poteri coloniale. Muteesa I – è importante sottolinearlo – giocò una parte fondamentale nell'accoglienza di nuovi elementi di

---

<sup>57</sup> Ho già evidenziato nei capitoli precedenti la predisposizione di Muteesa I all'accoglienza delle nuove religioni, interpretando questo suo indirizzo come una scelta di opportunità politica in un periodo delicato per il Buganda, caratterizzato da incertezze territoriali e militari. Per un approfondimento delle dinamiche politiche di questo periodo storico, cfr. Medard (2007).

alterità nella società ganda e i documenti dell'epoca dimostrano come il suo interesse nei confronti delle religioni cristiana e musulmana fosse in effetti sincero (CMS 1885, 3-30). Ciò nonostante, a me sembra che l'inversione di ruoli proposta dalla narrazione generalmente accettata dai Baganda – per giunta non fondata su una chiara documentazione – sia un esempio di manipolazione del passato.

Secondo la tesi che sosterrò in questo capitolo, ritengo che l'esempio della presunta lettera inviata da Muteesa alla regina Vittoria si possa collocare pienamente all'interno del patrimonio culturale ganda. Come ho già espresso in precedenza, infatti, intendo adottare una nozione di patrimonio che non si limiti solo a luoghi, oggetti o pratiche ritenute appartenenti a un qualche passato, ma integri anche ogni evento o idea che rappresenti la memoria collettiva del Buganda contemporaneo. Con ciò non intendo fornire un'idea essenzializzante della memoria né disconoscere l'evidente presenza di più memorie fra i Baganda. Pertanto, ritengo più preciso affermare che il racconto riguardante la lettera di Muteesa I alla regina Vittoria sia rappresentativo di una memoria – e di un *heritage* – “ufficiale” del regno del Buganda.

Si tratta, come ho tentato di esprimere nella prima parte di questo capitolo, di un *heritage* di per sé inautentico eppure reale, indice di quel processo di autolegittimazione che il regno del Buganda tenta di effettuare mediante le strategie turistiche messe in atto dalle sue istituzioni. Costituisce, inoltre, una strategia creativa volta all'acquisizione di un posto nel panorama globale, un tentativo di produzione di località che mira alla differenziazione del Buganda dal resto dei regni precoloniali e dalla Repubblica Ugandese.

## 2.2 *Lubugo, gomesi e kanzu*

Per passare all'analisi di un bene culturale che risponda maggiormente alla nozione “materiale” di patrimonio, intendo ora prendere in esame il caso dell'abbigliamento del Buganda. Così come l'esempio appena discusso, anche il



patrimonio culturale ascrivibile all'ambito degli indumenti presenta delle specificità che ne rivelano il carattere ibrido e creativo. Inoltre, le caratteristiche insite di questo settore consentono di analizzare un'espressione eminentemente "pubblica" dell'auto-rappresentazione ganda: il modo di vestire, infatti, riflette particolarmente – e materialmente – l'immagine che un individuo offre di sé.

L'abbigliamento del Buganda ricopre una posizione fondamentale nel patrimonio culturale del regno dal 2008, anno in cui le tecniche di produzione delle stoffe di corteccia furono inserite nella lista del patrimonio culturale immateriale dell'UNESCO<sup>58</sup>. La stoffa di corteccia, comunemente definita *lubugo* – o *barkcloth* in inglese – è una risorsa impiegata in diversi ambiti della cultura materiale del Buganda: oltre ad essere stato uno dei principali materiali per la produzione di indumenti in epoca precoloniale, l'importanza del *lubugo* deriva anche dal suo impiego – tutt'ora attuale – nei rituali funebri e all'interno dei *masiro*. In questo paragrafo, tuttavia, intendo concentrarmi solamente sul suo impiego per la produzione di indumenti per due motivi: da un lato, ciò mi consentirà di evidenziare le differenze fra l'abbigliamento comunemente usato in epoca precoloniale e ciò che oggi il regno propone come gli abiti tradizionali del Buganda; dall'altro, mediante l'analisi dell'impiego contemporaneo della stoffa di corteccia sarò in grado di descrivere le più recenti pratiche turistiche e commerciali del regno.

La prima notizia documentata riguardante l'impiego della stoffa di corteccia nel Buganda è fornita da Speke: «I prepared for my first presentation a court, attired in my best, though in it I cut a poor figure in comparison with the display of the dressy Waganda. They wore neat bark cloaks resembling the best yellow corduroy cloth,

---

<sup>58</sup> La descrizione delle pratiche di produzione è disponibile sul sito ufficiale UNESCO (<https://ich.unesco.org/en/rl/barkcloth-making-in-uganda-00139>).

crimp and well set» (Speke 1864, 280)<sup>59</sup>. L'impiego di tale materiale sembra essere stato, almeno in tempi anteriori, una prerogativa del ceto politico: Roscoe, infatti, riferisce che l'uso degli indumenti prodotti mediante l'uso di *lubugo* divenne un obbligo solo a seguito di una decisione del *kabaka* Semakookiro, in carica a cavallo fra il XVIII e il XIX secolo. Il sovrano, infatti,

forced his people to go about clothed; prior to his reign the people wore no clothes but small skins; the men wore them over the shoulders, and the women round the waist. Semakookiro also ordered the peasants to plant the barkcloth trees in their gardens, and fined them if they neglected to do so (Roscoe 1911, 403).

Ciò è confermato da Kaggwa in una pubblicazione successiva, in cui si riporta come in tempi più antichi i Baganda si vestissero di pelli di animali e ne descrive sommariamente le tecniche di preparazione (Kaggwa 1934, 135).

Thompson (1934) è il primo autore a descrivere più dettagliatamente le tecniche di produzione di *lubugo*: ricavata dalla corteccia interna di un *ficus natalensis* – *mutuba* in luganda – la fibra grezza viene recuperata durante la stagione delle piogge per poi essere battuta con particolari mazzuole, in un processo volto all'ammorbidimento del tessuto, e infine lasciata essiccare al sole.

Da parte sua, Lucy Mair è la prima a descrivere più accuratamente l'impiego della stoffa di corteccia nell'abbigliamento ganda, evidenziando tuttavia come nel 1934 – anno della pubblicazione del volume che qui si riporta – l'uso di questo materiale fra i Baganda stesse già diminuendo. L'abbigliamento, per le donne, era composto da una lunga stoffa di *lubugo* avvolta attorno al corpo, dalle ascelle alle

---

<sup>59</sup> Speke riporta in più occasioni l'impiego della stoffa di corteccia presso i luoghi da lui visitati durante la ricerca della sorgente del Nilo, dimostrando come l'impiego di tale materiale non sia stato un tratto esclusivo della cultura materiale ganda. Tuttavia, Nakazibwe (2005) ha messo in luce il valore commerciale della stoffa di corteccia per tale società, evidenziando come il regno del Buganda fosse stato il principale centro di produzione di questo materiale. Burt (1995), invece, propone un'analisi più generale dell'uso della *barkcloth* in Africa Orientale.

caviglie, che lasciava scoperte le spalle e veniva mantenuta ferma da una fascia fissata attorno ai fianchi. Gli uomini, similmente, impiegavano un unico pezzo di stoffa, alla stregua di una toga, assicurata al corpo grazie a un nodo posto al di sopra di una spalla. Come anticipato, Mair riporta che all'epoca del suo soggiorno in Uganda le donne «sometimes wear European stuffs in the same way, but the stock pattern for a cotton garment really consists in adding a yoke and short sleeves to the old barkcloth». Inoltre, sempre nello stesso periodo, l'abbandono della stoffa di corteccia fra gli uomini era pressoché totale e

What they regard as "native dress" is the Arab kanzu, a straight flowing garment with sleeves, hanging from neck to ankles, and usually covering a European shirt and shorts. The height of fashion is a European suit worn with the trousers under the kanzu and the coat over it (Mair 1965, 19-20).

Dunque, se l'impiego della stoffa di corteccia fra le donne continuò a resistere anche nella prima metà del XX secolo, il suo abbandono<sup>60</sup> era in uno stadio avanzato nell'abbigliamento maschile. Ho già evidenziato, infatti, come l'influenza dei mercanti arabi avesse preso piede, in Buganda, nell'ultima parte del XIX secolo e ciò è dimostrato da vari documenti (cfr. Stanley 1875). Lucy Mair, inoltre, evidenzia come l'impiego del *kanzu* – una lunga camicia di cotone bianco, con maniche lunghe e senza colletto – fosse stato ben presto integrato con degli elementi provenienti dall'Europa. Ancora oggi, infatti, il *dress-code* delle occasioni ufficiali del Buganda prevede che gli uomini indossino il *kanzu* sopra i pantaloni di un abito maschile e, nella parte superiore, la giacca di quello stesso abito. Kivubiro sostiene che gli inglesi introdussero queste novità affinché l'aspetto dei Baganda somigliasse il più

---

<sup>60</sup> Sebbene la stoffa di corteccia non costituisca più il principale materiale per la produzione di abiti, nelle cerimonie più importanti del regno, come l'incoronazione del *kabaka*, il suo impiego continua ad essere mantenuto. In questa occasione, infatti, il sovrano indossa due toghe di *lubugo* sopra il *kanzu*.

possibile a quello di un europeo e rimandasse a una forma più elitaria, al rispetto e alla modestia (Kivubiro 1998, 228).

Sebbene l'impiego attuale del *kanzu* non sia quotidiano, ricorrere ad esso durante le cerimonie più importanti del regno rivela l'importanza che questo capo d'abbigliamento ricopre e il motivo per cui viene indicato dal regno del Buganda come l'abito maschile "tradizionale". Ciò dimostra, dunque, come ciò che viene definito il *dress-code* "autentico" del regno, abbandonando l'impiego dei materiali di epoca precoloniale, sia costituito in realtà da una sintesi delle due maggiori influenze culturali presenti nel regno durante la stagione coloniale.

L'abbandono del *lubugo* fra le donne ha una storia diversa e rivela una confluenza di stili ancor maggiore nella forma degli abiti femminili contemporanei. L'impiego del cotone nell'abbigliamento avvenne dapprima con il *ssuuka*, costituito sostanzialmente da un lungo panno indossato allo stesso modo della stoffa di corteccia. Delle novità sostanziali vennero invece messe a punto presso la Gayaza High School, un istituto di formazione riservato alle figlie dei capi locali, del clero anglicano e delle famiglie facoltose del Buganda (Tumusiime 2012, 57), omologo femminile del famoso King's College Budo (Ranger 1983). In questa scuola, sotto la direzione di Alfreda Allen, intorno al 1905 venne adottato il *busuuti* come uniforme: una veste lunga fino alle caviglie, con maniche corte e scollo quadrato, chiusa da due bottoni posti sul petto e assicurata alla vita con una lunga fascia. La consacrazione definitiva di questo nuovo indumento ad abito "tradizionale" avvenne più tardi, nel 1914, quando la moglie del *kabaka* Daudi Chwa lo indossò durante la cerimonia di incoronazione (Reid 2017, 40).

