



SCUOLA DI DOTTORATO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”
Dottorato di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale (DACS) Ciclo XXX

I FULA DI GABÙ E LA GUERRA DI LIBERAZIONE NAZIONALE GUINEENSE

Cognome: Toro Matuk

Nome: Viviana Luz

Matricola: 757272

Tutor: Alice Bellagamba

Coordinatore: Alice Bellagamba

ANNO ACCADEMICO: 2016-2017

Ringraziamenti

Questa ricerca presso la Scuola di Dottorato di Antropologia Culturale e Sociale (DACS) dell'Università degli Studi di Milano - Bicocca, è stata condotta in collaborazione con il gruppo SWAB (Shadows of slavery in West Africa and Beyond), Grant ERC 313737, diretto dalla professoressa Alice Bellagamba. La ricerca in Guinea-Bissau è stata sostenuta da una borsa di studio presso la scuola di dottorato del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa", dell'Università Bicocca di Milano e dalla Missione Etnologica in Benin e in Africa Occidentale (MEBAO).

Grazie a Ugo Fabietti per la grande passione per l'antropologia che trasmetteva nelle sue lezioni e che ha lasciato in eredità a tutti noi, che in un modo o nell'altro abbiamo avuto la fortuna di incontrarlo.

Ringrazio Alice Bellagamba, per il sostegno morale e intellettuale che mi ha offerto nella ricerca e nella vita. Oltre a seguire gli aspetti teorici e metodologici durante la ricerca ha sempre manifestato una capacità di ascolto e di attenzione alle persone che va ben oltre al suo ruolo.

Grazie a James Fairhead per la sua dedizione e la passione sfrenata per l'etnografia, i racconti e le leggende, che mi hanno indirizzato verso un approccio sempre più localizzato e a tenere sempre lo sguardo attento a ciò che accadeva.

Rivolgo un ringraziamento speciale ad Ann McDougall e a Paul Lovejoy che hanno avuto la pazienza di ascoltare il progetto di ricerca, quando era ancora confuso e in corso, e che hanno cercato di dargli una direzione più chiara.

Un sentito grazie a Roberto Malighetti per essere sempre stato un punto di riferimento metodologico, teorico e personale.

Allo stesso modo, ringrazio Claudia Mattalucci, Silvia Barberani e Luca Rimoldi, per l'impegno prezioso dedicato al buon funzionamento del dottorato oltre che per la loro calorosa amicizia.

Ringrazio la squadra di SWAB in particolare nelle persone di Alessandra Brivio, Antonio De Lauri, Marco Gradini, Marta Scaglioni e Valerio Colosio, per aver seguito da vicino il processo di ricerca dell'oggetto e di scrittura della tesi.

Grazie agli attenti revisori della tesi Paolo Gaibazzi e Francesca Declich che mi hanno dato preziosi e puntuali consigli per migliorare forma e contenuti.

Sono debitrice ai miei collaboratori e partner locali, in particolare ad Adulai Jau, che mi ha accolto in casa sua il giorno del mio arrivo, senza nemmeno conoscermi, e intellettualmente, attraverso la condivisione costante di opinioni ed esperienze. La sua ricchezza intellettuale e la sua allegria mi hanno guidata per tutta la mia permanenza.

Ringrazio Magda Pinto-Bull, che ha mi ha consigliato di scrivere i miei risultati preliminari in un articolo e che mi ha aiutato a mantenere rapporti costanti con l'INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa) e con il suo amabile e direttore, Leopoldo Amado, che anche ringrazio infinitamente per la disponibilità al dialogo e per aver promosso la pubblicazione del mio articolo sulla rivista Soronda, sotto la sua direzione.

Un ringraziamento speciale ai miei amici e colleghi guineensi Mamadu Aliu Camara Samba Balde e Uri Baldé, che hanno fatto in modo che il mio soggiorno fosse sicuro, e che mi hanno accompagnato nei viaggi e aiutato a trovare i contatti locali per le interviste giuste.

Ringrazio la mia ospite a Gabù, la deputata Aba Serra, che mi ha accolto nella sua casa, piuttosto confortevole, con gentilezza.

Un ringraziamento più intimo va alla mia famiglia che mi ha sostenuto nei momenti più duri della ricerca con presenza e affetto.

Ringrazio tutti gli amici per il sostegno e la pazienza.

La responsabilità di errori o di inesattezze è ovviamente esclusivamente mia.

Sommario

<i>Indice delle figure</i>	6
<i>Sigle e abbreviazioni</i>	7
Introduzione	9
Capitolo 1.....	24
La Guinea-Bissau e i fula di Gabù fra l'intervento portoghese e le influenze islamiche.....	24
1.1 La Guinea-Bissau e la regione di Gabù	24
1.2 Gabù e i fula	27
1.3 I fula in Guinea-Bissau	30
1.4 Le fasi della penetrazione fula	35
1.5 Influenze islamiche ed europee nella storia dei fula guineensi	37
1.6 Le influenze del Futa Jallon sulla formazione di Gabù	40
1.7 La battaglia di Camsala e l'inizio della supremazia fula	42
1.8 La famiglia Balo Cunda e lo sviluppo della supremazia fula nella regione	47
Capitolo 2.....	53
Colonialismo e premesse della lotta per l'indipendenza guineense	53
2.1 L'occupazione portoghese: le guerre di pacificazione e le alleanze coi fula	53
2.1.1 Il colonialismo portoghese	56
2.2 Le politiche coloniali fra le due guerre mondiali	63
2.3 Il contesto politico dei paesi confinanti: l'indipendenza della Guinea Conakry e i fula del Futa Jallon	65
2.4 La decolonizzazione dell'Africa lusofona	68
2.5 I prodromi della guerra di liberazione guineense	72
2.6 Le difficoltà della mobilitazione nel caleidoscopio di genti guineensi	77
2.7 Dalla mobilitazione popolare alla guerra d'indipendenza nazionale	80
Capitolo 3.....	82
I contorni della guerra di liberazione nella memoria degli ex-combattenti	82
3.1 Diversi modi di ricordare la guerra	82
3.2 Kara Djassi e Ajabar Embalo: due testimonianze femminili sulle pratiche di lotta	85
3.2.1 L'entrata in guerra	89
3.2.2 Dal Congresso di Cassacà alla conclusione del conflitto	94
3.3 Gli eroi dei due fronti: Antonio Spínola e Nino Vieira	100
3.3.1 Antonio Spínola	101
3.3.2 João Bernardo (Nino) Vieira	106
3.4 Pratiche religiose in guerra: preghiere, amuleti, djambakus, irās	109
Capitolo 4.....	114
La memoria degli ex-combattenti sulla guerra di liberazione vs guerra coloniale.....	114
4.1 Gabù teatro di guerra e i fula fra i portoghesi e i nazionalisti	114
4.2 Rimbe e jiyaabe in guerra	120

4.2.1 Dal lato <i>jiyaabe</i> : le testimonianze di Mutaro e Masaru Malam Serra.....	121
4.2.2 Dal lato dei <i>rimbe</i> : le testimonianze di Salum Embalo e del régulo El Hadj Tchern Embalo	128
4.3 Ambiguità e collaborazione fra i fula in guerra.....	134
Capitolo 5.....	138
Semantiche della libertà tra i fula di Gabù nel contesto della guerra di liberazione.....	138
5.1 Libertà come purezza genealogica	140
5.2 Libertà come distinzione: <i>rimbe</i> o <i>jiyaabe</i>	146
5.3 Libertà come emancipazione: <i>hettaare</i> ed <i>hettugol hoore mum</i>	153
5.4 Libertà nei discorsi politici della liberazione	156
5.5 Dalla distinzione all'uguaglianza nell'unità.....	161
5.6 Le libertà come campo di studio	173
Capitolo 6.....	175
I fula e la formazione della nazione guineense	175
6.1 L'etnicità. Una minaccia per la nascita della nazione.....	175
6.2 Etnie e nazione. Costruzioni e realtà.....	177
6.3 Il nazionalismo di Amílcar Cabral e la sua eredità.....	186
6.4 Le nascenti nazioni: africanismo e socialismo.....	192
6.6 Le narrative della nazione fra locale e globale.....	196
6.7 Lo stato fragile e la nazione guineense	201
6.8 Il creolo e il carnevale in Guinea-Bissau. I luoghi privilegiati di formazione di un sentimento nazionale?	207
Capitolo 7.....	214
Il processo di marginalizzazione dei fula dopo l'indipendenza	214
7.1 I fula di Gabù in un arcipelago marginale	214
7.2 Gabù, lo Stato e le forme di amministrazione locale.....	220
7.3 La guerra di liberazione e la marginalizzazione dei fula di Gabù.....	226
7.4 L'eredità ideologica di Amílcar Cabral e la questione fula	229
7.5 La dissoluzione del potere del <i>régulo</i>	233
Conclusioni	244
Bibliografia	252

Indice delle figure

Figure 1 <i>Cartina dell'attuale Guinea-Bissau. La ricerca è stata condotta principalmente nella città di Gabú, in alto a destra, nell'immagine.</i>	27
Figure 2 <i>Mappa etnografica della Guinea-Bissau.</i>	28
Figure 3 <i>Mappa della guinea portoghese riportata nel Bollettino Culturale della Guinea Portoghese n. 101, 1970, p.149. Qui si trovano segnate alcune denominazioni etniche presenti sul territorio, inclusa la distinzione fra fula pretos (schiavi o discendenti di schiavi) e fula-forros (nati liberi).</i>	34
Figure 4 <i>Documento della PIDE in cui si dichiara che il PAI sta per inviare gruppi di individui armati al fine di commettere atti di terrorismo contro la colonia già nel mese di agosto del 1961. La lotta armata in realtà inizierà nel 1963. Reperito agli archivi della Torre do Tombo a Lisbona.</i>	73
Figure 5 <i>Foto di un manifesto appeso sul lato della sede del PAIGC in Praça dos erois nacionais a Bissau, scattata nel 2016. Il manifesto raffigura il volto di Amílcar Cabral e la frase “sono un semplice africano” con la firma dello stesso.</i>	74
Figure 6 <i>Fotografia non datata di Carmen Pereira, Commissario politico del Comité Inter-Regional do Sul, fa un discorso durante una riunione del PAIGC.</i>	86
Figure 7 <i>Fotografia di Titina Silla nel Museu Militar da Luta de Libertação Nacional, nella Fortaleza de São José de Amura in Bissau.</i>	87
Figure 8 <i>Mappa militare: regioni liberate, regioni in guerra, zone temporaneamente controllate dal nemico e principali campi fortificati dal nemico. Dall'archivio dela Fundação Mário Soares Cartella 07070.114.005, Fondo DAC - Documentos Amílcar Cabral.</i>	97
Figure 9 <i>Mappa delle regioni liberate tra il 1969 e il 1974, da Chabal (2003: 91).</i>	98
Figure 10 <i>Mappa della Guinea-Bissau attuale. In rosso ho segnato la tratta, controllata dalla PIDE e a cui ha fatto riferimento il documento, e continuamente attaccata dalle truppe del PAIGC, da Gabú a Xitole.</i>	117
Figure 11 <i>El Hajji Tchern Embalo, regulo di Propana, a sinistra quando faceva parte dell'Esercito portoghese durante la guerra, a destra il giorno dell'intervista, il 9 febbraio 2016, davanti a casa sua a Propana.</i>	130
Figure 12 <i>Dal giornale di partito: Libertação. Órgão do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde. Número: 67. Gli organi propagandistici di partito si sono fondati sull'idea della liberazione.</i>	159
Figure 14 <i>Foto scattata durante la festa di carnevale per i bambini delle scuole di Gabú nel 2016. Il gruppo che rappresentava i fula prima dell'esibizione, mentre aspettano la risoluzione dei problemi tecnici.</i>	212

Sigle e abbreviazioni

AAPC All African Peoples Conference

BCGP Boletim Cultural da Guiné Portuguesa

BGU Boletim Geral do Ultramar

CONCP Conferência das Organizações Nacionais das Colônias Portuguesas

CUF Companhia União Fabril

FARP Forças Armadas Revolucionárias do Povo

FLGC Frente de Libertação da Guiné e Cabo Verde

FLING Frente de Libertação e Independência Nacional da Guiné

FRAIN Frente Revolucionária Africana para a Independência das Colônias Portuguesas

FRELIMO Frente de Libertação de Moçambique

MAC Movimento Anti-Colonial

MANU Mozambique African National Union

MFA Movimento das Forças Armadas

MING Movimento para a Independência da Guiné

MLG Movimento da Libertação da Guiné

MLGCV Movimento da Libertação da Guiné e Cabo Verde

MLICV Movimento de Libertação das Ilhas de Cabo Verde

MLTADP Movimento de Libertação dos Territórios Africanos sob Domínio Português

MPLA Movimento Popular de Libertação de Angola

MUD Movimento de Unidade Democrática

OUA Organização da Unidade Africana

PAI Partido Africano da Independência

PAIGC Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde

PALOP Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

PDG Parti Démocratique de la Guinée

PIDE Polícia Internacional de Defesa do Estado

PLUA Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola

PRA Partie du Regroupement Africain

RDA Rassemblement Démocratique Africain

UDC União Democrática de Cabo Verde

UPS Union Progressiste Sénégalaise

Introduzione

La Guinea-Bissau è uno Stato indipendente dal 1974, quando la guerra di liberazione della Guinea e di Capo Verde, iniziata nel 1963 e guidata dal PAIGC (Partito africano per l'indipendenza della Guinea e Capo Verde) contro il regime coloniale portoghese terminò. L'obiettivo di questo lavoro è capire il coinvolgimento dei fula di Gabù, la regione nord-orientale nel paese, nella lotta e i cambiamenti avvenuti durante e dopo la guerra in termini di forme di organizzazione sociale, concentrandomi sulle variabili del concetto di libertà in un contesto post-coloniale, post-socialista e post-schiavista. In particolare, il lavoro ambisce a mostrare come la lotta di liberazione e la guerra abbiano colpito le nozioni di libertà e schiavitù tra i fula di Gabù.

Per quanto riguarda i fula, due sono i cambiamenti significativi legati alla guerra di liberazione nazionale. Il primo è stato quello di essere passati da una posizione privilegiata, in quanto gruppo sociale prediletto dagli europei, per il fatto di condividere una religione monoteista e la scrittura in opposizione ai balanta o altri gruppi etnici della Guinea Portoghese, che avevano credenze animiste e che tramandavano la loro storia per via orale, all'essere marginalizzati dal nuovo ordine politico post-indipendenza. In secondo luogo, in concomitanza con l'indipendenza è iniziata uno spostamento semantico dei concetti inerenti alla libertà che se non hanno cambiato le modalità di pensarsi fula ma hanno messo in discussione alcuni principi che in epoca coloniale non erano argomento di discussione: hanno cominciato ad essere contestati i vincoli genealogici della libertà come attributo esclusivo, al pari di purezza e nobiltà, dei *rimbe* o nati liberi o nobili, in opposizione agli schiavi, i *jiyaabe*, e ad alcune caste professionali come i fabbri e gli artigiani, considerate dai primi come impuri e incapaci di scelte libere.

Le idee di libertà e liberazione sono il filo rosso che percorre l'intero lavoro: la liberazione dal giogo coloniale portoghese; la libertà ottenuta dagli schiavi in una società schiavistica che ha dovuto deporre riconoscere la loro emancipazione, la liberazione e il concetto di libertà all'interno del contesto della lotta rivoluzionaria.

Quando negli anni 1970, Paul Riesman decise di organizzare le sue ricerche sui peul dell'Alto Volta intorno al concetto di libertà, il contributo antropologico alla riflessione su questo concetto cardine del pensiero occidentale era veramente esiguo. Riesman chiariva la propria posizione in merito al suo oggetto di ricerca ovvero "investigating the problem of freedom means in part investigating the subjectivity of other people" (Riesman 1998: 2), per cui la sua indagine prevedeva un coinvolgimento personale da parte del ricercatore. Il suo lavoro si è diviso quindi in due parti. La prima focalizzata

sulla semantica della libertà presso i fula del Jelgobe: su quali concetti avessero di libertà nel loro linguaggio, quali concetti fossero invece impliciti nelle azioni quotidiane, quale fosse la loro esperienza di libertà, come fosse mantenuta nella vita sociale e come tali aspetti fossero connessi ai fatti della struttura sociale, alla tecnologia e all'ambiente. Nella seconda parte ha utilizzato un metodo di "introspezione disciplinata" (Riesman 1998: 2) comparando le proprie reazioni e sentimenti con quelli che pensava fossero i sentimenti dei fula nelle stesse situazioni.

L'antropologo Thomas Hodgkin, lavorando sul concetto di libertà in Sudan e in Africa Occidentale, ha asserito che per indagare l'idea di libertà in Africa fosse necessario intraprendere un approccio storico, ponendosi una domanda in particolare: come i membri di una particolare società abbiano concepito la nozione di libertà nel periodo pre-coloniale e come fosse cambiato questo concetto nelle diverse fasi di questo periodo (Hodgkin 1963: 208).

In Africa, la concettualizzazione della libertà per gli individui e le società fu molto influenzata dalla traduzione di idee di libertà specifiche europee o americane in contesti politici e sociali nuovi. Michael Neocosmos, riflettendo sulle nozioni africane di libertà, è giunto alla conclusione che le idee delle politiche emancipatorie emergono attraverso eventi emancipatori (Neocosmos 2016: X). Questa tesi si colloca sulla scia del lavoro di Riesman – come ogni altro concetto, pure la libertà ha le sue declinazioni semantiche, che vanno esplorate contestualmente – e di Hodgkin, per il quale le semantiche della libertà hanno una dimensione storica. Facendo riferimento a Neocosmos, mi sono concentrata sull'evento della guerra di liberazione attraverso lo studio della memoria dei soggetti attorno a questa situazione particolare.

I fula di Gabù – così come li ho conosciuti durante nove mesi di ricerca di terreno nella regione, e poi attraverso lo studio della documentazione e della letteratura etnografica lasciataci in eredità dai colonizzatori portoghesi – costituiscono un contesto privilegiato per tentare, sulle orme di Riesman, uno studio delle nozioni di libertà. Sono, come i fulani del Jelgobe che Riesman studiò, una società post-schiavista.

Questa tesi si discosta dall'eccellente lavoro di Riesman in due modi. Non ho potuto, come Riesman, raggiungere la padronanza maestra della lingua fulbe. Non avevo le basi linguistiche per farlo, e d'altra parte i miei interlocutori parlavano portoghese, la lingua nazionale della Guinea-Bissau – la mia lingua madre – e creolo. Questa tesi dunque entra solo parzialmente nel merito dell'uso quotidiano dei diversi concetti di *pulagu*, *dimagu*, *hettaare*, *heptugol hoore mum* – che nella regione di Gabù traducono varie sfumature del portoghese *liberdade*. Il secondo discostamento è dato dall'accento maggiore, che ho posto nella ricerca, sulla relazione fra i fula di Gabù e i processi storici di cui si trovarono ad essere volontari e involontari protagonisti. Ho fatto leva sui rapporti fra esterno

e interno, cercando di capire come cambiamenti d'ordine socio-politico ed economico che attraversavano l'intera Guinea abbiano avuto delle ricadute sul modo in cui i fula di Gabù parlano e vivono le loro idee di libertà.