L'origine del *busuuti* non è certa. Kivubiro sostiene che si tratti sostanzialmente di una modifica operata sul *ssuuka*: «A Victorian bodice was added to by the Anglican missionary teachers to enable students to cover their upper bodies particularly their breasts, considered indecent by the Europeans» (Kivubiro 1998, 228). Secondo altre informazioni, invece, si tratterebbe di un adattamento del *ssuuka* ispirato al *sari* e ciò sarebbe dimostrato dal nome con cui oggi viene più spesso

indicato il *busuuti: gomesi*. Quest'ultimo deriverebbe infatti da Caetano Gomes, un sarto proveniente da Goa, incaricato dalla Gayaza High School per la progettazione di una nuova uniforme<sup>61</sup>.

In entrambi i casi, le innovazioni apportate dal *gomesi* rivelano come questo abito – tutt'oggi indossato dalle donne ganda durante le cerimonie – sia nient'altro che il frutto di un'attualizzazione dell'abbigliamento utilizzato in epoca precoloniale. Anche in questo caso, la sua inautenticità deriva da un processo creativo di reinterpretazione della tradizione, fondata sulla confluenza di quegli influssi culturali – arabi, europei, indiani – che caratterizzarono il tessuto sociale, altamente multiculturale, presente nel Buganda in epoca coloniale.

Per concludere, sia il *gomesi* che il *kanzu* (Figg. 29-30) sono considerati il *dress-code* ufficiale da impiegare durante gli eventi ufficiali e oggigiorno il regno del Buganda li promuove per l'eleganza e per il senso di «decency» che ispirano. Entrambi gli abiti rappresentano, in effetti, dei simboli distintivi di nobiltà d'animo e rispetto, generalmente accettati fra la popolazione e spesso elogiati dai media locali per la loro forma e i significati che rappresentano:

In African culture, women's decency was valued highly. This decency was portrayed in many forms including dressing, which in many tribes reflected mannerism. As part of the continued quest for decency, the early tribesmen with efforts from missionaries in Buganda came up with the idea of a Gomesi/Busuuti<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> "The Origin of the Gomesi/Busuuti" (a cura di John H. R. Nazareth), *Ugandans at Heart*, ultimo accesso aprile 2010 (<https://ugandansatheart.wordpress.com/2015/04/23/the-origin-of-the-gomesibusuuti/>).

<sup>62</sup> "Tracing The Origin Of The Gomesi / Busuuti (a cura di Enoch Mutabaazi), *UgPulse.com*, ultimo accesso 5 dicembre 2006 (<http://www.ugpulse.com/heritage/tracing-the-origin-of-the-gomesibusuuti/544/ug.aspx>).

E ancora: «the significance of the Gomesi and Kanzu is to promote decency and respect in public. Different tribes around Uganda and world wide have a adopted this traditional wear»<sup>63</sup>.

L'“appropriazione” di influenze esogame, per così dire, da parte del regno del Buganda rappresenta dunque un ulteriore esempio di articolazione della tradizione, volta alla costruzione di un nuovo patrimonio culturale capace di esprimere la specificità ganda nell'industria turistica e dell'*heritage*. Tuttavia, è importante evidenziare come questo specifico caso relativo all'abbigliamento “tradizionale” non costituisca un fatto nuovo presso questa regione. Come riporta Kodesh, infatti, l'impiego di particolari abiti o accessori fu sempre uno strumento attraverso cui i Baganda tentarono di differenziare il loro status sociale. L'adozione dei nuovi abiti in epoca coloniale fu infatti l'occasione per migliorare la propria condizione e tentare un miglior riposizionamento in società. Pertanto,

Rather than introducing a new set of rules, then, European clothing added new variations to the longstanding practice of reflecting status through clothing. The adoption of foreign clothing therefore represented less the loss of tradition than the outcome of a continuation in Uganda political and cultural thought. Tradition did not reside in Victorian-style dresses, waistcoats, and knickers, but rather inhered in the conceptual framework within which Baganda perceived their decisions to adopt European fashion. And as in the past, tradition and innovation once again proved compatible (Kodesh 2001, 526).

L'inclusione di alterità nel patrimonio culturale costituisce dunque, per il Buganda, un atto di inautenticità e, al contempo, una risposta “tradizionale” al cambiamento: si tratta, per dirla con Balandier (1991, 53-54), di uno pseudo-tradizionalismo attraverso cui il regno contemporaneo riesce a mantenere viva

---

<sup>63</sup> “Buganda Traditional Wear”, *The Ugandan.info*, ultimo accesso 24 settembre 2018 (<https://www.theugandan.info/buganda-traditional-wear/>).

l'eredità proveniente dal passato precoloniale e combinarla con nuovi elementi. Mediante la costruzione di un nuovo patrimonio culturale, dunque, il regno del Buganda attua quelle strategie produttive di località che consentono alla sua industria turistica di ricollocarsi nel mercato globale – o, meglio, glocale – pur mantenendo una specificità: si pensi, in questo senso, a quelle retoriche auto-orientalizzanti messe in atto dai negozi di souvenir in cui i turisti possono acquistare *gomesi*, *kanzu* o manufatti prodotti con l'impiego di stoffa di corteccia.

Proprio con un riferimento a quest'ultimo esempio, infatti, intendo concludere questa parte. Avevo anticipato, in apertura, come gli impieghi contemporanei della stoffa di corteccia rivelano delle strategie commerciali mediante le quali il regno del Buganda tenta di promuovere la sua "tradizione". Oggi, in effetti, le istituzioni incentivano l'uso di tale materiale nella produzione di manufatti, per la maggior parte destinati alla vendita presso i mercati d'arte o di souvenir. Nakazibwe (2005) elenca una serie di nuove applicazioni artigianali della stoffa di corteccia, al fine di mettere in risalto il modo in cui la percezione di questo tratto distintivo della cultura materiale ganda assuma nuove forme e significati nella contemporaneità. Oltre ai souvenir – borse, cappelli, presepi, portafogli, agende e così via – questi nuovi prodotti comprendono anche dipinti, in cui la tela è sostituita dal *lubugo*, icone religiose, prodotti di bigiotteria e complementi di arredo. In questo modo, il valore commerciale della stoffa di corteccia è cresciuto a tal punto da riuscire a ottenere un posto nel mercato internazionale: negli ultimi vent'anni, una società che opera fra l'Uganda e la Germania vende online «the most ancient textile of mankind and UNESCO World Cultural heritage» con il marchio registrato "Barktex"<sup>64</sup>, contribuendo all'esportazione della nuova costruzione identitaria ganda.

---

<sup>64</sup> Il sito ufficiale è consultabile all'indirizzo <https://www.barktex-shop.com/en>.

### 2.3 Luoghi coloniali

In quest'ultima sezione intendo riportare la parola "*lieux*" al suo significato più comune e proporre dunque l'analisi di veri e propri "luoghi" della memoria ganda. Si tratta, in particolare, di tre siti culturali che costituiscono le tre attrazioni turistiche più visitate del regno e certamente fra le più note in Uganda in genere. Del primo, le Tombe di Kasubi, ho già parzialmente discusso l'inautenticità, attraverso l'analisi delle sue caratteristiche storiche e delle vicende legate al restauro in corso. Gli altri due, la residenza ufficiale del sovrano (*Twekobe*) e il palazzo del parlamento (*Bulange*) costituiscono, invece, i maggiori simboli istituzionali del regno, rappresentando rispettivamente il *kabaka* e il consiglio regale (*lukiiko*). Tutti questi luoghi presentano, come i *lieux de mémoire* già descritti, delle caratteristiche ibride e rivelano la compresenza di più stili e tradizioni architettoniche. Tuttavia, anche in questo caso, il governo promuove la loro autenticità fondata su un dichiarato collegamento all'autentica tradizione storico-politica del Buganda.

Come ho evidenziato nel primo capitolo, sebbene le Tombe di Kasubi siano promosse dal regno come uno dei luoghi più autentici rispetto alla tradizione del Buganda, fra le motivazioni addotte a sostegno dell'iscrizione del sito nella lista dei Patrimoni dell'umanità UNESCO figura la loro «unicità» rispetto al resto dei *masiro* precoloniali. Escluso l'aspetto esteriore dell'edificio principale, chiamato *Muzibu-Azaala-Mpanga*, la struttura architettonica dell'intero sito presenta infatti delle chiare caratteristiche di ibridismo fra lo stile architettonico precoloniale e le innovazioni tecniche impiegate a seguito della stagione coloniale: queste ultime si colgono soprattutto nell'uso di materiali non organici, spesso camuffati mediante la sovrapposizione di elementi vegetali. Inoltre, anche nell'apparato rituale funebre legato al sito si riscontrano importanti modifiche dovute all'influenza delle religioni cristiana e musulmana.

La presenza dei materiali di origine non vegetale è evidente sin dall'arrivo all'ingresso del sito, un tempo costituito dal *Bujjabukula*, una capanna posta a



guardia del sito. Per esigenze di sicurezza e gestione della proprietà, infatti, il regno del Buganda ha dovuto erigere un muro di cinta attorno all'area di Kasubi, al fine di evitare le intrusioni e l'uso improprio della terra posta sotto la tutela dell'UNESCO. Questo muro, posto a sostituzione della lunga fila di *mutuba* (*ficus natalensis*) che in passato delimitavano l'area delle tombe, è stato giudicato inappropriato dall'UNESCO, poiché incompatibile con lo stile generale del sito. Per questo motivo, il regno ha ordinato che sulla parete esterna del muro venissero affisse delle canne, in modo da ostacolare la visione dei materiali non vegetali (Fig. 31).

La presenza di costruzioni in muratura ricorre anche all'interno del sito, dove in tutte le residenze poste attorno alla piazza centrale sono state preferite una struttura in mattoni e cemento e un tetto di lamiera, più resistenti al clima tropicale rispetto a legno, canne e gramigna (Fig. 32). Anche questa scelta ha suscitato l'invito dell'UNESCO al restauro secondo un metodo di costruzione tradizionale, tuttavia, questi lavori non sono ancora avvenuti per la mancanza dei fondi, interamente destinati alla ristrutturazione dell'edificio principale.

Ancora in corso, i lavori di restauro del *Muzibu-Azaala-Mpanga*, interamente distrutto nel 2010 a seguito di un incendio, ne rivelano la struttura tutt'altro che vegetale. Come descritto nel capitolo precedente, infatti, l'edificio principale delle Tombe di Kasubi non possiede più la sua struttura originaria ma quella derivata da una ristrutturazione avvenuta nel 1938, che prevede l'impiego di mattoni e acciaio. La struttura portante è sorretta da pilastri in cemento, a sostituzione degli antichi pali di legno, mentre il soffitto presenta un reticolo d'acciaio. Al termine della ristrutturazione, un tetto conico di gramigna nasconderà tutti gli elementi inorganici, in modo da preservare la *staged authenticity* del sito (Figg. 15-20).

Le caratteristiche ibride delle Tombe di Kasubi si riscontrano anche nei rituali, che presentano delle novità sostanziali rispetto alla forma seguita in epoca precoloniale. La definitiva stabilizzazione della struttura architettonica al posto di una periodica diminuzione della sua grandezza; l'introduzione della pratica dell'inumazione al posto della conservazione della mascella inferiore; l'impiego del

sito per il ricordo di quattro *kabaka* e non più di uno solo: sono tutti elementi innovativi, determinati dall'influenza delle religioni cristiana e musulmana e dai cambiamenti politici avvenuti durante la stagione coloniale.

L'autenticità promossa dal regno, dunque, anche in questo sito sembra derivare dalla presenza di elementi di alterità che, a un primo sguardo, suscitano l'impressione di trovarsi di fronte a un'attrazione celebrativa della dominazione straniera. La stessa sensazione si avverte in effetti anche durante la visita agli altri due siti più sopra menzionati, il *Bulange* e il *Twekobe*, cui intendo accennare avviandomi alla conclusione. L'esame di questi due edifici richiederebbe ulteriori approfondimenti e meriterebbe uno spazio maggiore. Tuttavia, le scarse e sparse informazioni reperibili impongono un'analisi poco estesa.

Uniti da un lungo viale comunemente chiamato "*royal mile*" (Fig. 33), i due monumenti sede delle massime istituzioni si presentano come edifici pienamente coloniali e la loro disposizione assiale si ispira quella del National Mall di Washington, che separa il Campidoglio dal Lincoln Memorial. In stile modernista, il *Bulange* (Fig. 34) ospita l'antico consiglio del regno (*lukiiko*) e gli uffici dei ministeri. Completato nel 1956 sulla base del progetto di Cobb, Powell and Freeman (Olweny 1998; Meuser-Dalbai 2020), l'edificio si ispira al Palazzo di Stormont di Belfast, attuale sede dell'Assemblea dell'Irlanda del Nord. La sua inaugurazione precedette di sei anni quella del parlamento ugandese e rappresentò il tentativo di consolidare la posizione del Buganda al centro della politica nazionale. La costruzione, infatti, avvenne agli albori dell'indipendenza ugandese: un periodo di forti tensioni politiche fra il regno e l'amministrazione coloniale, che determinarono l'esilio del *kabaka* Muteesa II, principale leader dei movimenti a favore dell'autonomia del Buganda rispetto alla nascente repubblica.

Il progetto del *Bulange*, dunque, rappresentò il tentativo di legittimare l'autorità del regno, che fino ad allora aveva ricoperto il ruolo di principale attore politico dell'*indirect rule* britannico, e di differenziarsi dagli altri stati precoloniali attraverso l'immagine di una monarchia moderna, senza nulla da invidiare agli stati europei.

Al contempo, tuttavia, la sede del *lukiiko* divenne il simbolo di una continuità politica avviata con l'amministrazione coloniale e dell'abbandono della tradizione precoloniale. Con l'inaugurazione di questo edificio, infatti, il consiglio del regno, un tempo riunito presso la residenza del *kabaka*, divenne un organo separato dalla sfera della regalità, assumendo funzioni più affini a quelle della Camera dei Comuni.

La trasformazione architettonica e formale del regno del Buganda venne tuttavia interrotta a dieci anni dall'inaugurazione del *Bulange*, a seguito dell'abolizione dei regni precoloniali formalizzata dal primo ministro ugandese Milton Obote. Il nome dell'edificio cambiò in Republic House e i suoi uffici vennero occupati dall'esercito nazionale, che fece del *Bulange* uno dei suoi centri direttivi. Con la restaurazione dei regni avvenuta nel 1993 e la restituzione dei loro possedimenti, l'edificio è tornato a rappresentare il principale centro delle politiche ganda.

Al lato opposto del "royal mile", anche il *Twekobe* (Fig. 35) presenta degli elementi derivati dall'influenza della stagione coloniale e da un generale processo di stabilizzazione e formalizzazione delle istituzioni. La residenza del sovrano sorge all'interno del recinto regale (*lubiri*), che un tempo costituiva il centro della capitale mobile del Buganda: all'incoronazione di ogni *kabaka*, infatti, la posizione del principale edificio del regno veniva modificata. Tale pratica venne interrotta da Mwanga II, successore di Muteesa I, che stabilizzò la capitale ganda sulla collina di Mengo. È sulla sommità di questo rilievo, infatti, che oggi sorge il *Twekobe*, il palazzo ufficiale del sovrano. Usato unicamente per le cerimonie ufficiali e non come residenza effettiva del *kabaka*, il palazzo presenta una classica struttura a due piani: una torre sormonta l'edificio centrale, fiancheggiato da due ali separate e simmetriche.

Completato nel 1922, durante il regno di Daudi Chwa, è stato restituito al *kabaka* nel 1993, dopo un lungo periodo di occupazione da parte dell'esercito ugandese. In effetti, il *Twekobe* rappresenta di fatto il simbolo storico dell'abolizione dei regni e il teatro del colpo di stato ordinato da Milton Obote che comportò il definitivo esilio

di Muteesa II nel Regno Unito. Queste caratteristiche, unite allo stile architettonico, rendono l'edificio un'attrazione turistica dalla storia complessa, che mira alla rappresentazione del periodo di abolizione del Buganda, piuttosto che al racconto della sua rilevanza politica nella regione. La visita guidata al sito, infatti, dopo la descrizione dell'edificio principale, procede con la narrazione del colpo di stato del 1966 e della trasformazione del sito in base militare. Il punto di maggiore intensità del percorso è costituito dalle camere di tortura usate durante la dittatura di Idi Amin, dove il racconto delle atrocità avvenute durante questo periodo buio per la Repubblica Ugandese trasforma la visita al *Twekobe* in un vero e proprio esempio di *dark tourism*.

I siti appena descritti costituiscono le tre maggiori attrazioni turistiche del regno e vengono proposti come i principali simboli dell'identità ganda. L'impressione che restituisce la visita di questi luoghi, tuttavia, è quella di essere di fronte a dei siti lontani da una tradizione ancestrale e fortemente influenzati dagli elementi di alterità introdotti nel Buganda a seguito della dominazione coloniale. Ritengo tuttavia opportuno ribadire nuovamente la necessità di superare una nozione di autenticità di stampo oggettivista e riconoscere il carattere costruttivo di ogni forma di *heritage*. In questo modo è possibile aggiungere complessità al giudizio di una rappresentazione turistica, senza arenarsi in riduzioni essenzialiste volte a ricondurre uno stile o una pratica, alternativamente, alla genuinità precoloniale o al suo disfacimento coloniale. Nell'analisi del patrimonio culturale del Buganda è infatti doveroso riconoscere come le costruzioni operate dal regno siano caratterizzate da una creatività che accoglie l'alterità e la manipola, al fine di reinterpretarla mediante la definizione di auto-rappresentazioni identitarie ibride e coerenti al contesto sociale contemporaneo.

### 3. *Memoryscapes e nuove località*

Richard Reid evidenzia come il generale contesto politico dell'intera Repubblica Ugandese sia oggi caratterizzato da un «aggressive developmentalism», in cui il successo viene misurato in termini di profitto economico e l'interesse nei confronti della storia precoloniale suscita sospetto (Reid 2017, XXIV). In questo quadro, tutto ciò che viene attribuito alla "tradizione" dei regni precoloniali è associato a un pericoloso "tribalismo" che rischia di scalfire il senso di unità nazionale e ostacolare lo sviluppo economico ugandese. Questo indirizzo appare in contrasto con le politiche sul turismo del Buganda che, pur aderendo a una filosofia economico-politica affine a quella governativa (Peterson 2016), mette in atto delle strategie volte alla valorizzazione della sua specificità culturale all'interno del contesto ugandese. Si tratta di politiche volte a salvaguardare una qualche identità – nazionale, sociale o culturale – e di promuoverla attraverso la gestione di patrimonio culturale che ne rappresenti l'unità e l'autenticità.

Nella prima parte di questo capitolo ho preso in esame alcune di queste strategie, tentando di metterne in risalto l'impostazione oggettivista e naturalizzante e avvalendomi del concetto di *staged authenticity*. Come è stato mostrato in seguito, infatti, la tradizione messa in scena dal regno risulta tutt'altro che autentica e, come ogni costruzione culturale, presenta degli elementi di ibridismo che ne rivelano la sostanziale impurezza (Clifford 1988). Ritengo dunque possibile affermare che le retoriche messe in atto dalle istituzioni del regno rientrano in quella «progressive metaphor of modern social cohesion» (Bhabha 1994, 142) che mira alla costruzione di un'unità nazionale e di una tradizione atavica immaginata (Anderson 1983). Questo processo passa necessariamente attraverso un'opera di semplificazione e standardizzazione, che offusca gli aspetti di complessità mediante la sovrapposizione di una narrazione canonizzante.

Ciò che il regno del Buganda promuove come la sua "tradizione ufficiale" si fonda in effetti su un tessuto di culture, forme e stili tutt'altro che coesi, originati in

modo particolare da una reinterpretazione delle novità adottate durante la stagione coloniale. Pertanto, con la fabbricazione del suo patrimonio culturale, il Buganda persegue l'obiettivo di fare suo quel coacervo di inautenticità, quell'«entanglement» (Mbembe 2001, 14) scaturito dal colonialismo. A tal fine, opera una reinterpretazione del passato che mira a nazionalizzare e sistematizzare l'alterità, servendosi di retoriche neo-tradizionali. Si tratta, in definitiva, di processi che tentano di governare la complessità di un contesto – e di un passato – fortemente plurale, caratterizzato dalla coesistenza di numerose narrazioni: ciò che si potrebbe definire uno *-scape* (Appadurai 1996) memoriale. Per decodificare i *lieux de mémoire* del Buganda ritengo infatti opportuno superare ancora una volta la dicotomia memoria/storia proposta da Nora e prendere in esame, piuttosto, gli elementi di eterogeneità che caratterizzano le costruzioni identitarie promosse dal regno.