La Guinea-Bissau è uscita dal colonialismo attraverso una dura guerra di liberazione. La sua condizione post-coloniale è stata conquistata con le armi, e sotto l'ombrello dell'ideologia socialista di Amílcar Cabral. Quella che fino a quel momento era stata una società gerarchica, dove le distinzioni fra i nati liberi e i discendenti degli schiavi aveva continuato a pesare anche in epoca coloniale, generando forme di sfruttamento e dominio dei primi sui secondi avvallate dall'amministrazione portoghese, si trovò trascinata nell'egalitarismo della rivoluzione. Parte dei fula di Gabù combatté con i Portoghesi. Con loro avevano collaborato, sin dagli inizi della conquista coloniale, e durante le guerre di pacificazione terminate, nel continente, nel 1915 e sulle isole Bijagos durate fino al 1936. Un'altra parte invece si riversò nell'esercito rivoluzionario. Furono soprattutto i *jiyaabe*, o discendenti di schiavi, a subire il fascino degli ideali egualitari proposti dal partito indipendentista guineense e a prendere parte alla guerra contro i portoghesi.

La domanda è stata come venisse tradotta la *liberdade* portoghese in fula, quali fossero i significati attribuiti al termine fula *hettaare* (con cui alcuni miei interlocutori traducevano), come questi concetti siano entrati in relazione con la struttura sociale fula trasformandosi. In particolare, come si fosse trasformata la relazione tra *rimbe* e *jiyaabe* a partire dalla messa in discussione del fattore principale che rendeva un uomo libero, la nascita, quindi la sua purezza genealogica. Cosa è significato essere liberi dopo che a nascere liberi erano tutti quanti? In altri termini, ho investigato i modi con cui la libertà è stata percepita dai soggetti della ricerca prima e dopo l'indipendenza: una tema importante è stato quello della libertà come sinonimo di benessere, felicità, mancanza di preoccupazioni. La libertà è diventata accessibile a tutti quando prima era una bene riservato a pochi e attribuito all'individuo, se non alla nascita, al momento della cerimonia del nome, che al settimo giorno dalla nascita sanciva il riconoscimento sociale dell'individuo nel gruppo. La libertà dei fula ha subito un processo di liberalizzazione, è cioè diventata direttamente correlata allo status socio-economico delle persone e in tensione con il tema più antico delle origini. I punti di vista degli anziani e dei più giovani sono risultati estremamente diversi fra loro. Per i primi la perdita di alcuni tabù e delle proibizioni di matrimonio con le persone non libere, hanno portato un peggioramento della cultura fula, i secondi si sono perlopiù dimostrati contenti di poter scegliere da solo chi sposare (anche se non è mai del tutto così).

L'altro obiettivo di questa ricerca è stato recuperare le memorie della guerra di liberazione, andate perdute nella grande maggioranza, causa i conflitti interni e guerre civili che hanno caratterizzato la

vita politica della Guinea-Bissau, a partire dall'indipendenza, di cui l'evento più significativo (e distruttivo in merito alle fonti) è stato l'attacco a Nino Vieira da parte del capo dello Stato maggiore Ansumane Mané, con il colpo di stato del 7 di giugno del 1998. Queste memorie sono circoscritte in particolare alla regione di Gabù e i combattenti che ho intervistato sono stati principalmente fula. In questo caso, fare affiorare la memoria attorno alla guerra di liberazione, attraverso l'evocazione di ricordi individuali e di gruppo, è stato un passaggio importante per meglio comprendere quali impatti e influenze questa guerra abbia avuto sul gruppo sociale fula, i quali sono perlopiù rimasti marginali nella letteratura riguardante la lotta rivoluzionaria, per il fatto di essere stati etichettati come gli storici aiutanti dei portoghesi.

Note metodologiche

Il metodo di lavoro ha seguito due linee principali: l'etnografia intesa come scambio orale, le interviste strutturate e semi-strutturate, la condivisione allo stile di vita e al quotidiano dei miei ospiti, la partecipazione attiva in conversazioni in diversi gruppi di genere e di età. La seconda linea è stata costituita dal dialogo con la letteratura costituita da fonti primarie e di archivio, e secondarie, di autori che hanno scritto a proposito della guerra coloniale, dei fula, della libertà, della costruzione della nazione e dei temi di cui tratta questa tesi.

Lo sviluppo dell'intero lavoro è stato accompagnato dalla dimensione costante del viaggio. Sul campo sono stata tre volte tra il 2015 e 2017, per un totale di nove mesi vissuti nella regione di Gabù, in cui ho sperimentato attraverso la convivenza coi fula, alcuni delle questioni divenute prioritarie in questa tesi: come la posizione marginale di Gabù e dei suoi abitanti, principalmente fula e mandinga, rispetto ad altre zone della nazione. Inoltre, ho passato, fra la fine del 2015 e l'inizio del 2016 un trimestre a Brighton, frequentando il corso di dottorato in antropologia sociale della Sussex University, sotto la direzione di James Fairhead, che ha cercato di trasmettermi la sua passione per l'etnografia, aiutandomi a renderla centrale nella ricerca dell'oggetto della tesi. Infine, nell'agosto 2016 sono stata a Lisbona per consultare gli archivi storici ed entrare in contatto con la più ampia storia sociale e geografica che ha coinvolto la formazione dell'attuale Guinea-Bissau.

La molteplicità di temi emersi a partire dallo studio dell'evento della lotta rivoluzionaria ha richiesto uno sforzo particolare per individuare quale fosse alla fine la domanda di ricerca. La società in cui mi sono trovata era uscita da poco dalla guerra per l'indipendenza, conclusasi nel 1974, ma si trattava di una società post-schiavistica e post-coloniale allo stesso tempo. Se la rivoluzione è stata capace di cambiare la struttura sociale dei fula formalmente, c'è stata anche una trasformazione in ambito politico a più livelli. L'indagine ha considerato questi tre "post", riferiti a un momento che ha prodotto cambiamenti in diversi ambiti. In quanto società post-bellica andavano indagati i discorsi e le

specifiche pratiche di guerra che hanno portato a cambiamenti a livello interetnico, come la formazione di uno spirito di corpo, secondo la comune nuova gerarchia militare. La nuova società indipendente, post-coloniale, dovette reinventarsi come Stato, attraverso un processo di costruzione della nazione in cui intervennero diversi attori e a cui conseguì il miglioramento delle condizioni di vita di alcuni a detrimento di quella di altri. In terzo luogo, la schiavitù, abolita formalmente in tutte le colonie portoghesi a partire dal 10 dicembre 1836 fu di fatto una costante fino alla seconda metà dell'Ottocento. Nella tratta oltreoceano, che non si concluse fino al 1860, e presso gli autoctoni, specialmente presso i fula, non smise di esistere come istituzione fino alla conquista dell'indipendenza e la formazione della nazione secondo principi, inizialmente, socialisti e democratici. Questi tre "post" si sono incontrati nel determinare lo spazio dei fula e le loro forme di organizzazione sociale, a partire dalla guerra di liberazione.

Da un punto di vista della letteratura alcuni testi mi hanno restituito un'immagine sì omogenea, con tutti i limiti struttural-funzionalistici che essa comportava, ma solida e con un apparato etnografico robusto costituito da governatori portoghesi, viaggiatori europei, geografi e antropologi. Ho preso in considerazione i testi fondamentali sulla Guinea Portoghese, come quelli di George Vellez Carço (1948); di Avelino Teixeira da Mota (1954); della storica Joye Bowman (1997). Inoltre, ho utilizzato materiale raccolto presso l'INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa): i numeri del Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (da ora BCGP¹), a scadenza bi o trimestrale di ogni anno, fino all'indipendenza, il bollettino raccoglieva articoli generali che trattavano temi inerenti alla storia, alle culture, alla salute in Guinea Portoghese, oltre a una parte dedicata alle cronache della provincia e una sezione fotografica dedicata alle diverse etnie del territorio; molti numeri di Soronda, la rivista dell'INEP con articoli e pubblicazioni rivolte allo studio della cultura e dell'economia del paese, firmati da autori internazionali e nazionali di vari settori disciplinari. Tra gli altri, ho preso in considerazione la letteratura proposta da Amílcar Cabral, Alice Bellagamba, Georg Klute, Lars Rudebeck, Carlos Lopes, Diana Lima Handem, Carlos Cardoso, Raul Mendes Fernandes, Birgit Embaló, Ann-Kristin Borszik. Ho cercato di mantenere un dialogo costante con la letteratura sui peul dell'Africa Occidentale, prodotta da Marguerite Dupire, Roger Botte, Jean Schmitz, Paul Riesman, Riccardo Ciavolella, De Bruijin, Breedeveld, fra gli altri.

Per leggere e comprendere meglio il materiale, ho utilizzato il dizionario creolo-portoghese di padre Luigi Scantamburlo, antropologo e linguista che ha studiato specificamente le isole Bijagòs, ma conosce molto bene il linguaggio del popolo della Guinea Bissau. Con lui ho passato molto tempo a discutere e conoscere questa terra e a rendermi conto delle sue complessità politiche ed economiche.

¹ Bollettini Culturali della Guinea Portoghese.

Inoltre, ho migliorato, anche se di poco, la mia conoscenza linguistica del fulfulde o pular, la lingua parlata dai fula, nelle diverse tipologie parlate da differenti forme di stratificazione sociale, grazie all'aiuto dei miei interlocutori più giovani e alfabetizzati che hanno dedicato diverse giornate a farmi lezioni private o a tradurre detti e proverbi fula.

I miei interlocutori sul campo sono stati i *régulos*, autorità tradizionali che hanno in molti casi vissuto l'esperienza della guerra da un punto di vista prima privilegiato e poi marginalizzato, a causa della loro storica collaborazione con i portoghesi. Attraverso le loro parole ho potuto fare alcune riflessioni riguardanti il passaggio del potere, e come queste autorità abbiano sentito il cambiamento dell'esercizio delle proprie forme di potere dopo l'indipendenza. Queste conversazioni hanno messo in evidenza come, nel processo di creazione di una nazione, diverse logiche entrassero in gioco: un'ideologia etnica, legata alla storia delle singole tradizioni culturali dei diversi gruppi, una logica di stato, che doveva slegarsi dalla prima per far sorgere un'idea condivisa di unità, di nazione. Questa convergenza di logiche diverse nella formazione nazionale guineense è stata affrontata da Carlos Lopes (1984) proprio nel periodo post-indipendenza, nel momento stesso d'invenzione della nuova identità nazionale.

Il mio interlocutore principale è stato Adulai Jau, professore e storico per passione. Nato nella regione Tombali, nel Sud, nel 1951, di una nobile famiglia tradizionale fula, ha mostrato fin da piccolo un'inclinazione particolare per lo studio, che lo ha portato a viaggiare molto e a confrontarsi con realtà diverse. In primo luogo, nella capitale Bissau, dove ha frequentato la scuola secondaria, poi a Lisbona, dove ha frequentato il corso dedicato agli ufficiali della milizia, quindi, a L'Avana, dove ha completato gli studi superiori in storia con indirizzo pedagogico, all'Istituto Pedagogico Enrique José Varona. Ha lavorato come direttore di una scuola ufficiale della Provincia d'oltremare della Guinea portoghese e ora collabora con l'INEP, con varie ONG e con diversi progetti di sensibilizzazione sul territorio. Il suo cosmopolitismo non ha interferito con il desiderio di vivere secondo gli standard di conoscenza e della tradizione fula, in primo luogo dell'Islam. Questo, per me, ha rappresentato la possibilità di indagare l'universo fula, così diverso dal mio mondo, a partire da un linguaggio condiviso. La storia di vita di Adulai Jau ha attraversato il lungo periodo della lotta di liberazione, nella dimensione storica e spaziale dei fula, fatto che gli ha consentito, dal mio punto di vista, uno sguardo privilegiato rispetto a questi eventi in relazione con il suo gruppo di appartenenza.

Il tema della società fula intesa come post-schiavistica è stato indagato principalmente a partire dalle conversazioni con i dignitari e i capi tradizionali, che al momento della guerra, erano i detentori effettivi del potere sui loro territori. I loro ricordi rimandano a un'epoca in cui le distinzioni fra uomini liberi e schiavi erano determinanti fra i fula e il loro modo di pensare al cambiamento del sistema e

di adattarsi alle nuove strutture interne al proprio gruppo erano legati alla guerra di liberazione. I loro resoconti hanno riflettuto un senso di deprivazione di poteri una volta garantiti. Questi profondi cambiamenti nel concepire la struttura sociale internamente al gruppo fula hanno avuto implicazioni anche sugli scambi matrimoniali, le cui proibizioni sono apparentemente diminuite, almeno secondo la percezione dei dignitari fula che ho intervistato. Dall'altra parte è emerso, in forma trasversale, un comune senso di perdita di potere sia nei confronti delle persone sulle quali governavano precedentemente, sia nei confronti del nuovo sistema politico.

Ho anche intervistato alcuni politici e governanti che occupavano i propri incarichi nel periodo della ricerca, fra il giugno del 2015 e l'agosto del 2017, con l'obiettivo di comprendere meglio la situazione politica attuale e i modi con cui si relaziona alle conseguenze dirette della lotta. La mia ospite era un'esponente importante del PAIGC, deputata da oltre dieci anni dell'ANP (Assembleia Nacional Popular), figlia di un *antigo combatente* discendente di schiavi, secondo le categorie sociali fula. Sebbene, proprio per la sua posizione politica, ho scelto di non utilizzare le conversazioni tenute con lei nella scrittura della tesi, mi sono state di aiuto nel comprendere alcune dinamiche dall'interno. Mi ha colpito che nonostante l'uso di abiti tradizionali fula, la frequentazione della religione musulmana e la predilezione per l'uso della lingua pular, si identificasse maggiormente con il partito che non con il suo gruppo sociale. La sua posizione politica e le proposte di legge da lei promosse, in particolare nella difesa delle donne, come la proibizione dei rituali di iniziazione femminili e dei matrimoni precoci, hanno mostrato il distacco da alcune usanze fula considerate importanti dalla maggior parte dei *rimbe*.

Gli ex-combattenti, sia appartenenti alle truppe coloniali portoghesi, sia alle truppe rivoluzionarie del partito indipendentista, il PAIGC (Partido Africano pela Independência da Guiné e de Cabo Verde), sono stati indispensabili per recuperare la memoria di una storia recente, attraverso gli sguardi e i vissuti degli attori che hanno partecipato alla guerra, il vero e proprio corpo della rivoluzione. Accanto ai dignitari, infatti, ho scelto di intervistare una gran quantità di ex-combattenti fula, sia *rimbe* sia *jiyaabe*, mandinga e di altre origini etniche, che hanno messo a disposizione le proprie vite o per la liberazione nazionale o per il mantenimento dello status quo sostenuto dai portoghesi. Attraverso le loro voci, ho potuto tracciare le continuità e rotture rispetto all'organizzazione sociale fula prima e dopo l'indipendenza.

In particolare, con questi ultimi soggetti ho indagato le memorie relative alle motivazioni che li hanno portati a combattere, i ricordi inerenti alle pratiche della lotta, da cui sono emerse differenze tra il dislocamento continuo *na mata* (nella boscaglia) principio fondamentale della strategia dei guerriglieri indipendentisti che si è opposta a una pratica di guerra incentrata sui principali quartier

generali militari o città, in particolare Bissau. Ho cercato di far emergere le diverse rappresentazioni dei leader in battaglia e le differenti considerazioni sui cambiamenti avvenuti con l'indipendenza. Queste conversazioni e interviste mi hanno permesso di mettere a fuoco le diverse traiettorie di vita delle persone, sia che abbiano parteggiato coi portoghesi, sia che abbiano preso parte alla guerra rivoluzionaria con il PAIGC.

Nell'analisi di questa molteplicità di temi ed eventi storici, avvenuti su più livelli, dal micro al macro, mi sono imbattuta in alcune categorie che occupano una posizione privilegiata nella teoria antropologica. Le categorie emerse sono state principalmente relative alle nozioni di etnia, etnicità, memoria culturale, libertà e schiavitù, nazioni, nazionalismo, Stato. Questi concetti sono considerati dalla gran parte della letteratura antropologica problematici, in quanto irriducibili a una definizione universale e più adatti a declinarsi in molteplici sfumature e varietà culturali locali (Barth 1969; Bateson 1984; Amselle 1998). Ciononostante, li ho utilizzati in modo operativo e critico, perché dall'altra parte non se ne sono trovati di migliori. L'invenzione e la reinvenzione, attraverso l'incontro con l'Altro, della propria etnicità, nella storia di molte nazioni africane, ha significato vedersi e chiamarsi con nomi imposti dagli Altri ma con i quali i soggetti si sono identificati in una forma inedita e inaspettata da coloro che li hanno imposti loro (Amselle 1998), rivendicando comunque la propria appartenenza come una realtà.

L'analisi di tali categorie non poteva che passare dall'uso di queste nozioni fatto dai soggetti della ricerca attraverso un'analisi attenta della loro memoria culturale. Da un punto di vista metodologico, è stato necessario usare sempre le fonti orali in associazione con materiali documentali al fine di mantenere standard di validità scientifica delle informazioni. Dall'altra parte, bisogna considerare che tali materiali e documenti rappresentano il risultato di interazioni sociali dipendenti da relazioni di potere su ampia scala. Su queste ho cercato di fare luce attraverso l'uso della storiografia mettendola in relazione con le micro-politiche della vita quotidiana degli individui (Bellagamba 2016: 175), attraverso l'analisi delle forme specifiche assunte dalla memoria, intesa come un sistema codificato in un linguaggio, un fatto sociale (Tonkin 1992: 103), che si esprime in un particolare tempo e spazio e diretta da narratori individuali per audience specifiche (Tonkin 1992: 97). In questo senso, la mia presenza ha sicuramente influenzato le modalità in cui è emersa la memoria da parte degli interlocutori. Il mio essere donna, ricercatrice, bianca, ospite e straniera mi ha concesso da una parte di parlare anche con le donne e con i discendenti di schiavi, per una condivisa marginalità, dall'altra probabilmente mi ha negato l'accesso a molte informazioni. La mia partecipazione, per nulla neutrale, ha anche determinato la traiettoria della tesi che si occupa delle diverse forme di marginalità storiche

che hanno coinvolto i fula: quella del gruppo in relazione allo Stato, delle donne in relazione agli uomini, dei discendenti di schiavi in relazione ai nati liberi.