Al fine di cogliere il pluralismo insito nel patrimonio culturale dei contesti postcoloniali, Paul Basu si serve del concetto di *pastiche*, privato di ogni sua accezione negativa:

Rather than a shallow form of bricolage or imitation, I have argued that pastiche is a complex narrative mode. Based on the principles of accumulation and reconfiguration, pastiche gathers images, forms, and statements from a cultural and historical reservoir, articulating relationships between present and past and establishing juxtapositions that draw attention to its multiple temporalities (Basu 2013a, 24).

La categoria di *pastiche* consente dunque di tenere assieme le diverse narrazioni che compongono il *memoryscape* postcoloniale e di riconoscere come ogni “fabbricazione” di *heritage*, piuttosto che rappresentare una comune e coesa immaginazione del passato, sia in realtà il frutto di una negoziazione fra individui e tradizioni che coabitano in uno stesso gruppo. Stabilita dunque l'eterogeneità insita nei *memoryscape*, è necessario riconoscere la possibilità che esistano varie

configurazioni di *pastiche*: combinazioni sempre diverse che danno vita a nuovi patrimoni e nuove costruzioni identitarie. Ritengo che l'*heritage* promosso mediante le politiche turistiche del Buganda rappresenti una di queste configurazioni e, più precisamente, intendo sostenere che il patrimonio culturale del regno costituisca il risultato di quelle politiche memoriali analizzate nei capitoli precedenti: la sostanziale assenza della memoria precoloniale, fondata sul disuso delle tradizioni orali, e la reinterpretazione del passato, operata mediante la canonizzazione di una prospettiva filo-coloniale e filo-cristiana. Questi due elementi rappresentano, a mio modo di vedere, la chiave per l'interpretazione dell'*heritage* del Buganda.

Nei processi di costruzione del patrimonio culturale ganda è inoltre necessario riconoscere due aspetti. Essi, da un lato, rappresentano il sintomo di una dipendenza dalle logiche neocoloniali, poiché cedono alle retoriche essenzializzanti e fanno propria una forma di allocronismo (Fabian 1983) auto-orientalizzante. Dall'altro, invece, rivelano quella strategia di «traduzione culturale» (Bhabha 1994) che consente alle ex-colonie di manipolare le logiche dominanti del contesto globale al fine di produrre nuove località ibride. Dalla tensione fra questi due aspetti scaturiscono le politiche identitarie del Buganda e la narrazione ufficiale del suo passato.

## *Conclusioni*

I capitoli che compongono questa tesi presentano alcune costanti che ruotano attorno a ciò che nell'introduzione è stato definito, con le parole di Laurajane Smith, «authorised heritage discourse», ovvero quell'insieme di retoriche attraverso cui il patrimonio culturale assume delle precise caratteristiche all'interno di un immaginario comune globale. Tali costanti comprendono il legame fra il patrimonio culturale e passato, la conseguente identificazione fra l'oggetto-patrimonio e una precisa costruzione identitaria, il rapporto fra *heritage* e materialità, la presunta immutabilità degli oggetti pervenuti dal passato e l'autenticità che li caratterizza.

Ritengo che la descrizione del *case study* ugandese possa rappresentare un contributo a quell'ampia letteratura che negli ultimi decenni ha proposto una lettura critica del fenomeno-patrimonio. Mediante l'analisi, in tale contesto, degli assunti più sopra accennati, mi pare possibile osservare dei processi sociali alternativi rispetto a quei meccanismi che elevano l'*heritage* a simbolo di un'identità statica, pura, autentica e diretta discendente di idee e norme in vigore in un tempo antico.

Come si è visto, infatti, il patrimonio culturale costituisce un mezzo che consente ai popoli di fabbricare, piuttosto che ereditare, un determinato passato. Strettamente legato ai meccanismi che regolano il funzionamento della memoria collettiva, l'*heritage* reinterpreta la storia attraverso un'operazione selettiva che prevede l'assorbimento di alcuni elementi, ritenuti significativi, e l'esclusione di altri non più utili al presente. Ciò non significa che il patrimonio culturale non rappresenti una qualche eredità del passato: sebbene non si possa escludere aprioristicamente la possibilità che una società produca un patrimonio *ex novo*, mettendo in atto un processo di costruzione altamente consapevole, nella maggior parte dei casi l'*heritage* costituisce effettivamente un qualche lascito dei nostri



antenati. Tuttavia, ciò che la natura di questo fenomeno suggerisce di indagare non è rappresentato dal grado di coerenza con la tradizione cui si riferisce, ma dai processi che conducono una società alla scelta di un passato comune.

Come è stato evidenziato, infatti, il funzionamento della memoria collettiva, ovvero quel fenomeno che nei fatti definisce il passato cui un gruppo si rivolge, prevede che un vasto *corpus* mnestico si adatti alle coscienze del presente. Questa operazione comporta anch'essa un processo di selezione, attraverso il quale vengono conservati solamente i ricordi ritenuti utili all'interpretazione del presente. Da ciò deriva la differenza sostanziale fra l'effettivo susseguirsi degli eventi passati e un passato, per così dire, sociale. Sulla base di questi meccanismi, una società costruisce dunque il *suo* passato, ovvero quell'insieme di eventi generalmente accettati dalla comunità e fondativi di un certo "noi". Ora, assumere il patrimonio culturale come simbolo di un'eredità comune comporta che esso posseda una natura mutevole poiché strettamente determinata dalla memoria collettiva: al variare di quest'ultima, infatti, anche l'*heritage* assume forme o significati diversi.

Il *case study* del Buganda pare appropriato per la descrizione di tali meccanismi poiché l'analisi del suo patrimonio culturale rivela interpretazioni del passato particolarmente creative. Queste ultime si dimostrano rivelatrici di chiare politiche della memoria, volte a fondare nuove auto-narrazioni capaci di legittimare il regno nella contemporaneità. Tali strategie si fondano su una reinterpretazione della stagione coloniale che determina un giudizio generalmente positivo su di essa e ciò si esplica in una sostanziale riorganizzazione del passato in senso sia storiografico che materiale. I beni culturali ganda, in altre parole, uniti alle politiche turistiche messe in atto dal regno, diventano delle vere e proprie oggettivazioni di come il Buganda interpreta il proprio passato, dei simboli del suo giudizio sul colonialismo.

Le "fabbricazioni" patrimoniali del Buganda invitano a una riflessione sulla nozione di autenticità che risulta decisiva nell'interpretazione delle strategie politiche intraprese dal regno. Pur appellandosi a un'idea essenzialista e oggettivista di patrimonio, il *Ministry of Tourism* promuove dei beni culturali che

paiono a un primo esame inautentici, poiché risultanti da una complessa serie di stratificazioni tecniche, stilistiche e memoriali. Ciò rivela la vaghezza della categoria di autenticità, troppo spesso impiegata nelle classificazioni del patrimonio mondiale, e ancor di più consente di scorgere le costruzioni identitarie sottese al patrimonio ganda. Il regno, in definitiva, considera autentici i suoi beni culturali perché rimandano a determinati significati o narrazioni, compatibili con le autorappresentazioni contemporanee e allineati a una certa idea di "noi". Ciò contribuisce a decostruire quell'idea di *heritage* che riconosce in quest'ultimo un mezzo di conoscenza del passato e suggerisce la sua natura essenzialmente processuale e determinata dal contesto storico-politico in cui si situa.

L'analisi dei beni culturali ganda, infine, rimanda a una riconsiderazione del nesso fra materialità e patrimonio. L'idea tangibile di *heritage* fa parte di quel complesso di retoriche egemoni su cui agenzie internazionali come l'UNESCO hanno fondato gran parte delle proprie classificazioni universaliste. Tuttavia, l'inautenticità dei materiali e degli stili espressi dall'*heritage* ganda rivelano come gli aspetti tangibili del fenomeno-patrimonio siano in realtà secondari rispetto a quel complesso di processi sociali che lo determinano. Ciò premesso, rimane comunque interessante notare come la materialità abbia in qualche modo condizionato le fabbricazioni patrimoniali del Buganda.

Le Tombe di Kasubi hanno rappresentato il *case study* principale di questo lavoro poiché la rilevanza conferitagli dal regno ne fa il sito culturale più importante dell'area. Fra le cause di tale rilievo vi è certamente l'imponente struttura architettonica che le caratterizza, la loro materialità. Quest'ultima, come è stato descritto, è il frutto dell'adozione di tecniche costruttive che hanno determinato l'abbandono di materiali vegetali troppo deperibili. L'impiego di tali risorse, infatti, imponeva la periodica ricostruzione dei *masiro* precoloniali e il loro progressivo ridimensionamento. Ritengo possibile affermare che tale pratica abbia determinato, nella contemporaneità, il declassamento di questi luoghi in favore della maestosità

tangibile delle Tombe di Kasubi, dove l'impiego di nuove tecniche di costruzione ha permesso il sostanziale mantenimento delle dimensioni originali.

Quanto detto finora permette di riconoscere nel patrimonio culturale ganda l'adesione a un concetto di *heritage* chiaramente influenzato dalle retoriche euro-americane e la rivalutazione della stagione coloniale. Eppure, ciò che ritengo opportuno affermare ancora una volta è la necessità di scorgere in questi processi non delle forme di assoggettamento ma delle pratiche di resistenza. Riconoscere l'*agency* delle istituzioni ganda significa attribuire alle loro strategie una precisa progettualità, mossa da chiari obiettivi politici e sociali. In tal senso, il patrimonio culturale rappresenta un mezzo per affermare una nuova costruzione identitaria che tenta di rafforzarsi mediante narrazioni legittimanti. Le politiche del Buganda attivano consapevolmente questi processi e i loro progetti di sviluppo del turismo ne sono una palese dimostrazione. Il compito di un'analisi critica di tali fenomeni, dunque, non deve ridursi all'amara constatazione delle contaminazioni coloniali. Piuttosto, lo sguardo scientifico ha il dovere di lasciarsi interessare dalla creatività espressa dal patrimonio culturale ganda, dalle complesse stratificazioni memoriali che lo determinano e dai vivaci progetti di costruzione che animano la sua messa in scena attuale. Un'analisi profonda di tali dinamiche, inoltre, riconoscendo in esse una natura processuale e sempre in divenire, non può esimersi dall'esaminare i possibili scenari futuri.