La trattazione ha seguito un'impronta storica, fondata sull'idea che "il passato non sia solo la storia dei conquistatori, delle classi dominanti, o delle caste privilegiate; è anche quella della gente, di donne, di schiavi, di persone comuni" (Bellagamba 2016: 177), per cui la storia non è una sola, ne esistono molteplici che possono emergere attraverso le testimonianze dei protagonisti degli eventi e di coloro che si sono tenuti ai margini.

Nella restituzione scritta di questa ricerca ho cercato di mantenere le continuità e far emergere le discrasie fra letteratura e oralità, in particolare tra la storiografia relativa al mondo fula, a questo gruppo etnico in Guinea-Bissau e relativa alla storia della guerra di liberazione cercando sempre di metterla in relazione con la memoria prodotta dalle traiettorie individuali dei soggetti che ho incontrato durante i miei soggiorni nella regione di Gabù. In questa prospettiva, il resoconto segue un andamento diacronico: una prima parte, i primi due capitoli, più storiografica, dedicata ai fula di Gabù in epoca coloniale, dalla seconda metà dell'Ottocento al 1960; una seconda parte etnografica che analizza le memorie attorno alla guerra di liberazione, tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento; la terza parte, finalizzata ad analizzare la formazione della nazione e le dinamiche contemporanee legate all'indipendenza.

Nel primo capitolo ho cercato di approfondire la storia dell'occupazione fula nella regione di Gabù, le difficoltà che hanno avuto nell'inserirsi in un territorio abitato da una costellazione di gruppi etnici diversi. In particolare mi sono concentrata sulle relazioni con i mandinga di cui i fula sono stati originariamente sudditi, e poi attraverso diverse battaglie che si sono concluse con un'ultima battaglia combattuta a Camasala nel 1867 tra fula provenienti dalla vicina Guinea francese, dal Futa Jallon, da est fula del Fuladu da Ovest e fula della Guinea-Bissau, che insieme sono riusciti a sconfiggere il pluri-centenario regno dei mandinga che si erano stabiliti nella zona al confine nord est dell'attuale Guinea-Bissau, il sud del territorio senegalese e l'ovest della Guinea Conakry.

All'inizio del Novecento i destini dei fula si sono sempre più intrecciati con gli interessi coloniali e le élite locali hanno contribuito all'occupazione dell'interno del territorio da parte dei portoghesi, seguita agli accordi presi dalle potenze europee in Africa nella conferenza di Berlino del 1885. Questo è il precedente storico che è stato utilizzato come discorso politico da parte del PAIGC, per marginalizzare i fula dal processo di costruzione della nazione successivo all'indipendenza. All'inizio del XX secolo però i fula hanno conquistato porzioni di potere, alleandosi con i colonizzatori portoghesi, attraverso un'organizzazione in *regulados*, territori controllati da un *régulo*, proveniente da una famiglia nobile. Fra i fula infatti c'è sempre stata una forma di organizzazione sociale per cui

c'è sempre stata la distinzione fra uomini liberi, *rimbe*, schiavi, *jiyaabe*, e caste professionali come gli *waylube* (fabbri) e i *lawbe* (artigiani). Nel corso del primo capitolo ho cercato di entrare nel merito di queste distinzioni, di come si siano storicamente prodotte e di come continuano a evolversi in relazione con la storia globale. Una parte importante è stata dedicata alla distinzione fra le categorie di *rimbe* (nobili) e *jiyaabe* (schiavi e discendenti di schiavi), alla sua plasticità relativa agli eventi storici, perché nel corso della trattazione è emerso come la lotta di liberazione nazionale, fra le sue pratiche e discorsi, abbia trasformato queste categorie cambiando la natura del significato stesso di libertà presso i fula, così come accadde diverse volte in epoca coloniale.

Il secondo capitolo continua la premessa storica alla parte etnografica analizzando il periodo coloniale dall'occupazione portoghese, passando per le due guerre mondiali e la formazione dei sentimenti nazionalistici e dei desideri di indipendenza. Questi sorsero per l'insofferenza diffusa per le ingiustizie coloniali in concomitanza con l'avanzare delle indipendenze africane in un dialogo tra interno ed esterno. In questa sezione ho voluto mettere in evidenze le caratteristiche del colonialismo portoghese in relazione a quello francese dei paesi confinanti, in particolare della Guinea-Conakry, con la quale i fula di Gabù avevano condiviso la storia e la geografia nella teocrazia del Futa Jallon. È emerso come le forme nazionaliste del PAIGC nella nascente Guinea-Bissau abbiano subito le influenze delle modalità di guadagnare adesioni del partito guidato da Sékou Touré nella vicina Guinea e che sussistono forti somiglianze relativamente al rapporto tra questi partiti e i fula. Elizabeth Schmidt, analizzando il caso unico della Guinea-Conakry che rispose no al referendum proposto dai francesi nel 1958, arrivò alla conclusione che questa decisione fu il risultato di pratiche politiche specifiche legate al maggiore coinvolgimento delle masse popolari, alla partecipazione femminile e all'allargamento dell'attività politica nelle aree rurali (Schmidt 2007: 2). In Guinea portoghese, all'epoca della mobilitazione per la guerra di liberazione, furono seguite le stesse direttive proposte da Amílcar Cabral e avallate dal partito indipendentista il PAIGC. Il movimento indipendentista guineense è nato, inoltre, insieme al risveglio delle altre colonie portoghesi dove si sono scatenate guerra d'indipendenza nello stesso periodo e si sono concluse tutte nel 1974, con la rivoluzione dei garofani. La particolarità del PAIGC in Guinea-Bissau fu quella di essere stato capace di mantenere la leadership attraversando la grande molteplicità di confini etnici presenti sul territorio anche se intrattenne relazioni diverse con le singole etnie. In relazione al gruppo dei fula, il partito iniziò da subito una relazione privilegiata con le classi più basse, i *jiyaabe*, e coinvolse la popolazione femminile.

Il terzo capitolo, già più etnografico, analizza la memoria che si è costituita attorno alla guerra da tre angolazioni diverse: una prospettiva marginale, che ha preso in considerazione il ruolo delle donne

in guerra analizzando in modo comparativo i ricordi di due donne di differenti provenienze etniche e storie di vita lontane in merito alla propria partecipazione all'evento bellico; la prospettiva opposta legata a modelli dominanti, che ambisce a mostrare le modalità in cui sono stati ricordati due eminenti comandanti dei due fronti: e una terza prospettiva trasversale, ma ancora poco studiata, legata alla memoria delle pratiche rituali dei combattenti. Così facendo ho tentato di mettere in luce le due facce della memoria, relative agli eventi che si ricordano, sempre illuminati dalla storiografia, e quelli che vengono ignorati e lasciati nell'ombra (Tonkin et al. 1988: 89). Per quanto riguarda la parte dominante, anch'essa è costituita da parti più o meno rilevanti: se l'indipendenza della Guinea-Bissau porta inequivocabilmente il volto di Cabral alla memoria collettiva, in questa sezione ho voluto dare spazio a due altri personaggi importanti Antonio Spínola e Joao Bernardo Vieira che per quanto riguarda la regione di Gabù, soprattutto tra il 1968 e il 1974, alla fine della guerra, hanno contribuito a fare di questo evento, un vero e proprio mito coi i suoi eroi e le loro rappresentazioni glorificate. Se in merito all'indipendenza e alla liberazione della Guinea-Bissau, con l'aiuto degli osservatori, studiosi provenienti da diverse parti del mondo, la memoria è stata principalmente organizzata attorno alla figura di Amílcar Cabral, divenuto un simbolo tangibile nelle foto e nell'architettura nazionale, ho cercato di studiare come invece, a livello locale, la memoria si sia costruita anche attraverso l'idea che alcuni capitani, governatori e combattenti che hanno contribuito con la loro partecipazione a elevare questo evento come un momento glorioso per la nuova nazione.

Nel quarto capitolo, la dimensione partecipata della ricerca inizia a prendere il sopravvento: l'analisi della memoria degli ex-combattenti incontra i documenti d'archivio per evidenziare gli aspetti salienti della guerra nella regione di Gabù. Emergono così, attraverso le voci di chi questa guerra l'ha combattuta, le pratiche specifiche di guerriglia e della guerra di movimento secondo le strategie del PAIGC, la mobilità delle truppe e dei singoli individui. Ho cercato, di non soffermarmi su solo ex-combattenti che avessero lottato per l'indipendenza ma anche su coloro che hanno dovuto o hanno scelto di lottare al fianco dell'esercito coloniale. In questa sezione, ho descritto il posizionamento della regione di Gabù e dei fula nella lotta armata. Dalle numerose interviste che ho fatto ad ex-combattenti sono emersi dati comuni rispetto alla temporalità della guerra nella regione di Gabù, rispetto ai metodi di istruzione e alle pratiche di guerriglia nel bosco, alle motivazioni, che hanno portato i soggetti a prendere parte a una guerra sanguinosa e pericolosa. Ho cercato di ricostruire la storia e il vissuto del campo di battaglia per, da una parte salvaguardare una memoria che sarebbe andata perduta nel trascorrere del tempo di un'altra generazione, dall'altra per meglio focalizzare come gli eventi così come si sono strutturati localmente, nel piccolo universo guineense, siano in realtà avvenuti in un costante dialogo con il resto del mondo, in primo luogo in forme di relazioni politiche ed economiche.

Nel quinto capitolo, esamino le semantiche della libertà presso i fula che si sono sviluppate insieme al processo di liberazione nazionale. Ho cercato di analizzare quali cambiamenti ci siano stati nel confine sociale tra *rimbe* e *jiyaabe*, prima e dopo la guerra di liberazione. Dalle interviste è emerso che a partire dall'indipendenza si sono aperte forme di mobilità sociale relative allo status socio-economico dei soggetti inedite che hanno avuto bisogno di una ridefinizione dei termini legati alla libertà. Da una parte la distinzione fra nati liberi e nati schiavi è divenuta formale, radicata più nei sentimenti dei nobili che degli altri, dall'altra le posizioni decisionali e i ruoli politici e militari di maggiore rilevanza hanno cominciato a essere occupati dai discendenti di schiavi. Ne è conseguito che le idee relative alle nozioni di libertà e schiavitù si sono notevolmente modificate nel corso degli ultimi quarant'anni: il termine *hettaare* ha preso le distanze dall'aspetto genealogico e ha assunto un significato più ampio e generico che rimanda al benessere, all'agio, allo stare in buona salute e in sufficienti condizioni economiche.

Gli ultimi due capitoli sono strettamente legati dal momento che la traiettoria marginale esperita dai fula di Gabù è sorta nel grembo della costruzione nazionale guineense. Nel sesto capitolo ho preso in esame il processo di costruzione della nazione approfondendo i modi con i quali la Guinea-Bissau sia entrata a far parte del sistema economico globale e quali impatti questo processo abbia avuto in particolare in merito ai fula di Gabù. Ho preso in considerazione le distinte forme di nazionalismo che sono nate nel continente africano nel corso del Novecento, dalla personalità africana al panafricanismo, per arrivare alla singolare idea di Cabral di bi-nazionalismo, che non ha funzionato in Guinea-Bissau sul piano pratico, anche se sul piano teorico ha portato avanti la guerra su entrambi i fronti. Di fronte alla necessità di creare una nazione la Guinea ex-portoghese ha dovuto affrontare alcuni grandi problemi strettamente legati alle realtà sociali, politiche ed economiche, oltre che storiche, del territorio. In primo luogo, la quantità di etnie diverse, ognuna con una propria lingua, le proprie credenze religiose, usi costumi e valori. In questa sezione è emerso come le ideologie e le pratiche del partito rivoluzionario che ha guidato la guerriglia, siano state alla base della formazione del nuovo Stato e che questi sono stati i principi che hanno incontrato le politiche economiche internazionali e i movimenti della storia globale. All'inizio le idee socialiste su cui si è fondato il PAIGC hanno fatto in modo di esautorare le precedenti autorità tradizionali, specialmente fula, perché considerati i meno collaborativi durante la guerra. In seguito, però, con l'arrivo di Nino come presidente dopo il colpo di stato del 1980, aggiustamenti strutturali, privatizzazioni successive e l'impianto neoliberista del Fondo Monetario Internazionale e della Banca mondiale sono intervenuti nella formazione sociale del Paese, creando nuove forme di disuguaglianza sociale, invertendo a volte i ruoli precedenti sia a livello interetnico sia a livello intraetnico. Tutto questo si è riunito nella formazione di particolari sentimenti di protezione, dipendenza e libertà, quest'ultima molto presente

nei discorsi anti-imperialisti di Cabral. Queste diverse connessioni tra locale e globale non devono concludersi in una semplice osservazione di contingenze globali messe in atto, "negando ogni realtà, chiamandole invenzioni" (Lopes 1999: 141). Questo processo di costruzione della nazione, iniziato non con l'indipendenza ma ben prima all'inizio della guerra di liberazione ha provocato presso i fula due conseguenze evidenti sulla convivenza con altri gruppi etnici e ha stravolto le modalità su cui si ergeva fino ad allora la propria struttura sociale. Il capitolo quinto e sesto sono stati dedicati all'analisi di questi due fenomeni.

Nel settimo capitolo ho analizzato le vicende che hanno portato, a livello nazionale, a una progressiva marginalizzazione non economica dei fula. La capacità dei fula nel commercio e il fatto di occupare prioritariamente la zona di frontiera ha fatto sì che fossero sempre fra i primi gruppi etnici nel commercio di stoffe, dalla Guinea Conakry, e di prodotti alimentari. Da un punto di vista economico, c'è stata un'inversione di rotta: i discendenti di famiglie nobili hanno ereditato terre e bestiame e hanno continuato con le attività agricole e con l'allevamento: i discendenti di schiavi hanno fatto carriera militare o hanno occupato posti di rilievo nell'amministrazione pubblica. In ogni caso l'economia fula non ha subito grossi cambiamenti ma questo non significa che a partire dall'inizio della guerra di liberazione questi non abbiano occupato progressivamente una posizione marginale in relazione allo Stato. Nella capitale Bissau, ho sentito da membri di altre etnie che i fula, di cui mi occupavo quindi erano sempre argomento di conversazione, erano i meno simpatici, più attaccati ai soldi e razzisti nei confronti degli altri. Nel corso del campo ho osservato che nonostante non fossero né più poveri di altri, stessero strutturalmente subendo forme di marginalizzazione quali la mancata partecipazione alla vita politica del paese (dall'indipendenza e dalla presa di potere del PAIGC non ci sono stati presidenti o primi ministri fula), la ridotta possibilità di accesso all'istruzione, le cui istituzioni sono tutte centralizzate nella capitale, la mancanza di accesso all'informazione pubblica nazionale (a Gabù, fino agli ultimi giorni della ricerca, non prendeva la TV nazionale), oltre a queste forme di razzismo che ho riscontrato nelle conversazioni casuali sull'argomento. Così ho cercato di mettere in evidenza questi aspetti o carenze, in relazione con le teorie e la letteratura legata alla marginalità. Se è vero che i fula, come ha affermato l'antropologo Riccardo Ciavolella (2010), che si è dedicato allo studio dei peul della Mauritania, per il fatto di essere pastori nomadi si sono ritrovati sempre ai margini delle società centralizzate, e anche in Guinea-Bissau hanno occupato, per la maggioranza, la zona di frontiera, lontana dal centro, dalla capitale la frase è involuta e sospesa. Le ragioni della marginalizzazione non sono state soltanto esterne, i fula stessi hanno preferito mantenersi coesi, stando principalmente fra loro, educando i propri figli con la religione musulmana in scuole coraniche adibite, ritenendosi un caso specifico della Guinea-Bissau, a cui non sentono di appartenere di più che alla Casamance o all'ovest della Guinea-Conakry.

Ho preso come riferimento, alcune leggi coloniali e attuali, per un confronto che ha evidenziato rotture e continuità relativamente alle forme coloniali della legislazione, in particolare in relazione alla regolamentazione del possesso della terra. A tal fine, sono stati preziosi conversazioni formali e informali con il mio amico e informatore privilegiato, Adulai Jau².

Qui figura un'esplorazione della nozione di marginalità, dei suoi diversi significati, distinguendo tra le forme di emarginazione che possono essere misurate oggettivamente, come strade, scuole e partecipazione politica, e le forme che sono vissute soggettivamente come l'esperienza personale, le sensazioni e il sentimento di marginalità. In particolare, mi sono concentrata sulla spiegazione delle teorie sulla marginalizzazione storica dei fula passando in rassegna la letteratura di antropologi, storici e studiosi del settore, come Roger Botte, autore di numerose opere sui fula in Guinea, tra le quali *Figure Peules* (Botte, Boutrais, Schmitz 1999); de Bruijn e van Dijk, che nel 1993 hanno dedicato un lavoro alla formazione dello Stato e al declino dell'attività pastorale, mettendo al centro della loro attenzione i fula del Mali centrale. In questo testo, i due autori hanno sostenuto che la crescente integrazione dei gruppi pastorali negli stati moderni, in Africa, ha portato a una progressiva marginalizzazione di questi gruppi a livello politico, economico e sociale (de Bruijn e van Dijk, 1993: 122-142); Riccardo Ciavoletta, che ha lavorato principalmente con i fula della Mauritania (Ciavoletta, 2010), ha mostrato da una parte come fossero storicamente marginalizzati e dall'altra come l'occupazione dei margini rispondesse a una strategia anche da parte dei fula per mantenere le proprie forme di potere e organizzazione territoriale nella nuova configurazione statale. Una vasta letteratura ha mostrato come la condizione marginale dei fula non abbia rappresentato una forma di rottura con il passato, ma che fosse piuttosto una specificità di questo gruppo sociale in Africa Occidentale, nel passare del tempo e come rappresentasse una posizione di negoziazione.

Un aspetto preso in considerazione per l'importanza attribuita da alcuni interlocutori fula, in particolare Adulai Jau, è stato il ruolo che Amílcar Cabral ha avuto in questo processo di marginalizzazione. Questo eroe nazionale, che "ka muri"³, si è focalizzato, sia a livello nazionale sia in conferenze internazionali, in alcuni preconcetti riguardanti i fula, strumentalizzando il fatto che questi siano stati, per molto tempo, già dalle guerre di pacificazione, alleati dei portoghesi. Sotto un altro punto di vista il suo atteggiamento potrebbe essere stato rivelatore di questo diffuso e antico senso di marginalità che ha accompagnato questo gruppo etnico nella storia. Successivamente, mi sono dedicata alle memorie orali del periodo successivo alla lotta, alle uccisioni e alla violenza inflitta

² In quanto storico e fula mi ha fornito informazioni approfondite sul processo storico avvenuto a partire dalla guerra d'indipendenza a oggi, che lui ha vissuto in prima persona.

³ "Cabral non è morto, rimane nei ricordi della gente" (trad. mia). Questa espressione l'ho trovata sulle pareti delle città, nella musica popolare della Guinea, e spesso l'ho incontrata nei discorsi quotidiani attorno alla politica nazionale, uno degli argomenti più amati dagli interlocutori che ho incontrato.

per mezzo di esecuzioni sommarie, che hanno costretto molti fula a migrare, come emerso dalle interviste riportate nel capitolo sesto, soprattutto nei paesi confinanti, come il Senegal, per evitare la cattura, seguendo le traiettorie di vita di coloro che hanno vissuto, come attori diretti o indiretti, il tempo della lotta di liberazione.

In conclusione, ho analizzato le continuità e le fratture, sia con le teorie di Cabral e le pratiche di guerriglia, sia con il precedente periodo coloniale, mostrando come gli apparati e i dispositivi tecnici e giuridici siano serviti come appoggio agli interessi di alcuni e hanno risposto a situazioni storiche e a differenti forme di gestione del potere. La marginalità è rappresentata dai sentimenti soggettivi di appartenenza, quindi di inclusione alla nazione, nella sua interezza. La guerra di liberazione ha rappresentato un periodo di transizione che ha fatto entrare i fula in una dimensione temporale in cui si sono sovrapposti vissuti post-coloniali, post-socialisti e post-schiavisti.

La guerra per l'indipendenza ha avuto impatti importanti sulla cultura fula, sulla sua organizzazione sociale, territoriale e lavorativa e con questo lavoro ho cercato di indagare quali fossero le correlazioni dirette tra pratiche e discorsi della liberazione e della costruzione della nazione e i processi di trasformazione etnica, presso i fula.

Capitolo 1

La Guinea-Bissau e i fula di Gabù fra l'intervento portoghese e le influenze islamiche

1.1 La Guinea-Bissau e la regione di Gabù

L'ex Guinea Portoghese, ora Guinea-Bissau, si trova al centro dell'Africa occidentale francofona, confinante con le suddivisioni senegalesi di Oussauye, Sedhiou, Kolda, Vélingara a nord. Nell'area di Zinguinchor, che corrisponde alla Bassa Casamance. Il confine con l'ex Guinea francese ad est, ora Guinea Conakry, è a oriente mentre a occidente è la costa atlantica. Questi confini, furono il risultato della Convenzione Luso-Francese, avvenuta nel 1886, dopo la Conferenza di Berlino (1885), dove fu raggiunto l'accordo che le potenze che avessero voluto mantenere i loro territori africani avrebbero dovuto dimostrare un'occupazione "effettiva", installandosi, anche verso l'interno, con amministrazioni locali (Da Mota 1954; Pélissier 1997: 23)

L'intera Guinea Portoghese, come scrisse Avelino Teixeira Da Mota nel 1954, all'apogeo del periodo coloniale, copriva un'area di 31.800 km quadrati. La superficie geografica potrebbe essere suddivisa in due parti: la terra litoranea e la zona interna, caratterizzata da pianure e da altipiani inferiori ai 300 metri nella regione di Boé a oriente e a Bafatà, a nord di Bissau. Numerose lingue di mare si addentrano nella parte continentale del territorio. Questo aspetto geografico consentì, nell'età delle tratte negriere, lo sviluppo del commercio dalle zone litoranee all'interno. Fu anche importante per le strategie belliche messe in atto durante la guerra di liberazione nazionale, fondate sulla guerriglia e sugli spostamenti veloci per terra e per acqua. Le condizioni climatiche variabili sono dovute alla posizione geografica: una zona tropicale tra il Tropico del Cancro e l'Equatore, affacciata sull'Oceano Atlantico ad ovest e un grande blocco continentale nella parte nord-orientale del paese, cui corrispondono due grandi aree climatiche, quella costiera sub-guineana e quella saheliana. Due sono le stagioni principali: una secca e una delle piogge. A Gabù, il tempo è meno piovoso e generalmente più caldo. Nel mese di aprile arriva la "chuva dos mangos" (pioggia dei manghi) conosciuta per essere la prima avvisaglia del cambiamento stagionale, dal momento che annuncia la grande stagione delle piogge. Il territorio guineense è popolato da circa una trentina di etnie che hanno diverse lingue, religioni e costumi, fra cui le più numerose sono i balanta, i fula, i pepel, i manjakos, i mandinga. I fula, secondo etnia maggioritaria da un punto di vista numerico, occupano principalmente la parte nord-orientale del Paese, mentre i balanta e i pepel abitano la capitale Bissau.

La colonizzazione portoghese della Guinea iniziò nel 1446 quando il navigatore Alvaro Fernandes gettò l'ancora a Varela, nell'estremo nord-ovest della Guinea-Bissau. Nel 1460, i portoghesi si stabilirono a Capo Verde e la Corona rivendicò diritti esclusivi sulla cosiddetta "Terra delle scoperte", che copriva l'Africa occidentale dal Senegal alla Sierra Leone. I portoghesi si dichiararono "Signori della Guinea". Inizialmente, fortificarono Cacheu, continuando però a pagare le tasse ai regni e ai popoli autoctoni fino al 1915 (Lobban e Mendy 1997: 91), quando il territorio divenne ufficialmente una colonia portoghese fino all'indipendenza, ottenuta nel 1974.

L'occupazione portoghese fu limitata inizialmente a poche fortificazioni sulle coste e a un modesto inserimento nelle zone interne del territorio (Da Mota 1954: 10), che andò progressivamente intensificandosi alla fine del XIX secolo, quando iniziarono portoghesi e luso-africani⁴ a intervenire in modo più cospicuo negli affari delle popolazioni indigene, per realizzare l'occupazione effettiva della colonia e controllare completamente la regione. A tal fine i portoghesi svolsero, dall'ultimo ventennio dell'Ottocento, un serie di guerre chiamate "di pacificazione" che durarono fino al 1915, nel continente, mentre nelle isole Bijagos si protrassero fino al 1936 (Lobban e Mendy 1997: 8).

Il periodo coloniale portoghese fu caratterizzato da profonda ingiustizia sociale, violenza nei confronti dei nativi e dall'imposizione di lavori forzati. Questa modalità d'insediamento creò una situazione di generale scontento nella popolazione guineense, sfociata in un comune desiderio di indipendenza che alimentò nel corso degli anni Cinquanta del Novecento diversi movimenti indipendentisti. Fra questi, il PAI, Partito Africano per l'Indipendenza divenne centrale nella lotta antiimperialista che scoppiò come conflitto armato nel gennaio del 1963 e durò fino al 1974, in concomitanza con la rivolta dell'MFA (Movimento das Forças Armadas), guidato dal Generale Vasco Gonçalves, che portò la democrazia in Portogallo (Lobban e Mendy 1997: 73). L'indipendenza dal Portogallo aprì un breve periodo socialista fino al 1980, quando Bernardo Vieira prese il potere e diede inizio a una svolta liberista nell'economia del Paese, dalla quale non si tornò più indietro. Il suo governo, prima sotto forma di dittatura, poi a partire dagli anni Novanta in maniera democratica, durò fino alla sua morte violenta nel 2009, con alcuni momenti di alternanza politica causati da colpi di stato effettuati da suoi detrattori. Un momento chiave per leggere la storia recente del Paese fu il colpo di stato del capo di stato maggiore Ansumane Mané che fece scoppiare la guerra civile il 7 giugno del 1998. In questa guerra i militari affrontarono le forze governative supportate dal Senegal

⁴ Per luso-africani si intende la comunità creola che si è venuta a creare con l'espansione portoghese oltremare. I figli dei portoghesi che si sono recati nelle colonie con le loro spose schiave ha formato una comunità di neri-portoghesi liberi che ha avuto traiettorie specifiche, differenziate da classe, luogo di origine, religione e affinità culturale (Havik, Newitt 2015: 4).

e dalla Guinea-Conakry. La capitale Bissau, principale teatro delle operazioni, venne distrutta nelle sue principali istituzioni, fra cui quelle adibite alla conservazione della storia orale e del patrimonio culturale come l'INEP, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, furono gravemente danneggiate assieme ai loro archivi. Gli ultimi dieci anni della vita politica guineense sono stati segnati da stata una profonda instabilità, che mina l'economia interna e la fiducia della comunità internazionale nel prestito. Ne risulta uno Stato in profonda difficoltà, segnato dalle insidie della povertà, della disuguaglianza sociale, delle malattie endemiche e dalla corruzione (Bordonaro 2009: 37).

La divisione amministrativa della Guinea-Bissau dopo l'indipendenza, ufficialmente riconosciuta nel 1974, è costituita da tre grandi province, nord, est e sud, in cui si distribuiscono nove regioni: il settore autonomo di Bissau, considerato come una regione a sé e altre otto regioni suddivise per settori. La regione di Gabú occupa la parte nord-orientale della Guinea-Bissau, confina con il Senegal al nord, la Guinea-Conakry est e comprende cinque settori: Madina de Boé, Gabú, Pirada, Pitche e Sonaco. Ogni settore è composto dalla città principale e da villaggi sparsi, alcuni più vicini e altri più lontani dai rispettivi centri urbani. È difficile stabilire confini chiari tra le città e i villaggi, chiamati localmente tabankas, poiché le forme di organizzazione sono piuttosto simili, si sviluppano secondo il principio di vicinanza familiare e, fatta eccezione per la capitale Bissau, sono caratterizzate da un paesaggio rurale con tutto ciò che ne consegue in ambito economico sul sistema di produzione, incentrato sull'agricoltura e la pastorizia.



FIGURE 1 CARTINA DELL'ATTUALE GUINEA-BISSAU⁵. LA RICERCA È STATA CONDOTTA PRINCIPALMENTE NELLA CITTÀ DI GABÙ, IN ALTO A DESTRA, NELL'IMMAGINE.

1.2 Gabù e i fula

Giungendo da Bissau si ha la netta percezione della varietà geografica della Guinea-Bissau dove distanze minori di trecento chilometri possono esprimere paesaggi e climi completamente diversi. Dal verde lussureggiante e la folta presenza di alberi si attraversa una zona di semi-savana fino a Bafatà, anche se ancora verdeggiante fino a giungere ad entrare nella regione di Gabù, in cui si percepisce chiaramente l'ambiente saheliano. Si sale di un centinaio di metri dal livello del mare, si attraversa il fiume Geba e il paesaggio è segnato dal passo degli alberi di mango e di anacardi, oltre ai poilon, alberi sacri dalle radici multiple e visibili, utilizzati spesso per rituali tradizionali. Superata Bafatà, città con una zona collinare più alta con case coloniali e la strada invasa dal mercato in cui si trova ogni genere di cose, si giunge dopo circa 53 km (200 km da Bissau) a Gabù, un minuto centro sobrio, impolverato, con poche strade di cemento limitate al centro storico coloniale, in cui è situato il

⁵ Reperita on-line dal sito <http://www.nationsonline.org/oneworld/map/guinea-bissau-administrative-map.htm> visualizzato il 24 novembre 2017.

mercato, le botteghe dei mauritaniani e le strutture amministrative da cui partono innumerevoli stradine di terra che conducono alle abitazioni della gente. Questo spazio, che per almeno dal XVI all'inizio del XIX secolo ha costituito un entroterra dei commerci costieri atlantici e un crocevia verso le zone interne del Senegal e dell'attuale Guinea-Conakry, ora è abitato da una maggioranza di fula e mandinga. Entrambe le società sono organizzate gerarchicamente e di religione islamica.



FIGURE 2 MAPPA ETNOGRAFICA DELLA GUINEA-BISSAU.

Come le altre sette province guineensi, esclusa la capitale Bissau, Gabù si configura come una regione marginale, difficilmente raggiungibile, poco servita e carente di infrastrutture di base, sebbene la sua storia e il suo posizionamento geografico siano carichi di eventi, di incontri fra popolazioni provenienti da diverse aree dell'Africa Occidentale e il suo essere un importante centro di scambi economici: oggi è un centro dei movimenti migratori provenienti dalla Guinea-Conakry e diretti al Senegal e successivamente all'Europa (Bellagamba e Toro 2017: 5).

Fra il XVI e il XVII secolo, i portoghesi si avventurarono sempre di più anche all'interno, implementando il commercio di schiavi, e incontrarono i regni islamici che si stavano rafforzando sotto l'influenza del Futa Jallon, a nord-est. All'epoca, un cavallo valeva tra gli otto e i quindici schiavi (Barry 1998: 76). In questi secoli la schiavitù fu il fulcro attorno al quale si fondò l'economia sia degli europei sia dei regnanti musulmani e divenne la principale ragione dei conflitti interregionali. La specificità della zona di Gabù venne a formarsi a partire da questi incontri.

I portoghesi nei primi secoli si insediarono principalmente nell'arcipelago di Capo Verde, dove iniziarono a praticare l'agricoltura di piantagione con la conseguente necessità di manodopera servile. Sulle isole abitate da pochissimi bianchi, alcuni schiavi liberati e moltissimi schiavi produsse un *métissage* da cui ebbero origine i chiamati *lançados* o *tangomaos*, afro-portoghesi che in modo indipendente andarono alla scoperta del continente guineense alla ricerca di fortuna e cavalcarono il commercio ufficiale degli schiavi tenuto dai portoghesi sulla costa, imponendosi come intermediari fra questi e le popolazioni autoctone (Barry 1988: 77; Rodney 1970: 75). Fra i *lançados* e gli africani si stabilirono inizialmente relazioni fra ospiti basate su contratti o alleanze, nelle quali i primi dovevano rispettare le leggi dei secondi ma, alla fine del Cinquecento, questa cordialità iniziò a deteriorarsi con l'intensificarsi del commercio atlantico (Rodney 1970: 88). Fra Cinquecento e Seicento, i popoli costieri rimasero sotto il dominio del regno mandinga di Kaabu, i cui sovrani divennero famosi come i più grandi cacciatori di schiavi della Senegambia, mentre la dominazione portoghese iniziò a risentire dell'arrivo di olandesi, inglesi, e francesi che cominciarono a contendersi le zone d'influenza della regione (Barry 1988: 83).

Kaabu era una sorta di confederazione che comprendeva una trentina di province, tra cui Sama, Jimara, Pachana, Mana, Sankolla, Propana. Il potere reale ruotava attorno alle tre province principali Sama, Jimara e Propana, comandate da due grandi famiglie reali mandinga, i Mané e i Sané. Il *mansa* (re), eletto per governare la confederazione, doveva lasciare il suo luogo di origine e stabilirsi nella capitale Camsala, situata nella provincia di Propana (Barry 1988: 51).

Fu in questo contesto storico-geografico che un primo massiccio gruppo di fula giunse nel territorio guineense incontrando diversi gruppi. Fra questi gruppi, incontrarono dapprima i mandinga, che, arrivati nel corso del XVI secolo, avevano occupato l'area della Guinea Portoghese creando il grande regno di Kaabu, per molti secoli, il centro degli scambi interregionali della Senegambia (Barry 1988). Quando arrivarono i portoghesi, il più importante centro di questo regno era Farim Cabo o Kaabu, che copriva i territori dal Gambia al fiume Corubal e la fortezza del *mansa* (re in mandinga) si trovava a Camsala, a circa venti chilometri dall'attuale Pirada, al confine con il Senegal.

Alcuni fula giunsero e si insediarono nella regione di Kaabu nel 1490 mentre tornavano al nord dal Futa Jallon, in Senegal, dove fondarono il Futa Toro (Barry 1988: 49) e per il XV secolo la regione fu abitata da fula nomadici che transumavano dal fiume Senegal al Futa Jallon, soffermandosi sovente nei territori mandinga (Barry 1988: 54). In questo periodo la schiavitù divenne un motivo centrale nella storia dei fula nel più ampio contesto regionale. Barry sostenne che fra il XV e il XVI secolo, in Senegambia, ci fu una forma di economia domestica di sussistenza. Secondo la definizione fornita da Claude Meillasoux questo tipo di economia sarebbe caratterizzata dall'uso dell'energia umana,

infatti “la conoscenza delle tecniche agricole e artigianali permettono la pratica di un’agricoltura abbastanza elevata per soddisfare i bisogni alimentari per la riproduzione dei suoi membri e per la ripetizione dei cicli agricoli attraverso l’uso dell’energia umana come risorsa energetica dominante nel lavoro agricolo e artigianale” (Meillasoux 1975: 59). Nel quadro di tale economia domestica, fu legittimata la divisione fra liberi e schiavi nella maggioranza delle società senegambiane dove la schiavitù divenne un’istituzione forte sebbene non la principale perché accompagnata al modo di produzione di sussistenza e all’economia tributaria basata sugli scambi a breve lunga distanza. Questa forma economica, basata sugli scambi, garantì ai territori della Senegambia, una elevata complementarità di prodotti provenienti da aree geografiche e climatiche diverse come le foreste del sud, il sahel, la savana e la mangrovia (Barry 1988: 65).

1.3 I fula in Guinea-Bissau

Fula è il termine guineense, utilizzato oltre che dai lusofoni anche dagli anglofoni per indicare i membri di una popolazione nomade e pastorale molto numerosa, che ha viaggiato e si è progressivamente stanziata in tutta l’Africa Occidentale e Centrale. Gli appartenenti a questo gruppo si definiscono fulbe (in lingua pular, il plurale di *pullo*), oppure halpular (colui che parla pular, la lingua dei fulbe, altrimenti detta fulfuldé). In realtà i nomi cambiano a seconda della posizione geografica in cui i Fula sono stati studiati. Paul Riesman, nella sua etnografia sulla libertà presso i fulani dell’Alto Volta, attuale Burkina Faso, riassume le provenienze e gli usi delle diverse nomenclature: il termine fulani sarebbe di origine hausa ed è principalmente usato dagli scrittori anglofoni; la parola peul sarebbe invece di origine wolof ed è utilizzata dai francofoni; il termine fula infine, deriverebbe dal mandinga ed è usato, oltre che in Guinea-Bissau, anche in alcune zone del Gambia, della Guinea-Conakry, della Sierra Leone e del Senegal.

Secondo António de Almeida (in Moreira 1971: 130), la denominazione fula o fulo, fu usata dai portoghesi fin dal XV secolo, sulla base di una provenienza mandinga del termine, oppure una derivazione dal termine fulfuldé o pular Pullo per una sostituzione della "p" con la "f", un fenomeno linguistico frequente in alcune lingue africane. Peul, invece, per il francese, Fulani o Fellany per l'inglese (Moreira 1971: 130).