A tal proposito, intendo concludere questo lavoro con la narrazione con cui l'ho aperto: la strada verso l'aeroporto di Entebbe è ancora lunga e c'è il tempo di scambiare con Robert, il tassista, qualche altra battuta sulla politica contemporanea. Nel 2021 ricorreranno le prossime elezioni presidenziali ugandesi e il confronto politico sarà probabilmente animato dall'attuale presidente Yoweri Museveni e il rapper Robert Kyagulanyi Ssentamu, in arte Bobi Wine, membro del parlamento dal 2017. L'impegno politico della maggiore *star* del panorama musicale ugandese sembra aver letteralmente diviso in due l'elettorato. Da un lato, le giovani

generazioni – certamente attratte dalle retoriche populiste di Bobi Wine e dai suoi slogan prevedibilmente *catchy* – chiedono il definitivo congedo dalla politica di un presidente in carica da trentatré anni. Dall'altro, i più anziani, reduci dalle violenze dei regimi autoritari di Milton Obote e Idi Amin, riconoscono proprio a Museveni il merito di aver ristabilito l'ordine e la pace in Uganda.

Robert, che avrà all'incirca venticinque anni, è sicuro di votare per Bobi Wine. La sua età non gli permette di conoscere in modo diretto le violenze subite dai suoi genitori – egli ne è consapevole – ma la lontananza temporale di quelle atrocità modula la sua percezione dell'attuale presidente Museveni. La memoria di Robert è dunque quella – collettiva – dei giovani ugandesi, per i quali Bobi Wine rappresenta il successo e Museveni l'emblema di corruzione e politiche antidemocratiche: Bobi Wine è il simbolo di un'aspirazione comune, Museveni del malcontento sociale da cui fuggire. Per le generazioni più anziane il rapporto è opposto: Bobi Wine rappresenta l'incertezza e l'inesperienza, Museveni un porto sicuro dopo anni di violenze.

Tali dinamiche mi riportano alla visione prospettivista della storia e al nesso fra la processualità della memoria collettiva e quella del patrimonio culturale. Riconsiderando ancora una volta il modo in cui luoghi contemporanei della memoria ganda recuperano la storia coloniale, proponendone una visione positiva e in certi casi perfino fondativa, a me pare possibile rintracciare le cause di tale fenomeno – oltre che nei processi di canonizzazione della storia già analizzati – nella percezione di quella stagione propria della popolazione: reduce dal periodo di abolizione dei regni precoloniali, oggi il colonialismo rappresenta la più recente stagione di benessere e sviluppo. Il patrimonio culturale del Buganda contemporaneo è dunque il risultato di una determinata prospettiva sul passato e ciò non esclude dei cambiamenti futuri: l'avvenire del Buganda costruirà nuovi ricordi e forse l'abbandono di quelli più antichi, le prospettive delle nuove generazioni, spesso scarsamente attratte dalle culture precoloniali, trasformeranno la visione del passato e produrranno nuove auto-narrazioni. Infine, tali dinamiche

potranno determinare nuove fabbricazioni di *heritage*, simbolo di un “noi” rinnovato. E chissà se fra queste ultime non troveremo un monumento in onore di Bobi Wine.

## Appendice



Figura 1. «View of King Mtesas' Palace from my hut – Uganda» (Speke 1864).

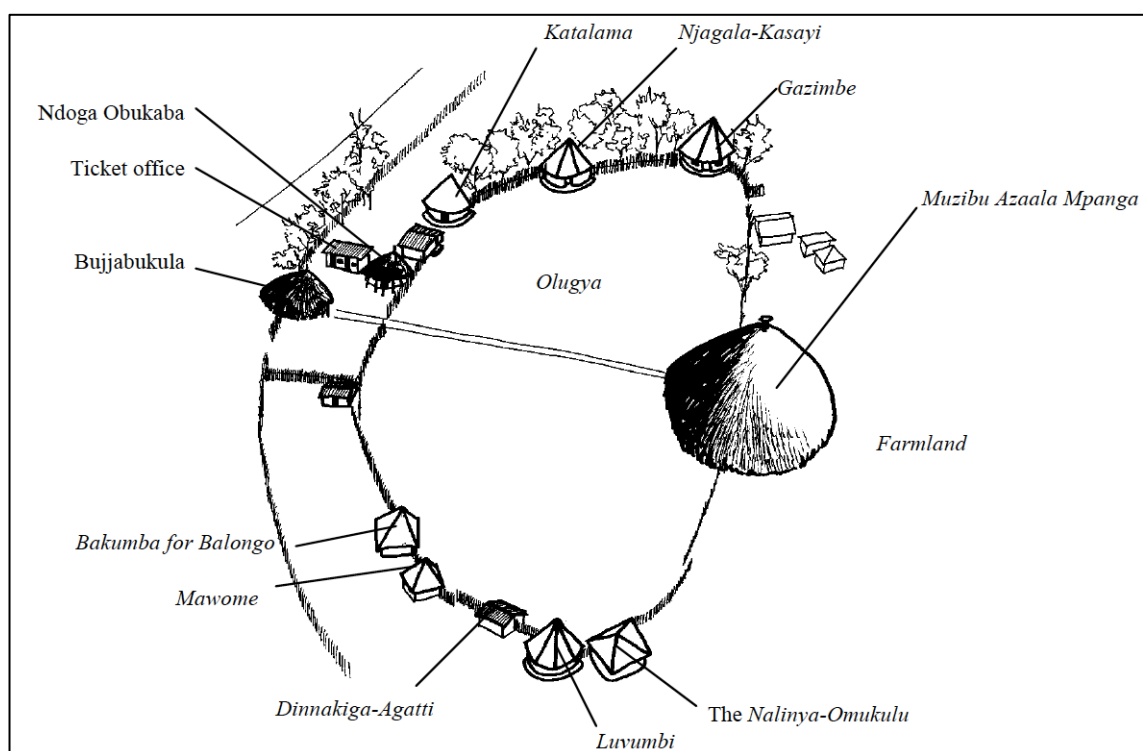
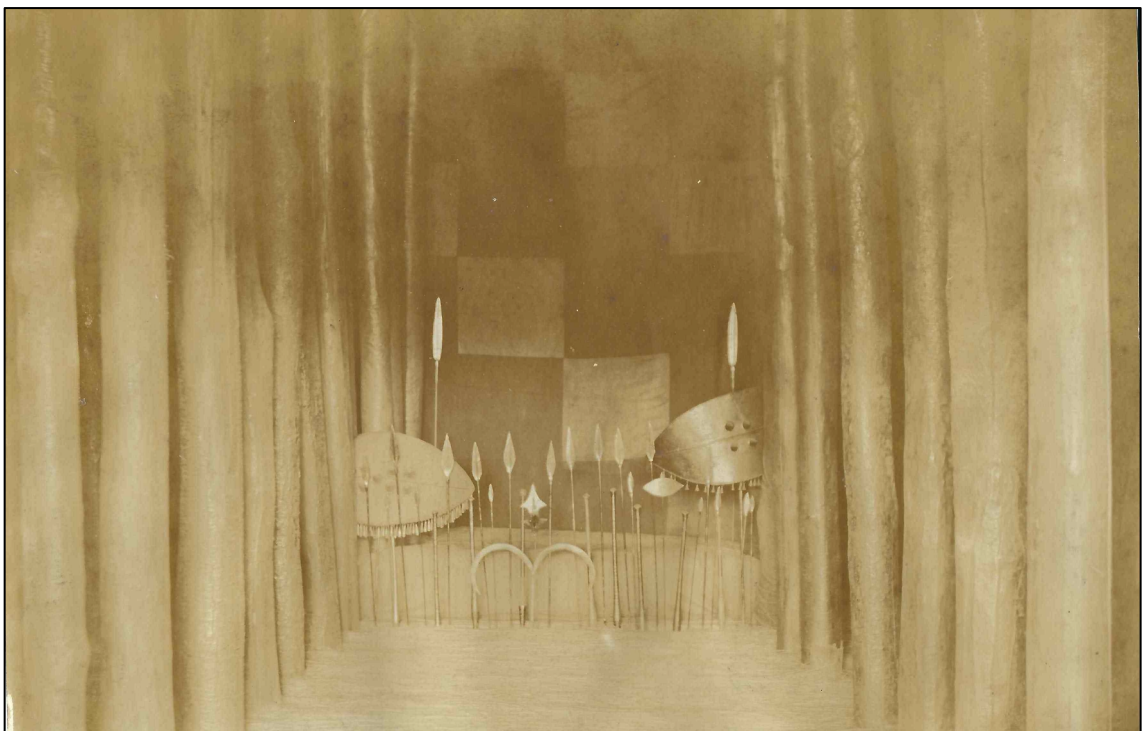


Figura 2. Pianta delle Tombe di Kasubi (Unesco 2001).



*Figura 3. Muzibu-Azaala-Mpanga, l'edificio principale delle Tombe di Kasubi, come si presentava nel 2001 (Lazare Eloundou Assomo - UNESCO).*



*Figura 4. Interno delle Tombe di Kasubi. L'immagine mostra due lunghe file di pali di supporto e, in fondo, l'altare (mwaliro) e il suo corredo di scudi e lance (Padri Bianchi-Missionari d'Africa).*



*Figura 5. Masiro di Kayima (foto dell'autore).*



*Figura 6. Masiro di Nakibinge (foto dell'autore).*





*Figura 7. Masiro di Mawanda (foto dell'autore).*



*Figura 8. Masiro di Kayemba (foto dell'autore).*



*Figura 9. Masiro di Kiimba (foto dell'autore).*



*Figura 10. Masiro di Kiweewa (foto dell'autore).*

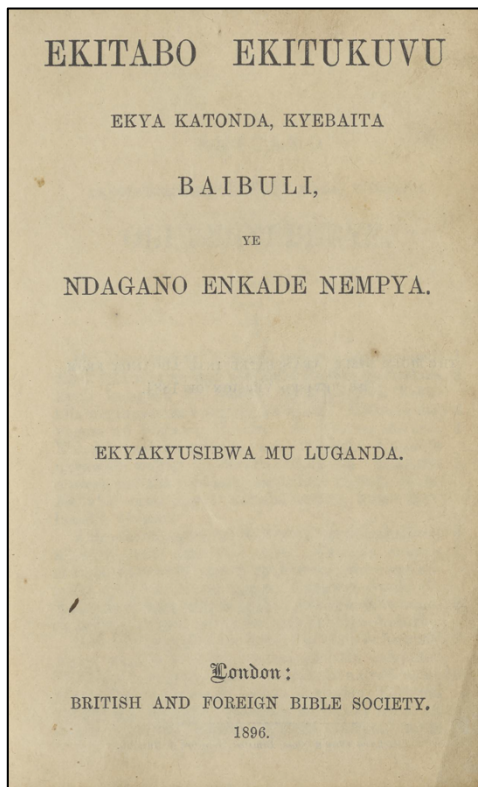


Figura 11. Frontespizio della prima Bibbia in luganda.