Le persone che si identificano come Pullo sono di "pelle colorata rossa, caratteristiche aquiline, hanno corpi sottili, articolazioni fini, con peli ricci arrotondati e si dedicano all'allevamento in particolare di bovini" (Moreira 1971: 130). In Guinea-Bissau le diverse denominazioni hanno carattere regionale: a) Boenkas (persone provenienti dalla regione del Boé, mandinga o fula-forro) o boedjo, pl. poelle (designazione fula) o fula de palha (designazione creola-portoghese); b) Fula-forro, pullo-dim-mo,

pl. fulbe-rimbe; pullo-Gabú, pl. fulbe-ngábu (oggi fula di Gabú); c) futa-fula, pullo-futa, pl. fulbe-futa (fula provenienti dal futa); d) Torrancas (fula provenienti dal Futa Toro) o toranka, da Torodo, che significa anche “chi legge il Corano”, pl. Torobe; e) fula-pretos, fula balebe, sing. Pullo-balédjio; Djiádo, pl. Djiábe (schiavi di fula-forro), Matxudo-Futa, pl. Matxubê-futa, o Hàbbe-futa (schiavi di futa-fula) (Moreira 1971: 131).

Queste distinzioni mescolano caratteristiche razziali ad origini sociali, e restano importanti nei segmenti nobili della popolazione fula della regione di Gabù. I segmenti aristocratici si identificano con la categoria b della lista sopra elencata, i fula di Gabú, appartenenti alle due grandi famiglie di fula *rimbe*: i Balde e gli Embalo.

La storia dei fula in Guinea-Bissau iniziò prima dell’arrivo dei portoghesi. I primi arrivi di sparuti gruppi di fula pastori nomadi risalgono al XII e XIII secolo, nelle regioni a est più remote del territorio (Lobban e Mendy 1997: 171). Sulla loro origine e su come abbiano raggiunto la regione, esiste una discreta letteratura proveniente dai diari degli esploratori e viaggiatori europei e africani, oltre che da testi storici, giuridici e antropologici come quello sul diritto fula di Eduino Brito (1967) di amministratori coloniali come Jorge Vellez Carço che pubblicò la storia di Monjur nel 1948, Louis Tauxier, amministratore di alcuni territori dell’Africa Occidentale Francese, con l’opera *Moers et Histoire des Peuls* del 1937 (in Moreira 1964: 304), di geografi come Richard Mollard e linguisti come Heinrich Bawmann e Diedrich Hermann Westermann che nel 1948 pubblicarono *Les Peuples et les Civilisations de l’Afrique*, di africanisti come Charles Monteil che scrisse le *Réflexions sur le problème des peuls* (1959).

L’etnografo guineense José Mendes Moreira affermò che il primo a scrivere sui fula della regione fu il capitano capoverdiano André Álvarez De Almada, un capitano, commerciante, viaggiatore e scrittore, vissuto nel XVI secolo, *mestiço* di Capo Verde. Nella sua breve dissertazione sui fiumi della Guinea del 1594 (Moreira 1971: 113 -148), in cui ha fornito una descrizione vivida delle persone e di “questi fulo che sono uomini robusti e gentili, dal colore mulatto, e con capelli non così duri, hanno lunghe barbe. Sono orgogliosi di sé; sono sorpresi di vedere i bianchi anche se loro stessi non sono neri” (De Almada 1946). De Almada ha tracciato già una distinzione tra i fula *vermelhos* (rossi), che ha chiamato *galalhos* e i cosiddetti fula *pretos* (neri). Moreira ha ritrovato tale distinzione in tutti gli autori che hanno studiato questo popolo (Moreira 1972: 117). In questa distinzione prettamente somatica si celano le distinzioni tra liberi e schiavi o discendenti di schiavi.

Nella sua trattazione, Moreira ha stilato una lista di teorie attorno alle origini dei fula citando, fra le altre la teoria di Gaspard Théodore Mollien (1822), un diplomatico ed esploratore francese a cui fu attribuita l’esplorazione delle fonti dei fiumi Senegal, Gambia e Niger, che si interessò a questo

gruppo etnico, essendosi trovato in contatto con le diverse popolazioni fula sparse per il territorio della grande Senegambia. Mollien ha situato le origini dei fula in Nubia o in Etiopia, nei luoghi coi popoli della razza rossa, per via delle loro somiglianze fisiche e relative ai loro costumi e abitudini (Moreira 1971: 120). Anche il geografo dell'Ottocento Heinrich Barth (1859) ha assimilato i fula ai pirri-etiopei, trovando fondamento per la sua teoria nelle narrazioni di Plinio e Tolomeo⁶. Louis Tauxier ha considerato i fula come discendenti dei leuco-etiopei, della famiglia linguistica cushitica, ritenendo fossero passati dall'Indo attraverso la Siria, e che avessero poi fondato tre regni da ovest all'oceano (Tauxier in Moreira 1971:120). Teorie simili hanno ricondotto i fula a origini nubiane-etiopeiche e sono state sostenute principalmente dalle somiglianze linguistiche con le lingue camitiche-cushitiche. Lo studioso più eminente che ha difeso questa posizione fu il linguista Diedrich Westermann (Moreira 1971: 120).

Secondo il geografo africanista Jacques Richard-Molard, le origini dei fula sono molto differenziate a causa delle loro molteplici variabili interne. Facendo riferimento a tali variabili, Richard-Molard ha raggruppato tre tipologie di fula: i nomadi, conosciuti come fula burúre, a ovest, e come mbororo o bororodji, a est; i semi-sedentari abitanti delle Fulacundas⁷ dell'alta Casamance, della Guinea francese e di quella portoghese e anche i cosiddetti fula guidda ("casa" in hausa); e quelli sedentari, che sono stati i primi ad essere convertiti all'Islam e i fondatori delle famiglie aristocratiche e dei grandi regni fula in Africa Occidentale (Moreira 1971: 126).

Queste distinzioni tra fula sedentari e nomadi è stata utilizzata da molti studiosi del mondo fula in Africa occidentale. Ad esempio, Marguerite Dupire, che studiò i peul del Mali, ha diviso i fulbe in sedentari, chiamati fulbe, fulbe farfaru e anche ndowi'en, e nomadi, chiamati bororo (Dupire 1962: 38). In accordo con questa divisione vi è anche la descrizione di Derrick J. Stenning, studioso dei fulbe del nord della Nigeria, che ha suddiviso ulteriormente i fulbe in quattro gruppi, in cui i criteri di identificazione passavano anche dallo status: al primo posto, una dinastia sedentaria dominante, seguita da gruppi di fulani sedentari e semi-sedentari, per finire con i più marginalizzati quelli pastorali, chiamati bororo (Stenning 1957: 57). Questi ultimi, i fula pastorali, a Gabú sono stati chiamati dai miei interlocutori *fularim*, indicati come quelli più legati all'allevamento, non per forza nomadi però e da non confondersi con i fula *rimbe* o puri e liberi.

Per gli studiosi si è rivelato molto difficile riunire tratti che caratterizzassero tutti quanti i fula con precisione in un'unica espressione o definizione, a causa delle molte forme che la loro cultura e le

⁶ H. Barth, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855*, 5 voll., 1857-59.

⁷ Il termine significa: gli insediamenti dei fula.

loro strutture sociali hanno assunto in tempi e luoghi diversi, oltre alla grande differenziazione linguistica, che si è manifestata a seconda delle regioni da essi occupate.

André Leroi-Gourhan e Jean Poirier (1953) hanno suggerito alcune principali localizzazioni fula: 1. Fula del Senegal sedentari e nomadi nel Futa Toro; 2. Fula del Sahel da Kayes a Màciná fino a Timbouctou; 3. Fula di Màciná, principalmente sedentari; 4. Fula della parte interna dell'anello, nomadi tra Mopti e Gao; 5. Fula del Niger; 6. Fula di Adamauá; 7. Fula del Sudan e dell'alto Volta che convivono nelle loro popolazioni nomadi con popolazioni di mandinga e voltaiche; 8. Fula della Guinea, del Futa-Jallon e Fuladugú (Moreira 1971: 128-129). L'ultima localizzazione elencata è quella che interessa di più in questa tesi, situata a Gabú, nel cuore dell'antico regno mandinga di Kaabu e luogo d'inizio del dominio fula della regione.

È possibile osservare anche la distinzione sociale fra fula *forros* e fula *pretos* attraverso coordinate spaziali. Nella mappa raffigurata nella pagina seguente, si può notare come le diverse etnie furono rappresentate in relazione a determinati territori dell'ancora Guinea Portoghese a seconda della loro densità nelle varie aree. I fula si distinguevano in fula *pretos* (neri e schiavi), fula *forros* (nati liberi) e futa-fula, provenienti originariamente dal vicino Futa Jallon. Da questa rappresentazione cartografica si nota la localizzazione dei fula determinata dall'appartenenza a uno dei due status: i *forros* sono collocati a Forroia più verso sud-est, tra Fulacunda, il nord di Catio e a Forroia, vicino al confine orientale con la Guinea-Conakry e i *pretos* sono alle periferie di Gabú, a Gabù e Bafatà (Moreira 1970: 140-141).

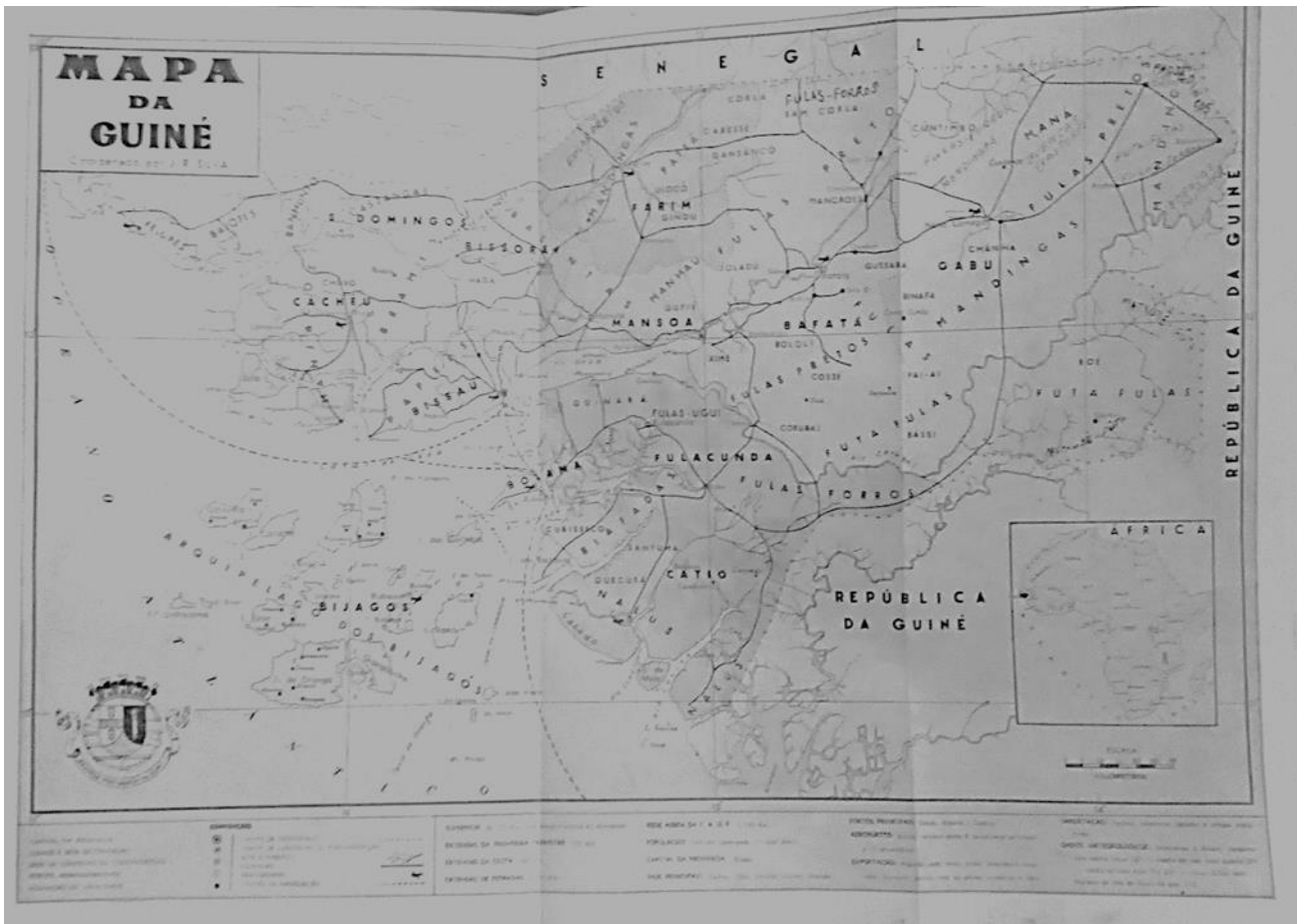


FIGURE 3 MAPPA DELLA GUINEA PORTOGHESE RIPORTATA NEL *BOLLETTINO CULTURALE DELLA GUINEA PORTOGHESE* N. 101, 1970, p.149. QUI SI TROVANO SEGNATE ALCUNE DENOMINAZIONI ETNICHE PRESENTI SUL TERRITORIO, INCLUSA LA DISTINZIONE FRA FULA PRETOS (SCHIAVI O DISCENDENTI DI SCHIAVI) E FULA-FORROS (NATI LIBERI).

Secondo Moreira con la denominazione di fula *pretos* o negri fulanizzati si indicavano gli ex-schiavi dei fula *forros*: “neri che nei secoli furono integrati attraverso la schiavitù o servitù nella società fula, denunciando qui e là, incroci coi *forros* ma che hanno conservato il predominio di caratteri negroidi, nonostante mostrassero miglioramenti somatici in relazione al negro-africano [e] che usano nomi di clan fula [puri]: Ba o Balde, Djao, Candé, Bari, Seidi, Embalo ecc.” (Moreira 1970:141). Alcune caratteristiche vennero utilizzate da Moreira per distinguere i fula propriamente detti dai negri fulanizzati o fula *pretos*: a. il colore della pelle presenta diverse sfumature dal rosso ramato, bronzopatinato, marrone scuro e nero, a seconda dai diversi gradi di incrocio: b. le fattezze aquiline, il cranio allungato e le labbra meno spesse nei primi diversamente dai neri: c. la natura dei capelli, che negli elementi più puri non sono lanosi, presentando diverse gradazioni tra lisci e ricci a crespi setosi e morbidi a quelli davvero lanosi nei neri. Oltre a fattori somatici vengono inclusi anche la dimensione linguistica, che contrappone le origini camitiche dei puri a quelle senegal-guineensi quindi negro-africane dei secondi, lo stile di vita che mette in relazione alla purezza il nomadismo e la pastorizia

come modo di produzione e l'organizzazione familiare e sociale compartimentata in classi (Moreira 1970: 142).

1.4 Le fasi della penetrazione fula

Il *régulo* Saico Embalo, discendente della famiglia aristocratica fula degli Embalo, che ho incontrato molte volte dal momento che rappresentava la principale autorità tradizionale della zona, mi ha parlato della sua visione della storia di Gabú e dei fula. Prima dell'arrivo degli europei, mi ha detto, “esistevano già regni e Stati in Guinea”⁸. In questo senso, la sua autorità discendeva da legami ben più forti e più antichi rispetto alla colonizzazione portoghese. D'altro canto, la storia che ci viene tramandata da una letteratura del tutto europea, fa coincidere il periodo dell'arrivo dei portoghesi con quello dei fula sul territorio guineense. Secondo Walter Rodney l'entrata dei fula avvenne in modo massiccio nel Quindicesimo secolo e fu associata al nome del condottiero Coli Tenguela, identificato con Coli Temala citato nelle *Décadas* di João de Barros. De Barros ricondusse la datazione di questo evento al 1534, ma Teixeira da Mota stabilì che il loro arrivo fosse accaduto già sotto il regno di João II, fra il 1481 e il 1495 (Rodney 1970: 12). Poco dopo che l'esploratore e commerciante portoghese Nuno Tristão risalì il Rio Grande, nel 1446, diventando così il primo europeo a mettere piede sul territorio della Guinea.

Le regioni più importanti dell'insediamento dei fula furono il Gambia, il Futa Jallon, dove questo gruppo ottenne il potere politico nel corso del Settecento e in Guinea, tra i fiumi Geba e Corubal, dove riuscirono alla fine dell'Ottocento a diventare dominanti (Rodney 1970: 228). I fula erano organizzati in villaggi, si dedicavano perlopiù all'allevamento e sarebbero stati monogami a differenza delle altre popolazioni vicine (Rodney 1970: 229). Poi con l'islamizzazione avvenuta nel corso del XVIII e XIX secolo acquisirono l'usanza della poligamia.

Al loro arrivo, i fula incontrarono una molteplicità di gruppi etnici che abitavano le terre della Guinea⁹. Gli studiosi di questo gruppo in Guinea raggiunsero un generale consenso sul fatto che i fula sarebbero arrivati attraverso varie invasioni in momenti diversi. In forma schematica, si potrebbe dividere il popolamento fula in due momenti: una prima fase in cui piccoli gruppi giunsero nella regione rimanendo sotto il dominio dei gruppi che trovarono sulla loro strada e un secondo momento,

⁸ Conversazione informale con il *régulo* Saico Embalo a luglio 2015.

⁹ Secondo V. Fernandes e Àlvares de Almada (in Da Mota 1954: 151-152), i *biafadas* o *beafares* sono stati per la maggior parte sottoposti al regno *mandinga* di Kaabu ma che una parte di loro fosse anche dispersa nel litorale. Questi erano conosciuti anche come *Djola*, al pari delle persone che vivevano a nord di Cacheu (*felupes* e *baiotes*) e degli *iolas*, ai confini della Guinea francese. I *nalu*, sono venuti dal Mali, passando per Kaabu dove hanno fondato *Bigine* e poi si sono stabiliti a Tombali. Sono stati storicamente perseguitati dai *biafadas*, dai *sossos* e dai fula. I *tiapès* e i *cocolis*, sono stati assimilati dai *futa-fula*, per lo più come schiavi (*Fulbe-jiyaabe* o *cativos*).

dalla seconda metà dell'Ottocento in avanti, in cui la loro presenza divenne dominante sugli altri gruppi, soprattutto dopo il 1867, quando rovesciarono il regno mandinga di Kaabu. In questa seconda macro-fase, il loro popolamento della regione e le loro forme di organizzazione sociali si consolidarono sotto la doppia influenza dei portoghesi che si addentravano nel continente dalle coste e dell'Islam che si propagava dal Senegal e dal Futa Jallon, nella vicina Guinea Francese, il più importante centro di studi islamici nella Senegambia ottocentesca, e temibile e aggressivo vicino della confederazione di Kaabu.

Nel corso del XV secolo, già molti fula entrarono a Kaabu, aggiungendosi ad altri fula nomadi già presenti e in fase di sedentarizzazione, rendendo tributi ai mandinga. Ci fu una crescita progressiva della popolazione fula tra il XVII e il XVIII secolo, dal Gambia alla Guinea Francese. Il territorio di Kaabu venne diviso in *Fulacundas*, zone abitate da fula pastori; *Tienecundas* da mandinga animisti e *Morocundas* occupate da mandinga islamizzati (Da Mota 1954: 158; Rodney 1970: 228).

L'antica regione di Kaabu, inizialmente centro del regno mandinga, fu ridefinita dai portoghesi Gabú (Lobban e Mendy 1997: 179; Bellagamba 2015: 48) e fu il luogo in cui confluirono i fula provenienti dalla Casamance, dal Futa Jallon e dall'interno del territorio guineense, creando una specificità regionale sotto il dominio, prima dei mandinga e successivamente dei fula.

In questa fase di penetrazione durata secoli si instaurarono e si consolidarono le relazioni tra i fula di Kaabu e i fula del Futa Jallon e ci fu la diffusione dell'Islam. Dal XII secolo, dialonké e fula per sei secoli lasciarono progressivamente il Mali, a causa dei conflitti con i vicini di Songhay e si spostarono verso le zone montuose del Futa Jallon, una buona posizione per gli allevamenti (Lobban e Mendy 1997: 171), spingendo, in questo modo, sempre più gli autoctoni verso le regioni costiere. I dialonké erano agricoltori e avevano insediamenti di villaggio basati sull'agricoltura, mentre i fula si spostarono nel Futa Jallon in cerca di pascoli, fondando la loro economia sull'allevamento. Per queste ragioni di tipo economico, i due gruppi ebbero inizialmente una convivenza pacifica, scambiandosi reciprocamente i beni primari che producevano¹⁰, fra loro complementari.

Nel XV secolo, ci sarebbe stata una prima massiccia invasione fula, a seguito di una rivolta dei fula a Hodh (Sudan) contro il potere dell'impero di Songhay. Questi si sarebbero successivamente diretti a ovest e verso nord-ovest nel Futa Jallon, per poi giungere al Senegal del nord, nella regione del Futa Toro, dove avrebbero fondato un potente Stato. Dal Futa Toro, tra il XV e il XVI secolo, si sarebbero spostati a sud, sempre guidati da Coli Tenguela, passando per la Gambia vincendo molti mandinga,

¹⁰ Tuttavia, nel corso del XVIII secolo, le conversioni fula all'Islam si intensificarono notevolmente e la differenza e le tensioni tra i due gruppi crebbero: ad esempio i djalonkes vietarono ai fula musulmani di pregare in pubblico, mentre la controparte continuò a farlo e a insegnare i precetti islamici pubblicamente (Lobban e Mendy 1997: 172).

finché non sarebbero stati sconfitti dai *biafadas*, nella regione di Kaabu. Nello stesso periodo avvenne il popolamento *fula* del Futa Jallon dove la loro presenza non fu inizialmente dominante anche se già dal XVI secolo erano diventati partner commerciali dei popoli costieri (Rodney 1970: 233).

Già nel XV secolo l'Islam era presente da secoli in Senegambia, grazie alla doppia influenza subita dal Sahara e del Sudan: dal Sahara le famiglie di *marabut* berbere islamizzarono la Senegambia settentrionale, mentre dal Sudan i *Jaxanke* sotto la guida di Al Hadj Salimu Suware, furono i propagatori dell'Islam nella Senegambia meridionale e nel Futa Jallon (Barry 1988: 68). Ciononostante, in questo periodo, l'Islam non costituiva ancora in nessun modo l'ideologia del potere politico nella regione, in cui coabitavano società con sistemi politici e religioni differenti accomunate da un modo di produzione basato sulla sussistenza e su scambi di prodotti provenienti dalle diverse aree geografiche e climatiche.

I *fula* musulmani pare fossero giunti prima del 1694, mantenendosi pacifici fino alla *jihad* del 1726, quando il primo leader Alfa Ibrahim enfatizzò, nel Futa Jallon, l'importanza della conversione e dell'educazione ai principi musulmani, costruendo piccole moschee nei villaggi e una grande per ognuna delle nove province (Rodney 1970: 233).

In questo periodo, molti *fula* furono islamizzati da *fula-mandinga*, *fula-jolof*, *marabout* e *karamokos*, che insegnavano il corano, l'importanza dell'Islam e della guerra santa. A partire dalla metà del Settecento, ci fu una prima grande trasformazione nello stile di vita dei *fula* da un'economia pastorale nomade a una basata sullo stile di vita sedentario e sulla schiavitù (Da Mota 1954: 158). A questa rivoluzione seguì la sostituzione degli *almamy* al posto dei capi tradizionali e, attraverso numerose guerre tra il XVIII e il XIX secolo, si formò un potente Stato *fula*, in particolare nel Futa Jallon la cui estensione crebbe fino al periodo dell'occupazione europea, nel corso dell'Ottocento, a discapito dell'impero *mandinga* di Kaabu, fino a quel momento fulcro dei contatti commerciali e di scambio della Senegambia (Barry 1988: 51).

1.5 Influenze islamiche ed europee nella storia dei *fula* guineensi

Studi specifici sulle *jihad* senegambiane hanno mostrato la loro sequenza, prima nel Bundu nel 1690 (Barry 1988: 142), nel Senegal nordorientale, nel Futa Jallon 1726 e nel Futa Toro fra il 1769 e il 1776. Infatti “sebbene non ci sia evidenza di una linea di trasmissione dalle prime *jihad* nel nord, si può affermare che i *fulbe* del Futa Jallon fossero a conoscenza degli eventi nel Bundu e nel Futa Toro [perché] il commercio regolare che portava Kola al nord passava da Bundu verso il nord del Senegal” (Curtin 1971: 21). Da queste rivoluzioni islamiche nacquero formazioni politiche teocratiche, che ebbero influenza tanto sulle istituzioni politiche ed economiche della Senegambia quanto sulla

coscienza politica fula. Lo storico David Robison data all'Ottocento il consolidarsi di un nazionalismo fula trasversale alle diverse regioni dell'Africa Occidentale da loro abitate (Robinson 1985).

Gli studiosi hanno mostrato come queste jihad fossero profondamente connesse con gli interessi commerciali dell'epoca, soprattutto basati sul commercio di schiavi. Nel 1690, venne fondata la prima teocrazia musulmana della Senegambia dal leader Malik Sy, nel Bundu (Barry 1988: 142). A questo primo successo islamico seguì quello del Futa Jallon divenuto il rifugio di susu, dialonkè e fulbe. Il Futa Jallon a partire dal 1926 cercò di assicurarsi che nessun musulmano facesse parte della popolazione deportata in schiavitù (Mouser 2010: 19-104). Anche nel Futa Toro, alla jihad seguì una diffusione dell'Islam attraverso numerose costruzioni di moschee e i torobe ottennero un accordo coi francesi affinché i musulmani non fossero resi schiavi (Mouser 2010: 19-104). Ciononostante, l'Islam crebbe proprio all'interno della cornice del commercio di schiavi che divenne l'elemento discriminante fra fedeli e infedeli. Chi si fosse convertito alla fede islamica avrebbe avuto garantita la propria libertà, diversamente tutti gli infedeli sarebbero stati venduti come schiavi sulle coste.

Nel 1725, anche grazie al successo avvenuto prima nel Bundu, le élite religiose che desideravano imporre una teocrazia musulmana fecero scoppiare una jihad dal Futa Jallon contro i non credenti, portando alla creazione di uno stato teocratico con due importanti centri: Timbo e Labé, fondati nel 1760. Tutti coloro che avessero respinto la conversione sarebbero stati ridotti in schiavitù (Barry 1988: 128).

Dal 1830 al 1840, l'Islam si estese attraverso heshira e jihad per la causa di Allah (Lovejoy 2016). Le influenze islamiche portarono molte trasformazioni nella società senegambiana, in particolare in campo giuridico che fu ridefinito in materia di matrimonio, eredità, tassazione e anche in fatto di pratiche religiose specifiche come la circoncisione nei maschi e i cambiamenti nella tradizione rispetto alla sepoltura. L'Islam entrò con forza nei domini della nascita e della morte, e ridefinì il criterio di distinzione fra liberi e schiavi, che divenne relativo all'adesione o meno all'Islam.

La massa servile che venne a svilupparsi nel Futa Jallon e nei fiumi del sud diede origine a numerose rivolte di schiavi. La divulgazione dell'Islam fu una scusa per muovere guerra e conquistare schiavi da vendere agli europei. Per quanto riguardò il Futa Jallon “gli ufficiali di governo erano direttamente coinvolti nel commercio sulla costa ed erano nella posizione di proteggere i musulmani nati liberi” (Lovejoy 2016: 145). E “negli stati islamici la schiavitù era un metodo per convertire i pagani all'Islam” (Webster e Boahen 1973: 74). Le implicazioni sulle nozioni di libertà e schiavitù provenienti dal mondo musulmano, in espansione fino 1860, incontrarono le nozioni locali dei popoli colonizzati.

Nel tardo XVII secolo i fula occuparono fra i primi posti fra coloro che portavano le carovane e commerciavano in schiavi con gli europei (Rodney 1970: 227). Infatti, nel corso delle guerre sante avvenute a cavallo tra Settecento e Ottocento, i fula partiti da Timbo (la capitale dell'impero e una delle due province principali del Futa Jallon, insieme a Labé), sconfitti e spinti verso le coste i sossos e i djalongués, vinsero molte battaglie, guadagnando così numerosi schiavi che formarono un'enorme massa di persone, i cui membri furono chiamati *fula-pretos* (fula neri). Questi erano costituiti da un miscuglio di origini diverse con una predominanza di sangue mandinga (Moreira 1970: 142).

L'emergere del Futa Jallon ebbe influenze sulla regione di Kaabu, nelle loro relazioni con i mandinga e nello sviluppo delle specifiche distinzioni sociali interne fra liberi e schiavi. I vassalli fula dei mandinga a Kaabu si ribellarono per la progressiva crescita della tassazione e dell'umiliazione perpetrata dai loro padroni. Chiesero così aiuto a Labé, nel Futa Jallon, e da quel momento numerose guerre furono condotte, per gran parte dell'Ottocento, contro i mandinga fino alla loro sconfitta definitiva a Camsala nel 1867, che sottomise il regno di Kaabu ai fula di Gabú, sotto l'influenza della diwal (provincia) di Labé del vicino Futa Jallon. Al tempo stesso, i biafada furono sconfitti insieme ai mandinga più a sud, sempre nella parte orientale del Paese, sotto il fiume Geba nel territorio del Djiola-du, che da quel momento venne chiamato Forroia o "terra della libertà" (Da Mota 1954: 160). Dopo la nascita di Forroia, ci furono molte guerre interne tra i fula-*forros* o *rimbe* (nati liberi) e i fula-*pretos* o *cativos* o *jiyaabe* (schiavi). I biafada e i mandinga, quando sconfitti, furono resi schiavi. Da Mota scrisse che nel 1950 la maggior parte dei fula *pretos* viveva tra Bafatà e Gabú¹¹.

L'occupazione europea, nel corso dell'Ottocento, s'inserì in questo processo, stringendo accordi con le élite africane islamizzate. I capi mandinga e fula strinsero alleanze con gli europei contro la popolazione animista. Un fatto storico che ancora oggi viene riprodotto nelle conversazioni locali: secondo Adulai Jau, "il bianco ha trovato subito affinità coi fula per il fatto di condividere una religione monoteista, oltre che per una certa somiglianza nei comportamenti"¹². La filosofia della colonizzazione portoghese si basò principalmente sull'integrazione e innanzitutto religiosa, "quando non il sangue, almeno la religione comune e potremo fare di loro dei buoni portoghesi" (Sarmiento Rodrigues 1948: 229) e le religioni contro cui si trovarono a combattere in questa crociata furono quelle feticiste e islamiche, dove le prime sembrarono inizialmente, ai loro occhi, le più insidiose. A tal proposito Manuel Maria Sarmiento Rodrigues, governatore della Guinea portoghese tra il 1945 e

¹¹ Se si guarda la mappa a pag. si nota come questa localizzazione dei fula *pretos* fosse ancora presente nella rappresentazione della Guinea Portoghese nel 1970, nel pieno della lotta di liberazione guineense (1963-1974).

¹² Conversazione privata con Adulai Jau, dicembre 2016.

il 1949, affermò dello strano paradosso costituito dalla storia delle relazioni tra portoghesi e fula per cui

“i nostri fedeli collaboratori di tutti i tempi, i maomettani della Guinea, i fula, che non ci furono mai ostili, che sono stati a nostro fianco sempre durante le guerre di pacificazione [...] sono quelli che oggi ci danno più materia di preoccupazione. Dall’altro lato, quelli che si sono sempre opposti a noi combattendo, resistendo alla nostra influenza – i “barbari” – bijagos, manjaco, felupe, balanta e gli irritanti pepel, che fino al 1915 ci hanno lanciato frecce, questa massa primitiva e feticista, sono coloro su cui ora deponiamo tutte le nostre speranze nell’apprendimento di una mentalità portoghese capace di modellare il futuro della Guinea portoghese” (Sarmiento Rodrigues 1948: 231).

Da Mota in modo simile a Sarmiento Rodrigues, nel 1954, non riteneva più che il pericolo religioso fosse costituito dagli animisti, infatti “l’animista è condannato a sparire e dovrà cedere il campo al cristianesimo o all’Islam” (Da Mota 1954: 118). Come espresso da Jau, queste testimonianze porterebbero a pensare che i portoghesi abbiano visto inizialmente meglio i seguaci dell’Islam piuttosto che gli animisti e che nel corso del Novecento si siano ricreduti, riconoscendo nella religione islamica una minaccia più consistente.

L’incontro tra il dominio islamico Futa-Jallon e gli europei mostrò l’inefficacia di questi ultimi nel controllare l’area, soprattutto da un punto di vista religioso, visto che la regione rimase sotto la sfera di influenza islamica fino a oggi. Le influenze dell’islamizzazione promossa dal vicino imamato del Futa Jallon ebbero forti implicazioni nella costituzione del dominio fula, che si consolidò, insieme all’insediamento coloniale portoghese, tra la fine dell’Ottocento e il primo ventennio del Novecento.

1.6 Le influenze del Futa Jallon sulla formazione di Gabù

L’imamato ottocentesco del Futa Jallon era una confederazione formata di nove province. Ogni provincia o diwal aveva un governatore chiamato Alfa. Quello di Timbo era l’Almamy del Futa Jallon e il capo della confederazione. L’Almamy era responsabile delle questioni militari e le sue ulteriori funzioni consistevano nel coordinare le guerre contro gli infedeli o di conquista, mediare tra le province e nominare i capi di ogni provincia. I suoi poteri erano limitati da un consiglio di anziani, *kekung*, considerati esperti in materia religiosa.

L’economia del Futa Jallon era basata principalmente sul commercio sulle coste scambiando con gli europei schiavi, oro, avorio, cera d’api, con pistole e polvere da sparo (Bowman 1997: 67). Tuttavia, la necessità di terre per l’allevamento determinò la sua politica espansionista. L’espansione del Futa Jallon verso ovest, Kaabu e Forroia, fu in parte causata dal sovrappopolamento degli altopiani che li costrinse a cercare pascoli altrove e coincise con un periodo di instabilità politica nel regno di Kaabu

(Barry 1988: 240), indebolito dalle rivolte delle province periferiche. Nel 1840, il leader religioso islamico che avrebbe voluto diffondere l'Islam dal Futa Jallon in tutta la Senegambia, El Hajj Omar, arrivò a Forroia (ex territorio del Djola-du), una regione situata nel centro-est della Guinea portoghese quasi al confine con la Guinea francese, all'altezza di Boké.

In quel frangente, i fula di Kaabu e Forroia, sempre più insofferenti nei confronti della dominazione mandinka, iniziarono a rivoltarsi e, in queste rivolte, l'adesione all'Islam divenne discriminante per ottenere il sostegno di Omar. Fino al 1860 i convertiti musulmani erano ancora pochi anche tra fula-*rimbe* (liberi o nobili), ma le élite fula islamizzate cominciarono a stringere alleanze con il Futa Jallon. La maggior parte degli abitanti fula di Forroia erano fula-*jiyaabe* (schiavi) che invece credevano di non aver bisogno di aiuto esterno (Da Mota 1954; Bowman 1997: 53). Il regno mandinga entrò in crisi e la battaglia di Barekolong centro delle province di Kaabu, avvenuta nel 1850¹³, dove Kaabu e il Futa Jallon si scontrarono per la prima volta (Barry 1988: 240), mise in evidenza l'incapacità dei mandinga di garantire la sicurezza del territorio. Allo stesso tempo dopo la morte del re mandinga Siibo si era anche inasprita all'interno di Kaabu la rivalità fra le due famiglie reali mandinga dei Mané e dei Sané. Queste furono le premesse per lo scontro definitivo, qualche anno più tardi a Camsala dove i mandinga persero definitivamente il proprio dominio.

Nella battaglia di Barekolong emerse la figura di Alfa Molo, un discendente di schiavi che avrebbe presto divenne una terza forza fra le file dei fula nelle vicende tra Kaabu, governata dai mandinga, e il Futa Jallon.

La storia di Alfa Molo e di suo figlio e successore Mussa Molo fu significativa come illustrazione, da un lato, dell'importanza attribuita a queste due categorie come marcatori identitari, dall'altra come le stesse categorie potessero per ragioni pragmatiche e contingenti, diventare fluide, capaci di entrare in armonia fra loro, come nella battaglia di Camsala o nelle successive battaglie dei peul contro i mandinga, o maggiormente conflittuali, come nelle guerre fra liberi e schiavi che iniziarono nel 1880 (Da Mota 1954; Bowman 1997, Mendy 2010, Bellagamba 2015).

L'esistenza del regno di Fuladu sotto il dominio di un *jiyaado* fu uno degli esempi, nella storia dei peul degli ultimi due secoli, di come in concomitanza con determinati periodi storici sia aumentata o diminuita la mobilità sociale, seppure si riuscisse a mantenere un'organizzazione strutturata in forma

¹³ Barekolong era governato in quel momento da un *nyancho mansa* Nhalem Sonko, che era anche il capo di Sankolla. Egli non volle convertirsi all'Islam e allo stesso modo il suo popolo, per quanto Alfá Ibrahimia avesse dato loro l'ultimatum "o conversione o guerra", Nhalem rispose "meglio la morte che la sottomissione" (Bowman 1997:54). Molo e Sonko combatterono dure battaglie e Nhalem Sonko ha infine perso. Proprio prima del 1850, Alfá Molo inviò il comandante Mamadu Samba a Saama e un altro a Pachana, due zone ancora chiamate così nella regione di Gabú, per sollevare una guerriglia nel cuore di Kaabu. Nel 1854, Molo iniziò una guerriglia a Bijini (Bowman 1997: 55).

gerarchica che distingueva per genealogia l'appartenenza alla categoria dei liberi e degli schiavi. Che il massimo grado della gerarchia venisse occupato da un discendente di schiavo, Alfa Molo, rappresentava la totale inversione dei valori e dei significati attribuiti al potere, tradizionalmente detenuto dai *rimbe*.