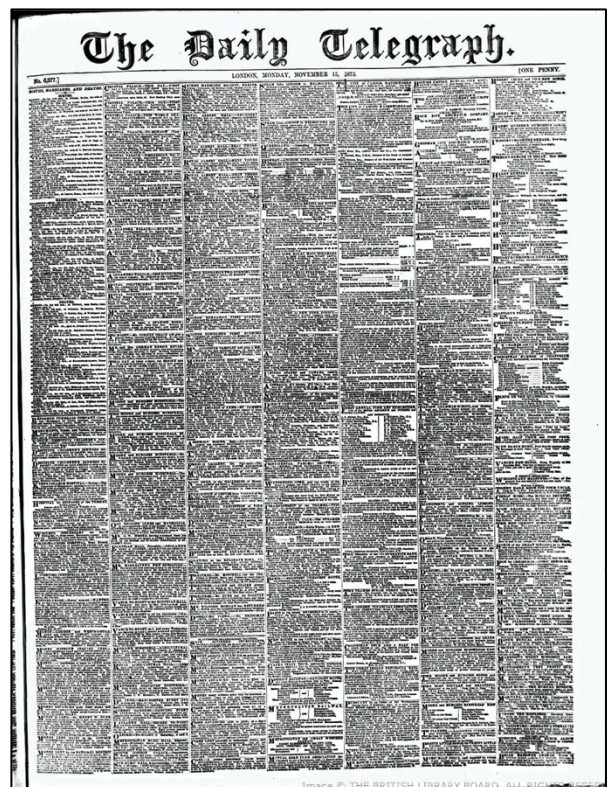


Figura 12. Copia del *Daily Telegraph* pubblicato il 15 novembre 1875.



Figura 13. Apolo Kaggwa attorniato da mogli e guardie nel 1891 (Ernest Gedge - Royal Geographical Society).



*Figura 14.* Hamu Mukasa e Apolo Kagga a Londra, agosto 1902 (Benjamin Stone - National Portrait Gallery).



*Figura 15. Stato dei lavori del Muzibu-Azaala-Mpanga, giugno 2018 (foto dell'autore).*



*Figura 16*



*Figura 17*



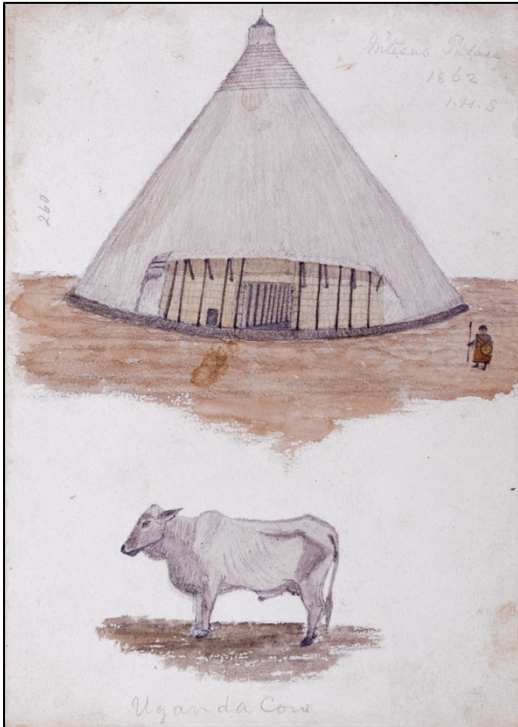
*Figura 18*



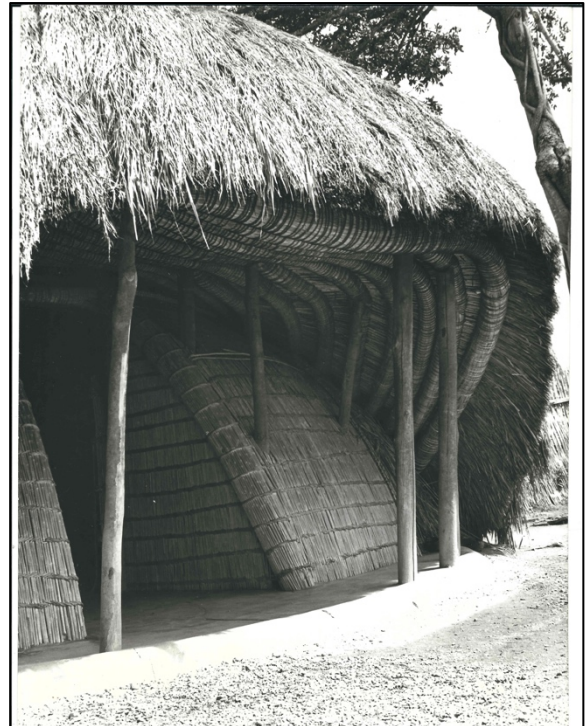
*Figura 19*



*Figura 20.* Christopher Kawoya, del clan *Ngeye*, supervisiona i lavori di Kasubi.



*Figura 21. Palazzo di Muteesa I in un aquerello di John H. Speke (Royal Geographical Society).*



*Figura 22. Ingresso del Muzibu-Azaala-Mpanga, anni Trenta (Padri Bianchi-Missionari d'Africa).*



*Figura 23. Muzibu-Azaala-Mpanga, 1891 (Ernest Gedge - Royal Geographical Society).*





*Figura 24. Muzibu-Azaala-Mpanga (Padri Bianchi-Missionari d'Africa).*



*Figura 25. Muzibu-Azaala-Mpanga (Roscoe 1911, 120).*



*Figura 26. Capi ganda riuniti di fronte al Muzibu-Azaala-Mpanga, 1891 (Ernest Gedge - Royal Geographical Society).*



*Figura 27. Masiro di Suuna II, Wamala (Uganda), in ricostruzione nel 2014 (foto dell'autore).*



Figura 28.



Figura 29. Francobollo celebrativo del kanzu, abito “tradizionale” del Buganda.



Figura 30. Francobollo celebrativo del gomesi, abito “tradizionale” del Buganda.



*Figura 31.* Ingresso alle Tombe di Kasubi, giugno 2018 (foto dell'autore).



*Figura 32.* Vista sulle residenze delle vedove regali, giugno 2018 (foto dell'autore).



*Figura 33. Il royal mile visto dalla piazza del Bulange. In lontananza il Tweekobe (foto dell'autore).*



*Figura 34. Bulange, sede del lukiko e dei ministeri del Buganda (foto dell'autore).*



*Figura 35. Tweekobe, residenza ufficiale del kabaka (foto dell'autore).*

## *Bibliografia*

African Education Commission

1925, *Education in East Africa: A study of East, Central and South Africa by the Second African Education Commission under the auspices of the Phelps-Stokes Fund, in cooperation with the International Education Board*, New York, Phelps-Stokes Fund.

Amselle, J.-L. – M'Bokolo, E.

1985, *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.

Anderson, B.

1983, *Imagined Communities*, London, Verso.

Appadurai, A.

1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Assmann A.

2002, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Milano, Il Mulino (orig. 1999, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, C. H. Beck).

Assmann J.

1997, *La memoria culturale. Struttura, ricordo e identità politica nelle grandi società antiche*, Torino, Einaudi (orig. 1992, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck).

Balandier, G.

1991, *Il disordine. Elogio del movimento*, Bari, Edizioni Dedalo (orig, 1988, *Le désordre*, Paris, Librairie Arthème Fayard).

Basu, P.

2007, "Palimpsest Memoryscapes: Materializing and Mediating War and Peace in Sierra Leone", in de Jong, F. – Rowlands, M. (a cura di), *Reclaiming Heritage. Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*, London-New York, Routledge.

2013a, "Recasting the National Narrative. Postcolonial Pastiche and the New Sierra Leone Peace and Cultural Monument", *African Arts*, 46 (3), pp. 10-25.

2013b, "Memoryscapes and Multi-Sited Methods", in Keightley, E. – Pickering, M. (a cura di), *Research Methods for Memory Studies*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Batten, T. R.

1938, *Tropical Africa in World History*, 4 voll., Oxford, Oxford University Press.

Bennett, T.

1995, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, London-New York, Routledge.

Bensa A.

2001, "Fièvres d'histoire dans la France contemporaine", in Bensa A. – Fabre D. (a cura di), *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.



Berman, E.

1971, "American Influence on African Education: The Role of the Phelps-Stokes Fund's Education Commissions", *Comparative Education Review*, 15, 2 (Colonialism and Education), pp. 132-145.

Bhabha, H. K.

1994, *The location of culture*, London-New York, Routledge.

Boorstin, D.

1964, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, New York, Harper.

Bortolotto, C.

2011, "Patrimonio immateriale e autenticità: una relazione indissolubile", *La Ricerca Folklorica*, 64 (Beni immateriali. La Convenzione Unesco e il folklore), pp. 7-17.

Byrne, D.

1991, "Western hegemony in archaeological heritage management", *History and Anthropology*, 5 (1), pp. 269-276.

Burt, E.C.

1995, "Bark-cloth in East Africa", *Textile History*, 26 (1), pp. 75-88.

Candau, J.

2002, *La memoria e l'identità*, Napoli, Ipermedium (orig. 1998, *Memoire et identité*, Paris, Presses Universitaires de France).

Choay, F.

2001, *The Invention of the Historic Monument*, Cambridge, Cambridge University Press.

Chrétien J.-P.

2003, *The Great Lakes of Africa. Two Thousand Years of History*, New York, Zone Books (orig. 2000, *L'Afrique des grands lacs. Deux Mille Ans d'histoire*, Paris, Aubier).

Clifford, J.

1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press.

1993, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press.

2001, "Indigenous Articulation", *The Contemporary Pacific*, 13 (2), pp. 468-490.

CMS (Church Missionary Society)

1885, "King Mtesa of U-Ganda", in *Extracts from Letters and Journals of the Missionaries of the Church Missionary Society labouring in Central Africa, received during the years 1877 to 1884*, London, CMS.

Cohen, E.

1979, "A Phenomenology of Tourist Experiences", *Sociology*, 13 (2), pp. 179-201.

1988, "Authenticity and Commoditization in Tourism", *Annals of Tourism Research*, 15 (3), pp. 371-386.

Comaroff, J. – Comaroff, J.

1991, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press.

1997, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2, Chicago, The University of Chicago Press.

Connerton, P.

1999, *Come le società ricordano*, Roma, Armando Editore (orig. 1989, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press).

Cox, J. – Richards, B. – Warren, S. (a cura di)

1995, *Gayaza High School: The first ninety years (1905-1995)*, Gayaza High School Library.

Donnachie, I.

2010, "World Heritage", in Harrison R. (a cura di), *Understanding the politics of Heritage*, Manchester, Manchester University Press.

Doornbos, M.