Le storie orali attorno alla figura di Alfa Molo potrebbero essere riassunte come segue. Il nonno di Molo Eggue¹⁴ fu schiavo di un fula-dimo (nobile) di nome Samba Eggue (da cui prese il cognome), che gli concesse la libertà. Nato libero, Molo migliorò le sue abilità nella caccia, attraverso le quali riuscì a ottenere un certo capitale economico e di essere riconosciuto pubblicamente come un grande cacciatore. In questo modo si guadagnò apprezzamento e una buona reputazione. Una leggenda parla del loro incontro in questo modo: Omar camminava vestito come un povero, chiedendo cibo nei villaggi, fino al momento in cui raggiunse la casa del cacciatore Molo. Quest'ultimo non era in casa, ma la moglie fu così gentile da uccidere un pollo per offrirlo all'inatteso ospite e lo trattò con grande gentilezza. Omar, si narra, volle a tutti i costi aspettare Molo. Al suo arrivo, Molo, sorpreso dalla grande conoscenza di quest'uomo, prese la decisione di seguirlo nel suo vagabondaggio. Da quel momento, percorsero un lungo tragitto dal Gambia, passando per tutto il Senegambia per poi arrivare a Kaabu, fino al confine con il Futa Jallon. Sembra che alla fine del viaggio Omar avesse detto a Molo che, un giorno, tutte quelle terre che avevano attraversato sarebbero state sotto il suo controllo. Un'altra leggenda dice che quando Omar lasciò Molo, quest'ultimo gli fece due domande: in primo luogo, pare abbia richiesto la liberazione dei fula dalla potenza mandinga; poi domandò al saggio di avere un figlio. Omar rispose che tutte quelle terre un giorno sarebbero state nelle sue mani, quindi dei fula, e secondo, che avrebbe avuto un figlio con sua moglie Kumba Wude e che questi sarebbe stato chiamato Mussa Molo¹⁵. Queste leggende sono una prova di come la legittimazione religiosa, qualora non ci fosse stata quella genealogica, avrebbe potuto garantire per una forma di autorità non concepibile in sua assenza.

1.7 La battaglia di Camsala e l'inizio della supremazia fula

Lo storico George Brooks ha messo in dubbio che la battaglia di Camsala, che portò alla definitiva caduta di Kaabu, abbia mai avuto luogo (Brooks 2007: 51-62). Nella memoria collettiva, essa occupa però un posto speciale. Nella battaglia di Camsala, i fula del Futa Jallon, del Fuladu sotto Alfa Molo e di Gabú convogliarono le forze per vincere la dominazione mandinga. Questo evento è ancora

¹⁴ Sulla storia del discendente di schiavo e poi condottiero del Fuladu si guardi Bellagamba 2015, Bowman 1997, Belchior 1963, Caroço 1949.

¹⁵ Bellagamba ha inoltre affermato che le tradizioni orali hanno riportato di un evento relativo a un uomo, chiamato in questo caso Oumar Tall che avrebbe visitato il villaggio di Molo Eggue e che avrebbe predetto, in quell'occasione, la creazione del Fuladu (Bellagamba 2015: 48).

ricordato dai fula di Gabú, e in modo più sentito della più recente guerra per la liberazione, per quanto riguarda il tempo dedicato a questo tema nelle conversazioni quotidiane, specialmente dei giovani. Le ragioni per cui la memoria collettiva sia più attaccata a Camsala piuttosto che ad altri eventi, possono essere ricondotte al fatto che la maggioranza dei fula che ho intervistato o con cui ho semplicemente parlato, specialmente coloro che occupavano, all'epoca del campo, posizioni aristocratiche, hanno preferito parlare con me di Camsala piuttosto che della lotta di liberazione perché quell'evento ha significato per loro l'ascensione nel potere e ha legittimato il loro status privilegiato. Inoltre, la battaglia di Camsala rende onore anche ai mandinga, successivamente resi schiavi, i quali si riconoscono nelle eroiche figure dei loro antenati che preferirono la morte alla schiavitù. In più di un'occasione ho sentito sul campo, giovani scolarizzati, sia fula sia mandinga, discutere ore su questa battaglia, dopo scuola, bevendo il tè in compagnia, ognuno cercando di far emergere dalla narrazione delle vicende, il valore del proprio gruppo etnico, dibattendo su chi avesse dimostrato maggiore coraggio e virtù. Sebbene la battaglia fosse stata vinta dai fula, che da allora iniziarono a dominare la regione prima presidiata dai mandinga, ciò che è emerso essere importante per i soggetti che intervenivano in questi discorsi erano le modalità con le quali i soldati dei due gruppi avevano combattuto. Le narrazioni spettacolari, ricche di dettagli esplosivi, con differenziazioni etniche nette, credo possano aver influito sulla memorizzazione dell'evento.

In effetti le numerose rappresentazioni di questo evento lo hanno caratterizzato con un vero e proprio mito, di fondazione da una parte, della dominazione dei fula e di estinzione dall'altra, rappresentando la fine del regno mandinga. Riguardo la battaglia di Camsala, René Pélissier (1989) ha evidenziato il contrasto tra l'esistenza di innumerevoli racconti di bardi in opposizione alla totale assenza di fonti scritte in proposito. Non appiattita dalla scrittura la storia divenne passibile di interpretazioni e ricordi atualizzabili ad ogni racconto.

Molti fula e le forze islamiche del Futa Jallon e di Fuladu si unirono contro Farim Cabo (il capo massimo) Djanke Wali, a Camsala, all'estremo nord della regione di Gabú, a una ventina di chilometri a ovest di Pirada, che adesso segna uno dei punti di confine più importanti tra la Guinea-Bissau e il Senegal. Le forze militari occidentali di Molo Eggue, presto conosciuto come Alfa Molo, e di Demba Marem, dal sud-est del Futa Jallon, si unirono formando un'armata di circa 12000 uomini i quali marciarono insieme verso il forte di Camsala. Da nord-est, si aggiunsero i soldati di Omar, sotto il comando di Bokar Sada, uniti alla popolazione fula interna a Kaabu che rimase assoggettata ai mandinga fino al tardo 1867.

La storia raccontata da Jorge Velez Caroço¹⁶ (1949:121-125), dall'antropologo Manuel Belchior¹⁷ (1963: 69-72) e citata anche da Bowman (1997), è stata, fra quelle che ho sentito o letto, la più rappresentativa perché condivisa da un ampio numero di interlocutori¹⁸. Secondo tale ricostruzione degli eventi della battaglia di Camsala, il principe mandinga Djanke Wali ricevette la visita degli emissari del Futa Jallon che gli proposero la conversione volontaria al culto di Allah e il riconoscimento della sovranità dei fula del Futa. Il principe, “adepto del feticismo, nemico impenitente dei fula del Futa, dallo spirito irrequieto, appassionato amante della libertà e dell'indipendenza ricevette gli emissari con una pioggia di insulti e imprecazioni” (Caroço 1949: 122). Il pensiero di Wali era chiaro: era preferibile per il popolo mandinga morire lottando, che lasciarsi condurre volontariamente alla condizione di schiavitù, così che i mandinga erano pronti a ricevere l'esercito Futa in procinto di muovere guerra. Venendo a conoscenza dell'attacco, Djanke Wali mandò il nipote Tura Sané in avanscoperta a controllare per sapere con precisione il numero di fula che stavano arrivando. Suo figlio tornò con un pugno pieno di sabbia gli disse che il numero di fula che stava arrivando era impossibile da contare, tale che equivaleva al numero di granelli di sabbia che teneva nel pugno. Quando arrivarono i fula, Djanke Wali cercò di proteggere l'insediamento dalla feroce invasione, combattendo fino all'ultimo sangue. A questo punto la storia ha preso, a seconda delle narrazioni, traiettorie diverse, mostrando come la costruzione di un determinato ricordo piuttosto che un altro sia stato rafforzato dall'appartenenza a un particolare gruppo etnico: le principali tradizioni orali derivanti da questo mito sono infatti due. Il lato dei fula ha ricordato che Djanke Wali è stato catturato e ucciso da un grande giovane guerriero fula; dall'altra parte, i ricordi dei mandinga hanno parlato di un onorevole suicidio del re con tutta la famiglia e il resto dei suoi sudditi rimasti in vita, dando ordine di appiccare il fuoco al magazzino delle armi, colmo di polvere da sparo, incendiando così tutto l'insediamento. Inoltre, Manuel Belchior in un passaggio del suo *Grandeza Africana* asserì che le donne mandinga preferirono uccidersi piuttosto di essere anche solo toccate da coloro che consideravano inferiori (Belchior 1963: 71). Parrebbe infatti che molte tra loro si siano lanciate dalle mura prima di essere catturate dai guerrieri fula. La battaglia stessa, secondo la maggior parte delle narrazioni, si concluse, come nei ricordi mandinga, con l'esplosione del forte di Camsala, voluta da Djanke Wali che diede ordine di bruciare il magazzino delle polveri da sparo,

¹⁶ Figlio dell'omonimo governatore della Guinea portoghese dal 1921 al 1926 e intellettuale che si è dedicato alla compilazione della storia dei fula di Gabú in un'opera in cui ha raccolto numerose fonti orali sulla storia dell'istaurazione del loro dominio a Gabú.

¹⁷ Nel suo libro *Grandeza Africana* (Belchior 1963) ha fornito una ricostruzione della storia dei fula alla fine dell'Ottocento a partire da numerose fonti orali che ha incontrato durante i suoi studi sul luogo.

¹⁸ Una delle ragioni di questa forma di ricordare ampiamente condivisa dai miei interlocutori, può essere attribuita al fatto che il libro di Belchior (1963) è stato utilizzato come manuale scolastico, e quindi il modo particolare in cui gli eventi sono stati ricostruiti da quest'ultimo hanno avuto l'autorità di essere stati scritti e di non essere semplicemente orali.

preferendo la morte al giogo dei fula, fino a quel momento suoi sudditi. A questa guerra fu dato il nome di Turo bã (in mandinga “la fine delle sementi”), che stava a indicare la fine del dominio mandinga a Kaabu, un potere che non sarebbe più risorto (Caroço 1949: 125).

Sono molte le storie che hanno avuto a che vedere con questo evento che ancora oggi vivono nell’immaginario collettivo e nella geografia stessa del posto come ad esempio la trasformazione in alberi del consigliere di Djanke Wali e di due donne. È ancora possibile vedere quegli alberi. Nessun altro resto è rimasto di Camsala a parte qualche pietra a delineare un abbozzo di perimetro dell’insediamento del *mansa* dei mandinga, ma quegli alberi sono ancora considerati sacri e sentiti come simboli fisici della memoria della gloria dei mandinga prima della sconfitta. Si dice che perdano il sangue quando si taglia la loro corteccia: una vivida metafora delle ferite inferte da armi e del dolore connesso alla guerra perduta.

La battaglia di Camsala segnò l’inizio della supremazia fula nel territorio di Gabù, sotto la protezione del Futa Jallon, e delle lotte intestine fra schiavi e nobili che caratterizzarono l’ultimo terzo dell’Ottocento. Più di 30000 uomini marciarono su Camsala e fra i comandanti che combatterono questa guerra ci fu Bakari Guidali, il progenitore dell’attuale famiglia di nobili e regnanti di Gabù: gli Embalo. Morirono migliaia di fula, due terzi dell’esercito del Futa Jallon venne abbattuto e quindici mila soldati di Wali vennero catturati e resi schiavi, inaugurando ufficialmente tre nuove sfere di influenza fula: a. Il Fuladu con capitale N’Dorna sotto Alfa Molo prima, e successivamente sotto suo figlio Mussa Molo (entrambi *jiyaabe*); b. Forroia sotto Demba Marem o Bakar Demba, fratello di Alfa Molo (*jiyaabe*); c. Gabù sotto Bakari Guidali (*dimo*).

Gabù e Forroia, divennero clienti di Fuladu, che a sua volta pagava tributi al Futa Jallon. I fula di Fuladu non avendo avuto una precedente esperienza di organizzazione statale, presero come modello l’unico che conoscevano: lo stato mandinga di Kaabu, pur essendo di fatto più interessati all’organizzazione militare che a quella amministrativa (Bowman 1997: 73). Fuladu, o terra dei fula, fu frequentemente descritto come il paese dei discendenti di schiavi, a causa delle origini servili del suo fondatore Molo Eggue Balde (Bellagamba 2015: 47). Dopo Camsala, si dovette intraprendere un percorso verso l’instaurazione di nuove autorità politiche per i fula e le pratiche fecero leva sulle ideologie e i discorsi attorno all’essere nati liberi oppure schiavi, aumentando la discordia di classe all’interno dello stesso gruppo. Belchior sul senso di superiorità dei fula puri e dei reciproci rapporti tra schiavi e liberi, narrò dell’emblematico evento della visita di Mussa Molo a Selu Coiada, *régulo* di Gabù discendente di Alfa Bakar Guidali, oltre che predecessore del grande Monjur Embalo, *regulo* indiscusso durante il periodo coloniale. Pare che quando Molo, discendente di schiavi, successivamente alla battaglia di Camsala, andò a rendere visita a Selu, fula *forro (dimo)*, venne

accolto con una canzone derisoria cantata da un *jidio* (musicista tradizionale in mandinga), il cui testo diceva “per quanto un fula *preto* sia ricco o potente, mai il suo valore potrà uguagliare quello di un fula di razza” (Belchior 1963: 99).

In queste narrazioni, storiche o leggendarie, tratte da fonti orali e scritte, è emersa l'importanza dei due termini distintivi centrali nella mia ricerca, già note nell'ambito degli studi sui fula: *jiyaado* (lo schiavo, il servitore; plurale *jiyaabe*) e *dimo* (il libero, il nobile; plurale *rimbe*)¹⁹.

Dopo la creazione dello Stato nato dalla forza congiunta di fula *rimbe* e *jiyaabe*, questa distinzione interna cominciò a prendere nuova forza. Per evitare questo tipo di incomprensioni e mantenere il favore dei nati liberi, Alfa Molo, che era uno schiavo liberato, iniziò a scegliere aristocratici o *rimbe* come governatori delle sue province (Bowman 1997: 74). Uno dei primi fu Nbuku Nyapa, un fula-dimo, scelto come governatore del Kanadu, che ha presto mostrato la sua resistenza a sottomettersi al potere di un *jiyaado*, rifiutandosi di inviare forza lavoro e omaggi a Molo quando gli venivano richiesti. Questo comportamento, non previsto da Alfa Molo, aggravò progressivamente le distanze sociali tra i due gruppi fino al 1880, quando la situazione divenne più complicata. Nyapa infatti, alleandosi con i mercanti portoghesi a Geba, creò un precedente importante: da allora i fula *rimbe* furono considerati alleati dei bianchi colonizzatori e le distinzioni sociali locali entrarono nelle maglie di un sistema storico globale. Bellagamba sostenne che le guerre mosse dai fulbe ai mandinka sul finire dell'Ottocento fossero lotte di classe che catalizzarono “le energie degli 'schiavi' dei fulbe”, utilizzando il termine schiavi in senso ampio, includente le diverse categorie rispondenti a tale definizione: gli schiavi veri e propri che tenevano le mandrie e prestavano servizi agli aristocratici, gli schiavi che avevano avuto un destino di affrancamento come Molo, gli appartenenti ad altre etnie conquistate o sottomesse (Bellagamba 2015: 49). In questo senso, le guerre fra liberi e schiavi sul finire dell'Ottocento furono momenti di definizione identitaria, mettendo in scena appartenenze e traiettorie diverse, e dando vita a nuovi significati di schiavitù e per converso di libertà.

Nel 1881, Alfa Molo morì e, anche se in vita aveva dichiarato di volere rispettare le regole tradizionali di successione e di nominare suo fratello come suo legittimo successore, poco prima di morire cambiò idea, nominando invece in punto di morte, suo figlio Mussa Molo. Mussa Molo adottò lo stesso sistema di organizzazione dello Stato che aveva ereditato dal padre, mostrando le stesse debolezze.

Mussa Molo, più interessato alla conquista e alle guerre e ritenendo che il titolo di re avesse un valore soltanto nominale, lo lasciò allo zio paterno Bakari Demba. Le prime azioni di Demba, discendente di schiavo e non aderente all'Islam, furono finalizzate a espellere molti musulmani e ad apostatare la

¹⁹ Si veda Bellagamba (2015:49-50) per approfondimenti e ulteriori riferimenti a queste due categorie.

loro religione e le pratiche inerenti a essa, reintroducendo l'uso dell'alcol, che per lui connotava gli uomini coraggiosi in opposizione ai codardi non bevitori (Bowman 1997: 53-56). Nelle relazioni esterne con gli europei, considerandoli come una minaccia, Demba non volle trattare con loro, in nessuna occasione. Da quando Mussa Molo ottenne il potere, sebbene prioritariamente militare, con la sua mano di ferro, sottomise completamente il Fuladu. Entrambi, sia Mussa sia Bakari, agirono, nella politica interna, muovendo guerra e conquistando territori, esternamente invece, stipulando trattati con gli europei, portoghesi e francesi, cambiando frequentemente alleanze.

Nel marzo 1883, Mussa Molo firmò un trattato con i rappresentanti francesi accettando la loro protezione nei suoi territori, abrogando una serie di accordi precedenti stipulati con i portoghesi e firmati da suo padre. Nel pensiero di Mussa Molo, siccome Faidherbe, un funzionario francese, era un credente dell'Islam, avere i francesi come alleati era nel baraka o nel destino di Fuladu. D'altra parte, l'evidente debolezza del Portogallo rispetto i francesi in quel momento potrebbe averlo convinto a lasciarli definitivamente. Le truppe portoghesi erano infatti, composte principalmente da soldati africani che intrattenevano rapporti di lealtà con diverse realtà locali (Pélissier 1989; Bowman 1997; Forrest 2003). In questo modo ebbe inizio l'intrusione del commercio francese nelle regioni di Bolama e Geba, mentre le piantagioni e la produzione delle coltivazioni caddero bruscamente, nel mercato globale. La decisione di Mussa Molo di abbandonare le alleanze con i portoghesi potrebbe aver determinato un cambio di direzione di questi ultimi i quali, cominciarono a sostenere i *rimbe* piuttosto che i *jiyaabe* nelle loro guerre intestine. Le relazioni tra i fula e i portoghesi furono da sempre determinate dalle necessità contingenti di entrambe le parti a dagli accordi che riuscivano a raggiungere. I portoghesi da parte loro facevano fatica a muoversi fra le diverse distinzioni dei fula²⁰.