1993, "Ouganda : le retour des rois", *Politique Africaine*, 52, pp. 122-128.

Doornbos, M. – Mwesigye, F.

1994, "The new politics of kingmaking", in Hansen H. B. – Twaddle, M. (a cura di), *From Chaos to Order: the politics of constitution-making in Uganda*, London, Currey, pp. 61-77.

Earle, J.

2012a, *Political Theologies in Late Colonial Buganda*, Doctoral Thesis, University of Cambridge.

2012b, "Reading Revolution in Late Colonial Buganda", *Journal of Eastern African Studies*, 6 (3), pp. 507-526.

2017a, "Dreams and Political Imagination in Colonial Buganda", *Journal of African History*, 58 (1), pp. 85-105.

2017b, *Colonial Buganda and the End of Empire. Political Thought and Historical Imagination in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

Englebert P.

2002, "Born-Again Buganda or the limits of Traditional Resurgence in Africa", *The Journal of Modern African Studies*, 40 (3), pp. 345-368.

Fabian, J.

1983, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, New York, Columbia University Press.

Fabietti U. – Matera V.

1999, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi.

Fallers L. A.

1964, "Social Stratification in Traditional Buganda", in Fallers L. A. (a cura di), *The King's Men. Leadership and Status in Buganda on the Eve of Independence*, London-New York- Nairobi, Oxford University Press.

Foucault, M.

1969, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

1971, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard.

Furley, O. W. – Watson, T.

1978, *A History of Education in East Africa*, New York, NOK Publishers.

Gallerano N.

1995, *Storia e uso pubblico della storia*, in Gallerano N. (a cura di), *L'uso pubblico della storia*, Milano, Franco Angeli.

Ginzburg, C.

1986, *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi.

2006, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli.

Goffman, E.

1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday.

Golomb, J.

1995, *In Search of Authenticity. From Kierkegaard to Camus*, London-New York, Routledge.

Goodfellow T. - Lindemann S.

2013, "The clash of institutions: traditional authority, conflict and the failure of 'hybridity' in Buganda", *Commonwealth & Comparative Politics*, 51 (1), pp. 3-26.

Goody J.

1968, *Literacy in Traditional Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

2000, *The Power of the Written Tradition*, Washington-London, Smithsonian Institution Press (ed. it. 2002, *Il potere della tradizione scritta*, Torino, Bollati Boringhieri).

- Goody J. - Watt I.  
1963, "The Consequences of Literacy", *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), 304-345.
- Gramsci, A.  
1975, *Quaderni del carcere* (a cura di Valentino Gerratana), Torino, Einaudi.
- Grant, J. A. (a cura di)  
1872, "Summary of Observations on the Geography, Climate, and Natural History of the Lake Region of Equatorial Africa, Made by the Speke and Grant Expedition, 1860-63", *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, 42, pp. 243-342.
- Gray, J. M.  
1947, "Ahmed bin Ibrahim – The First Arab to reach Buganda", *The Uganda Journal*, 11 (2), pp. 80-97.  
1951, "The Kibuga of Buganda", *The Uganda Journal*, 15 (1), pp. 1-16.
- Greene, A.  
2017, "Creating a Nation without a Past: Secondary-School Curricula and the Teaching of National History in Uganda", in Bellino, M. – Williams, J. (a cura di), *(Re)Constructing Memory: Education, Identity, and Conflict*, Rotterdam, Sense Publishers.
- Gusman, A.  
2009, "HIV/AIDS, Pentecostal Churches, and the "Joseph Generation" in Uganda", *Africa Today*, 56 (1), pp. 88-98.  
2018, *Pentecôtistes en Ouganda : générations, Sida et moralité*, Paris, Karthala.

Gutkind, P.

1963, *The royal capital of Buganda: a study of internal conflict and external ambiguity*, The Hague, Mouton.

Habermas J.

1987, "L'uso pubblico della storia", in Rusconi G. E. (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi (orig. 1986, "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie", *Die Zeit*, 7 novembre 1986).

Halbwachs M.

1987, *La memoria collettiva* (a cura di Paolo Jedlowski), Milano, Unicopli (orig. 1950, *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France).

1997, *I quadri sociali della memoria*, Napoli-Los Angeles, Ipermedium (orig. 1925, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Librairie Félix Alcan).

Henige, D.

1980, "The Disease of Writing: Ganda and Nyoro Kinglists in a Newly Literate World", in Miller, J. C. (a cura di), *The African Past Speaks. Essays on Oral Tradition and History*, Folkestone, Dawson.

Herzfeld, M.

2003, *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago, The University of Chicago Press.

Hewison, R.

1987, *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*, London, Methuen.

Hobsbawm, E. – Ranger, T. (a cura di)

1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Huggan, G.  
2001, *The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*, London-New York, Routledge.
- Iliffe, J.  
2005, *Honour in African History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Imbriani, E.  
2004, *Dimenticare. L'oblio come pratica culturale*, Nardò, Besa.
- Ingold, T.  
1997, "Eight Themes in the Anthropology of Technology", *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 41 (1), pp. 106-138.  
2001, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, London-New York, Routledge.  
2013, *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, London-New York, Routledge.
- Iuso A.  
2013, "Il vento e gli asfodeli. Federico II e l'uso sociale della storia a Torremaggiore", *Lares*, 79 (2-3), pp. 159-177.
- Iuso, A. (a cura di)  
2019, *Il senso della storia. Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*, Roma, Cisu.
- JM (Japan Mission Towards the Reconstruction of Tombs of Buganda Kings at Kasubi)



2016, *Report of a Technical Investigation Concerning the Reconstruction of the Muzibu-Azaala-Mpanga*, novembre 2016.

K.W. [Tito Winyi]

1935, "Abakama ba Bunyoro-Kitara. Part I", *The Uganda Journal*, 3 (2), pp. 149-160.

1937a, "The Procedure in Accession to the Throne of a nominated king in the kingdom of Bunyoro-Kitara", *The Uganda Journal*, 4 (4), pp. 289-299.

1937b, "Abakama ba Bunyoro-Kitara. Part III", *The Uganda Journal*, 5 (2), pp. 53-84.

Kaggwa, A.

1934, *The Customs of the Baganda* (a cura di Edel M.), New York, Columbia University Press (orig. 1911, *Ekitabo Kye Mpisa Za Baganda*).

1971, *The Kings of Buganda* (a cura di M. S. M. Kiwanuka), Nairobi-Dar Es Salaam-Kampala, East African Publishing House (orig. 1901, *Basekabakab be Buganda*).

Kasozi, A. B.

1986, *The Spread of Islam in Uganda*, Nairobi, Oxford University Press in association with the Islamic African Centre.

Kigongo Mugerwa R.

1986, *Kasubi Tombs*, Kampala, autoedizione.

1991, *Kasubi Tombs*, Kampala, R.M.K. Associates.

Kigongo Mugerwa R. – Reid A.

2007, "Local Communities, Politics and the Management of the Kasubi Tombs, Uganda", *World Archaeology*, 39 (3) *The Archaeology of World Heritage*, pp. 371-384.

Kivubiro, T.

1998, *Buganda material culture since 1900: an indigenous interpretation*, Doctoral Thesis, Flinders University.

Kiwanuka M. S. M.

1966, "Sir Apolo Kagwa and the Pre-colonial History of Buganda", *The Uganda Journal*, 30 (2), pp- 137-152.

1971a, *A History of Buganda. From the Foundation of the Kingdom to 1900*, London, Longman.

1971b, "Preface", in Sir Apolo Kagwa, *The Kings of Buganda* (a cura di M. S. M. Kiwanuka), Nairobi-Dar Es Salaam-Kampala, East African Publishing House.

Knudsen, B. T. – Andersen, C.

2019, "Affective politics and colonial heritage, Rhodes Must Fall at UCT and Oxford", *International Journal of Heritage Studies*, 25 (3), pp. 239-258.

Kodesh, N.

2001, "Renovating Tradition: The Discourse of Succession in Colonial Buganda", *The International Journal of African Historical Studies*, 34 (3), pp. 511-541.

2010, *Beyond the Royal Gaze. Clanship and Public Healing in Buganda*, Charlottesville-London, University of Virginia Press.

Landau, P.

1995, *The Realm of the Word: Language, Gender and Christianity in a Southern African Kingdom*, Portsmouth, Heinemann.

2000, "Hegemony and History in Jean and John L. Comaroff's *Of Revelation and Revolution*", *Africa: Journal of the International African Institute*, 70 (3), pp. 501-519.

Legg, S.

2005, "Contesting and surviving memory: space, nation and nostalgia in *Les Lieux de Mémoire*", *Environment and Planning D: Society and Space*, 23, pp. 481-504.

Lowenthal, D.

1985, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.

1996, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge, Cambridge University Press.

1998, "Fabricating Heritage", *History and Memory*, 10 (1), pp. 5-24.

2015, *The Past is a Foreign Country – Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press.

MacCannell, D.

1976, *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Mair, L.

1965, *An African People in the Twentieth Century*, New York, Russell & Russell (orig. 1934, London, Routledge).

Mamdani M.

1996, *Citizen and Subject, Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.

Mbembe, A.

2001, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.

McGregor, G. P.

2006, *King's College Budo 1906-2006: A Centenary History*, Kampala, Fountain Publishers.

Médard H.

2007, *Le royaume du Buganda au du XIXe siècle*, Paris-Nairobi, Karhala-IFRA.

2012, "Histoire populaire et histoire scientifique en Ouganda", in Bugwabari N. – Cazenave-Piarrot A. – Provini O., Thibon C., *Université et universitaires en Afrique de l'est*, Paris, Karthala.

Meuser, P. – Dalbai, A. (a cura di)

2020, *Architectural Guide: Sub-Saharan Africa*, Berlin, Dom Publishers (in via di pubblicazione).

Meyer, B.

1998, "Make a Complete Break with the past. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse", *Journal of Religion in Africa*, 28 (3), pp. 316-349.

2004, "Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches", *Annual Review of Anthropology*, 33, pp. 447,474.

2007, "Pentecostalism and Neo-Liberal Capitalism: Faith, Prosperity and Vision in African Pentecostal-Charismatic Churches", *Journal for the Study of Religion*, 20 (2), pp. 5-28.

Miller, J. C.

1980, "Introduction: Listening for the African Past", in Miller, J. C. (a cura di), *The African Past Speaks. Essays on Oral Tradition and History*, Folkestone, Dawson.

Moniot, H.

1999, "Faire du Nora sous les tropiques ?", in Chrétien J.-P. – Triaud J.-L. (a cura di), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.

MR (Mission Report)

2010, *Mission report on the preparation of the reconstruction of Muzibu-Azaala-Mpanga, Tombs of Buganda Kings at Kasubi* (UNESCO-ICOMOS-ICCROM), Kampala, 8-11 novembre 2010.

2011, *Mission report on the preparation of the reconstruction of Muzibu-Azaala-Mpanga, Tombs of Buganda Kings at Kasubi* (UNESCO-CRATERRE-ENGSAG), Kampala, 22-26 agosto 2011.

2012, *Report on the Joint ICOMOS-ICCROM Reactive Monitoring Mission, Tombs of Buganda Kings at Kasubi* (ICOMOS-ICCROM), Kampala, 2-5 aprile 2012.

Mukasa, H.

1946, "The Rule of the Kings of Buganda", *The Uganda Journal*, 10 (2), pp. 136-143.

Musisi N. B.

1991, "Women. 'Elite Polygyny' and Buganda State Formation", *Signs*, 16 (4) *Women, Family, State and Economy in Africa*, pp. 757-786.

Nakazibwe, V.

2005, *Bark-cloth of the Baganda People of Southern Uganda: a Record of Continuity and Change from the Late Eighteenth Century to the Early Twenty-First Century*, Doctoral Thesis, Middlesex University.

Nawangwe, B.

2009, "The Evolution of the Kibuga into Kampala's City Centre – Analysis of the transformation of an African city", *African Perspectives Conference*, 2009.

Nietzsche, F.

1972, "Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali II", in *Opere complete* (a cura di G. Colli e M. Montinari), vol. 3 (1), Milano, Adelphi, pp. 257-355 (orig. 1874, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*).

1975, "Frammenti postumi 1885-1887", in *Opere complete* (a cura di G. Colli e M. Montinari), vol. 8 (1), Milano, Adelphi.

Nnyombi, R.

2017, "Uganda and South Sudan", in Ross, K. – Asamoah-Gyadu, J. – Johnson, T. (a cura di), *Christianity in Sub-Saharan Africa*, Edinburgh, Edinburgh University press.

Nora P. (a cura di)

1997, *Les lieux de mémoire*, 3 voll., Paris, Quarto Gallimard (orig. 1986)

Nsubuga, J. E.

2011, *The Kasubi Royal Tombs Restoration Project*, Kampala, Agosto 2011.

Nyakatura, J.

1947, *Abakama ba Bunyoro-Kitara: Abatembuzi, Abacwezi, Ababito*, Masindi, Nyakatura.

Oded, A.

1974, *Islam in Uganda: Islamization through a centralized state in pre-colonial Africa*, New York, Halsted Press for Israel University Press.

Oliver R.

1959, "The Royal Tombs of Buganda", *The Uganda Journal*, 23 (2), pp. 124-133.

Olweny, M. R. O.

1998, *Monumental through Design, Identity by Definition: The Architecture of Uganda prior to Independence*, Bachelor of Architecture (Honours), University of Adelaide.

Ogot, B. A.

1999, "Africa: the Agenda of Historical Research and Writing", in Ogot, B. A. (a cura di), *Building on the Indigenous: Selected Essays 1981-1998*, Kisumu, Anyange Press.

Ong W. J.

1986, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna (orig. 1982, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London-New York, Methuen).

Palumbo, B.

2010, "Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco", *Meridiana*, 68 (Antropologia delle Istituzioni), pp. 37-72.

Pawliková-Vilhanová, V.

1996, "Swahili and the Dilemma of Ugandan Language Policy", *Asian and African Studies*, 5 (2), pp. 158-170.

2006, "Biblical Translations of Early Missionaries in East and Central Africa: Translations into Luganda", *Asian and African Studies*, 15 (2), pp. 198-210.

2014, "The Challenge of Writing a History: Early Luganda Historical Writing and Buganda's Ekitiibwa and Position in Colonial Uganda", in Pawlikova-Vilhanova, V. – Moumouni, S. (a cura di), *Voices of Africa's Pasts*, Bratislava, Slovak Academic Press, pp. 145-160.

2016, "Encountering Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa: From Orality to Literacy and to the Rise of Historical Writing in the Kingdoms of Buganda and Bunyoro", *Asian and African Studies*, 25 (2), pp. 191-212.

Pennacini C.

2011, "La riscoperta del patrimonio culturale nell'Uganda contemporanea", *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 1-2, pp. 115-137.

Peterson, D. R.

2016, "A history of the heritage economy in Yoweri Museveni's Uganda", *Journal of Eastern African Studies*, 10 (4), pp. 789-806.

Pomian, K.

1996, "Nation et patrimoine", in Fabre D. (a cura di), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Poulot, D.

1997, *Musée nation patrimoine 1789-1815*, Paris, Gallimard.

Ranger, T.

1983, "The Invention of Tradition in Colonial Africa", in Hobsbawm, E. – Ranger, T. (a cura di) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

1993, "The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa", in Ranger, T. – Vaughan, O. (a cura di), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*, Oxford, St Antony's/Macmillan.

Ray, B.

1991, *Myth, Ritual and Kingship in Buganda*, Oxford, Oxford University Press.



Reid, R.

2011, "Past and Presentism: The 'Precolonial' and the Foreshortening of African history", *Journal of African History*, 52, pp. 135-155.

2014, "Ghost in the Academy: Historians and Historical Consciousness in the Making of Modern Uganda", *Comparative Studies in Society and History*, 56 (2), pp. 351-380.

2017, *A History of Modern Uganda*, Cambridge, Cambridge University Press.

Remotti F.

1996, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.

2000, "Introduzione", in Remotti F. (a cura di), *Memoria, terreni, musei. Contributi di antropologia, archeologia, geografia*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

2005, *Centri di potere. Capitali e città dell'Africa precoloniale*, Torino, Trauben.

2011, *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Roma-Bari, Laterza.

Roscoe J.

1911, *The Baganda: an account of their customs and beliefs*, London, Macmillan and Co.

Rostow, W. W.

1960, *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rothberg, M.

2013, "Remembering Back: Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies", in Huggan, G. (a cura di), *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Oxford, Oxford University Press.

- Rowe, J. A.  
1969, "Myth, Memoir and Moral Admonition: Luganda Historical Writing 1893-1969", *The Uganda Journal*, 33 (1), pp. 17-40.
- Ruskin, J.  
1889, *The Seven Lamps of Architecture*, Sunnyside, George Allen (ed. or. 1849).
- Sapir, E.  
1924, "Culture, Genuine and Spurious", *American Journal of Sociology*, 29 (4), pp. 401-429.
- Scribner S. – Cole M.  
1981, *The Psychology of Literacy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sengupta, I. (a cura di)  
2009, *Memory, History, and Colonialism. Engaging with Pierre Nora in Colonial and Postcolonial Contexts*, London, German Historical Institute.
- Senteza, G.  
2005, *Inside the Kasubi Tombs. Discover the Secret History of Buganda*, Kampala, Skimka Associates.
- Simonicca, A.  
2015, *Cultura Patrimonio Turismo: Dal viaggio alla mobilità culturale. Elementi di antropologia del presente*, Roma, Cisu.
- Smith L.  
2006, *Uses of Heritage*, London-New York, Routledge.

Soi, I.

2015, "Muslims in Buganda. From the Royal Court to Kampala", in Petrucci, F. - Soi, I. (a cura di), *Cities and Minorities in Africa*, Roma, Aracne.

Southwold, M.

1961, "Bureaucracy and Chiefship in Buganda: The Development of Appointive Office in the History of Buganda", *East African Studies*, 14.

Speke J. H.

1864, *Journal of The Discovery of The Source of The Nile*, Edinburgh-London, William Blackwood and Sons.

Ssekamwa, J. C. – Lugumba, S. M. E.

2001, *A History of Education in East Africa*, Kampala, Fountain Publishers.

Ssekamwa, J. C.

1997, *History and Development of Education in Uganda*, Kampala, Fountain Publishers.

Stanley, H. M.

1875, "New African Expedition. Coasting the Great Lake. King Mtesa's Capital, *The Daily Telegraph*, London, 15 novembre.

1878, *Through the Dark Continent*, 2 voll., New York, Harper & Brothers.

Street, B.

1984, *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Summers, C.

2005, "Grandfathers, Grandsons, Morality, and Radical Politics in Late Colonial Buganda", *International Journal of African Historical Studies*, 38 (3), pp. 427-447.

Sundkler, B. – Steed, C.

2000, *A History of the Church in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tachot, L. – Gruzinski, S.

2001, *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Thomas, H. B.

1939, *The Story of Uganda*, Oxford, Oxford University Press.

Thompson, A. D. F.

1934, "Bark Cloth making in Buganda", *The Uganda Journal*, 1 (1), pp. 17-21.

Throsby, D.

2000, *Economics and culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

Triulzi A.

1976, "Introduzione", in Vansina J., *La tradizione orale: saggio di metodologia storica*, Roma, Officina.

Tunbridge, J. E. – Ashworth, G. J.

1996, *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Chichester, Wiley.

Tumusiime, A. E.,  
2012, *Art and Gender: Imag[in]ing the New Woman in Contemporary Ugandan Art*,  
tesi di dottorato, University of South Africa.

Turner, L. – Ash, J.  
1975, *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*, London,  
Constable.

Twaddle, M.  
1974, "On Ganda Historiography", *History in Africa*, 1, 85-100.  
2011, "Some Implications of Literacy in Uganda", *History in Africa*, 38, 227-255.

Uganda  
2000, *Nomination of Properties for Inclusion on the World Heritage List. Kasubi Tombs*,  
*Uganda*, maggio 2000.

Unesco  
2003, *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, 17  
ottobre 2003.

Urry, J.  
1990, *The Tourist Gaze*, London, Sage.

Vansina J.  
1976, *La tradizione orale: saggio di metodologia storica*, Roma, Officina.  
1985, *Oral Tradition as History*, Madison, The University of Wisconsin Press.

wa Thiong'o, N.

1986, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London, James Currey.

1993, *Moving the centre. The struggle for cultural freedom*, London, James Currey.

Waliggo, J.

1976, *The Catholic Church in the Buddu Province of Buganda, 1879–1925*, Doctoral Thesis, University of Cambridge.

Walsh, K.

1992, *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Post-modern World*, London-New York, Routledge.

Wang, N.

1999, "Rethinking Authenticity in Tourism Experience", *Annals of Tourism Research*, 26 (2), pp. 349-370.

WHB (World Heritage Bureau)

2004, *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, 28th Session, Suzhou, 27 Giugno 2004.

Wrigley, C.

1974, "The Kinglists of Buganda", *History of Africa*, 1, pp. 129-139.

Young C.

1977, "Buganda", in Lemarchand R. (a cura di), *African Kingships in Perspective*, London, Cass.