1.8 La famiglia Balo Cunda e lo sviluppo della supremazia fula nella regione

Mentre la parte occidentale di Fuladu, il cui cuore era Firdou, era controllata da Alfa Molo e poi da Mussa, quella nord-orientale, la regione di Gabù, vide l'emergere di una leadership *rimbe*. Grazie all'appoggio francese, Mussa si liberò dell'alleanza che il padre aveva stipulato con il Futa Jallon; la

²⁰ Tra questi diversi gruppi, c'è stato un predominio di sangue peul e alcune nozioni sulla purezza sono state tracciate nella relazione di Caroço (1949). Per lui, i peul, il nome assunto dai fula nei territori francesi, erano puri e provenivano dal Futa Toro, Sine, Saloo, Gabù e Futa Jallon. I fula erano mescolati e impuri. Inoltre, Caroço ha fatto riferimento ai Futa-Fulas, provenienti dal Futa-Jallon, come composti da peules di Massina, da Sossosé e Djalunqués, che ha considerato più puri dei fula di Gabù che erano il risultato di mescolanze tra peul e razze diverse (Caroço 1949: 56-57). Le gerarchie che sono emerse dall'analisi di Caroço sono probabilmente state le prime a essere messe su carta e talvolta divergono dalla letteratura più recente sul Senegambia (Bowman 1997) e anche da molte interviste che ho avuto con i miei primi informatori a Gabù, perlopiù discendenti da famiglie reali di Gabù e Forroia, come gli Embalo e i Baldé rispettivamente. Queste due famiglie sono ancora i detentori dei *regulados* e regnano nella regione di Gabù.

regione di Gabù e anche Forroia rimasero invece sotto l'influenza dell'imamato, perché i fula *rimbe*, così da poter tenere sotto controllo i *jiyaabe*, avevano bisogno dell'appoggio del Futa Jallon.

Gli storici d'area concordano nell'attribuire all'insediamento fula, come conquistatori, nella porzione nord-est della Guinea-Bissau, tre fasi principali, che ebbero inizio con la vittoria sui mandinga a Camsala nel 1867. I fula già arrivati nella regione, a partire dal XV secolo, guadagnarono la supremazia sul territorio solo nella seconda metà dell'Ottocento e le tre fasi a cui fanno riferimento gli storici iniziano con l'avvento della loro supremazia. Le tre fasi furono caratterizzate da un primo momento di intervento nella regione dell'imamato del Futa Jallon, un secondo periodo in cui i portoghesi cominciarono a prendere il sopravvento nella regione e un'ultima fase in cui le interferenze da parte del vicino Futa Jallon diminuirono notevolmente in favore del pieno colonialismo portoghese.

Kaabu, come si è detto in precedenza, era un regno mandinga dominato dalla famiglia Mané, quando arrivarono i fula, rappresentati da due grandi famiglie *rimbe*, i Baldé e i Balo-Cunda che spesso si univano fra di loro per via matrimoniale, creando una stirpe familiare reale. Queste due famiglie si infiltrarono facilmente nella società mandinga, per via della loro ricchezza in schiavi e bestiame. I mandinga, ad ogni modo, li obbligarono a pagare tributi, spesso con metodi violenti di riscossione, e fu a causa di questo tipo di esagerazione che i fula cominciarono a sviluppare un comune risentimento contro i mandinga. Dal momento che i fula si erano sempre considerati tranquilli e di indole pacifica, diversamente dai mandinga, noti per essere guerrieri coraggiosi e ben organizzati, decisero inizialmente di evitare lo scontro diretto con Gabù e di tentare di sconfiggere prima i *biafadas*, governati dai mandinga, nel territorio del Djola-du, sotto il comando di Chicamo Embalo, della famiglia dei Balocunda. Il figlio di Chicamo, Bacar Guidali, fu uno dei principali protagonisti dell'insediamento del regno fula, dopo la disfatta mandinga, e fu il progenitore degli Embalo. Fu a partire da lui e dalle sue vittorie sui *jiyaabe*, che i nobili mantennero il dominio politico economico nella regione di Gabù fino al momento dell'indipendenza nazionale.

Chicamo Balo-Cunda, nipote di Bacar Balo, ebbe un figlio, ben presto conosciuto come Alfá Bacar Guidali (di madre Baldé), che riuscì a conquistare il Djola-du (da du che significa terra, dei Djola²¹)-chiamata anche Forroia. In quel tempo, racconta una leggenda, che un *mouro*²² abbia detto ai fula che prima avrebbero dovuto conquistare Djola-du comandati dal gruppo di Guidali. Tutti i capi, *régulos* di Gabú, con cui ho parlato durante il lavoro sul campo, si sono dichiarati discendenti di Guidali,

²¹ Qualcuno, come Caroço (1948) stesso ha affermato che *djiola* fosse il nome usato dai mandinga per fare riferimento alle genti del litorale. Presto *Djiola-du* si chiamerà Forroia.

²² Termine lusofono corrispondente al francese *marabout*.

quando si parlava delle loro origini familiari. Guidali, erede di entrambe le famiglie nobili più potenti della regione, gli Embalo e i Baldé, venne considerato uno dei padri fondatori del successivo ordine sociale fula nella regione di Gabù.

Bacar Guidali strinse alleanza con Mamadu Paté e Selu Coiada nella condivisione del progetto di conquistare il Djola-du e Gabù, e con l'aiuto di Alfá Ibrahima del Futa Jallon sconfisse lentamente i biafadas, conquistando la parte da loro abitata di Djola-du, che si trova a circa un centinaio di chilometri a sud della regione di Gabù, e successivamente mandando una spedizione per sconfiggere i mandinga nella parte restante.

Così i fula riuscirono finalmente a sconfiggere i biafadas e i mandinga a Djola-du e dichiarare la loro libertà nella zona. La distruzione di Djola-du diede luogo alla creazione del nuovo Stato fula che fu rinominato Forroia o terra della libertà e dei suoi fula forros o liberi (Caroço 1949: 139).

Ritornato da Camsala, nel 1867, Bacar Guidali divenne régulo di Forroia e Gabú, tenendo la sua residenza a Forroia e lasciando Gabú sotto il controllo di Mamadu Paté. Nel 1870, in particolare i *jiyaabe*, venuti a conoscenza del destino di Alfa Bacar Demba, lo zio di Mussa, rimasto vittima di un intrigo promosso dai *rimbe*, si ribellarono. Guidali chiese nuovamente l'aiuto dei fula del Futa e, dopo tre anni di guerra, vinse la popolazione, composta maggioritariamente da schiavi, dei rivoltosi che avevano combattuto nella causa di Bacar Demba. Nel 1879, Alfa Ibrahima di Labé nominò formalmente Guidali come governatore di Forroia e Gabú e lo aiutò a reprimere la ribellione portata avanti dai seguaci di Bakar Demba, spinto dall'idea che tutti i *jiyaabe* fossero non credenti. Alcuni *jiyaabe* ribelli costruirono villaggi murati o tabankas, altri trovarono rifugio nella protezione portoghese, presso il forte di Buba.

Le guerre interne tra i fula a Forroia sono state descritte come guerre tra i nobili (*rimbe*) e gli schiavi (*jiyaabe*) da Bowman²³ (1997: 105). Se fino al 1870 avevano combattuto insieme, uniti dalla stessa idea di libertà, tra il 1873 e il 1878, ci furono ancora lotte interne fra le due categorie sociali che durarono fino alla fine degli anni Ottanta dell'Ottocento. Infatti, se i fula discendenti di schiavi (*jiyaabe*) avevano percepito la conquista di Forroia come la rivendicazione di una terra della

²³ Facendo particolare riferimento al Relatório di Correia e Lança (in Bowman 1997: 183). Joaquim da Graça Correia e Lança è stato un amministratore coloniale portoghese alla fine del XIX secolo. È stato anche Segretario Generale del governo delle province della Guinea Portoghese, Macau, Timor Est e Mozambico. È stato governatore della Guinea Portoghese tra il 1888 e 1889. Da autodidatta ha studiato nei campi della geografia, dell'economia, dell'etnografia e degli aspetti antropologici delle province che ha governato.

Joaquim da Graça Correia e Lança: anotações (PDF Download Available). Available from: https://www.researchgate.net/publication/294548449_Joaquim_da_Graca_Correia_e_Lanca_annotacoes [accessed Oct 30, 2017].

liberazione, i *rimbe* avevano invece visto in quella vittoria una fonte di reddito (Bowman 1997: 105), che avrebbe potuto funzionare solo attraverso un adeguato utilizzo dell'energia umana.

Nel 1881, l'intervento portoghese spinse Guidali a firmare un trattato che assicurasse ai fula forros (liberi, equivalenti locali alla dicitura dimo, pl. *rimbe*) di usare il forte di Buba come centro di convergenza commerciale piuttosto che qualsiasi altro punto della provincia (Bowman 1997: 108). Strategicamente, Guidali fece in modo, alleandosi con loro, che i portoghesi si mettessero al fianco dei *rimbe*. L'analisi di Bowman ha fatto emergere come le alleanze non fossero nate dalla semplice imposizione dall'alto di strategie coloniali, quanto dalla combinazione di interessi, spesso provenienti dai colonizzati come, a esempio, la strumentalizzazione delle alleanze da parte dei *rimbe* contro gli schiavi.

Bacar Guidali, in una di questi conflitti di classe, fuggì e morì a Buba, sotto la protezione portoghese²⁴, lasciando la successione ad Alfá Mamadu Paté, anche conosciuto come Bolola, che fu régulo di Gabú e Forroia fino alla sua morte (Caroço 1949: 148-151). Mamadu Paté Bolola divenne un militare riconosciuto a Forroia, per le sue abilità nella guerra, e fu sostenuto dai portoghesi ma anche molto temuto, soprattutto per la sua intelligenza e la tolleranza che mostrava nei confronti dei subordinati.

Come si è visto nell'ultimo ventennio dell'Ottocento i rapporti con e l'intervento delle colonie è diventato predominante nell'ordine degli eventi e da questo momento iniziò l'alleanza stretta tra aristocrazie fula e portoghesi che sarebbe stato determinante nel secolo successivo. Nel 1890, il forte di Buba fu sequestrato dai francesi e Bolola morì, lasciando come suo successore Cherno Cali, costretto a cercare l'assistenza portoghese. Cherno Cali, figlio di Ogô Umaru Baldé, fu l'erede dei *regulados* di Gabú e Forroia, dipendenti da Labé, a cui doveva ancora pagare le tasse, per gli equilibri che si erano formati alla fine della battaglia di Camsala. Cali si rifiutò di pagare quanto richiesto dalle province del Futa Jallon, provocando una guerra a Forroia contro Morsô Contabani (schiavo), che però ha vinto costringendo Mamadu Paté (Balo Cunda, quindi nobile) a fuggire a Gabú. Quando Selu Coiada, suo fratello e anche contendente della successione, andò a fare visita a Mussa Molo, quest'ultimo lo imprigionò²⁵ fino a quando non vi fu una conferenza sull'isola di Bolama tra i capi dei fula e i portoghesi. In tale occasione, Forroia, ma non Gabú, venne dichiarata indipendente. Di conseguenza, Alfá Mamadu Paté vide la progressiva diminuzione del suo potere effettivo su Gabú

²⁴ Si legge in Bowman (1997) che Bacar Guidali abbia preferito il suicidio all'esilio.

²⁵ Mussa Molo imprigionando Selu Coiada quando andò a fargli visita si vendicò dell'oltraggio ricevuto precedentemente quando fu ricevuto da Selu a Gabù, venne accolto con un canto denigratorio contro i discendenti di schiavi (Belchior 1963: 99). Evento a cui ho fatto riferimento in precedenza (p.45).

per nove anni, nel frattempo che il dominio portoghese si faceva sempre più presente. Questo evento mise fine alla cosiddetta prima occupazione fula della regione (Caroço 1949: 150).

A Mamadu Paté succedette Selu Coiada (Balo Cunda), di origini nobili. Tuttavia, molti capi in tutto il territorio si erano dimostrati contrari a questa decisione e fu necessario e richiesto l'intervento portoghese. I nobili fula mantennero alleanze prima con i musulmani del Futa Jallon e poi con i portoghesi per la necessità di mantenere la propria supremazia. Il capitano portoghese Caetano Alberto Pessoa, coalizzato con la famiglia Balo, fece imprigionare questi capi contrariati e Selu dimostrò fin da subito la sua flessibilità e nobiltà d'animo, o *dimagu*, dichiarando che se questi si fossero volontariamente sottoposti a lui, avrebbero ottenuto la libertà e, in seguito, concesse a uno di loro, Sumaro Samba, sua figlia Sama in matrimonio, rendendo quest'ultimo capo di Sama, una località della regione di Gabú.

In questo periodo iniziò la seconda fase dell'occupazione fula, sotto la protezione dei portoghesi (Caroço 1949: 151). Nell'ambito del dominio di Selu Coiada, molti mandinga ritornarono nella regione sotto il tenente portoghese Almeida, che amministrava l'area, promettendo l'assoluta sottomissione ai fula e Selu li accolse volentieri come vassalli, iniziando una reale convivenza con i mandinga.

Con la morte di Selu Coiada si entrò nella terza fase dell'occupazione fula, in cui nacque una politica di successione del *régulo* (Caroço 1949: 151) e i peul del Futa non fecero grandi interventi nella zona. Questi ultimi si concentrarono principalmente nella regione di Boé, ai confini orientali con il Futa Jallon, che ancora dipendeva dai francesi fino all'accordo luso-francese per le frontiere del 1886 (Pélissier 1997: 24), quando la regione passò ufficialmente sotto il *regulado* di Gabú, nella Guinea Portoghese. Gli schiavi del Futa Jallon furono inviati in quella regione, quando Boé venne annessa a Gabú, e la popolazione di Boé secondo molti studiosi, era interamente costituita da questo strato sociale. In una delle prime interviste con il mio informatore principale Adulai Jau (note di campo il 18 luglio 2015) mi ha detto anche che i "boenkas" che letteralmente significa abitanti di Boé, erano per la quasi totalità discendenti di schiavi. Sua moglie A.B., fula nobile discendente diretta della famiglia reale di Forroia, mi ha chiarito qualche giorno dopo (Conversazione trascritta sul diario il 28 luglio 2015) le differenze fra gli strati sociali e le proibizioni di matrimonio, legate ai domini della purezza e dell'impurità. In quanto gli schiavi erano considerati il risultato di molte mescolanze, si riteneva che avessero perso la loro purezza come futa-fula. Inoltre, Caroço (1948: 156), che analizzò i cognomi dei futa-fula provenienti da Boé, affermò che era possibile trovare molte analogie con i cognomi mandinga e che su 6000 così denominati "possiamo dire che solo un quinto di loro, nella

migliore ipotesi, è costituito da futa-fula legittimi. Infatti, essendo Boé una zona deserta, sarebbe opportuno pensare che solo gli schiavi potessero essere stati mandati lì" (Caroço 1948: 156).

La storia delle diverse forme assunte dalla struttura sociale dei fula attorno alla regione di Gabú e più ampiamente della Guinea-Bissau, si è intrecciata alle decisioni delle diverse colonie su un più alto livello di scala. L'area portoghese dell'attuale Guinea-Bissau si trovò circondata da altre forze coloniali. Nell'arco di tempo che ha coperto la seconda metà dell'Ottocento, emersero molte oscillazioni, nei frequenti cambiamenti di alleanza dei fula con le due forze coloniali che si contendevano la regione, la Francia e il Portogallo. In questi rapidi cambiamenti non soltanto si condensarono gli interessi coloniali ma furono anche il risultato di strategie locali per affrontare le diverse situazioni in modo pragmatico per trovare le risoluzioni di conflitti interni tra i diversi strati sociali, tra i *jiyaabe* e i *rimbe*.

Internamente la distinzione tra nobili o nati liberi e schiavi si è trasformata: alcuni discendenti di schiavi sono diventati condottieri e leader politici e le due appartenenze, inizialmente, si sono anche alleate fra di loro per sconfiggere il dominio mandinga, per poi ritornare a una netta contrapposizione, in cui le distinzioni sono nuovamente state designate e definite, da un punto di vista discorsivo, dalla dialettica purezza-impurità, legata al sistema di pensiero dei *rimbe* e legittimata di volta in volta dagli interventi portoghesi. Invece nelle pratiche, le due appartenenze si sono unite, o perlomeno hanno dimostrato incongruenze nel corso della storia che portano a pensare che la mobilità sociale dei fula si sia dimostrata più fluida o più rigorosa, oppure più implicita e più esplicita, a seconda dei diversi periodi storici e come gli eventi contingenti abbiano avuto un riscontro sulla struttura sociale fula e sulle resistenze sorte di volta in volta a tale struttura.

Capitolo 2

Colonialismo e premesse della lotta per l'indipendenza guineense

2.1 L'occupazione portoghese: le guerre di pacificazione e le alleanze coi fula

Durante la Conferenza di Berlino tra il 1884 e il 1885, le potenze europee decisero che per riconoscere l'autorità di una colonia su un territorio questa avrebbe dovuto dimostrare la propria occupazione effettiva dello stesso, ponendo basi amministrative e commerciali. Le potenze coloniali avevano già iniziato la penetrazione dei propri territori dall'inizio dell'Ottocento, ma dopo il 1885, iniziarono a intervenire in modo sempre più rapido e determinato (Pélissier 1997: 24). Da quel momento le rivalità tra gli europei intersecarono rivalità locali in una serie di eventi successivi. René Pélissier affermò che "la Guinea, tra il 1841 e il 1936, era una terra di violenza, se non permanente ciclica, e di un'intensità tale da non essere stata raggiunta in nessun altro territorio dell'Africa occidentale: circa tre volte più che in Casamance! Con 81 campagne, spedizioni o semplici operazioni che coinvolsero almeno 8444 soldati regolari e 42500 guerrieri e ausiliari dell'esercito portoghese" (Pélissier 1997: 24-25).

Dal momento che il leader di Fuladu, Mussa Molo, si alleò nel 1883 con i francesi e i portoghesi con il fula-*dimo* Nbuku Nyapa, presso i fula le rivalità tra discendenti di schiavi e discendenti di uomini liberi si inasprirono coinvolgendo l'intervento delle potenze coloniali e le diatribe intra-etniche figurarono nei trattati stipulati con i capi locali. Nel 1886, i portoghesi con Nyapa riuscirono a sconfiggere l'esercito di Mussa Molo, il quale dovette firmare un trattato con i coloni lusitani, promettendo di ripristinare la produzione e la prosperità commerciale nella parte meridionale di Fuladu (Bowman 1997: 89). Ancora prima del 1886, Nbuku Nyapa fu a capo di una ribellione a Kolla e Sankolla, mobilitando l'aristocrazia fula, inducendola a smettere di pagare tributi, e di inviare manodopera e truppe a Mussa Molo. Sankolla e Kolla erano al centro degli interessi portoghesi e francesi e Mussa Molo si trovò in mezzo alle due potenze. Nel 1892, Molo chiese nuovamente l'aiuto dei francesi per muovere guerra allo zio paterno Bakar Demba, fratello di Alfa Molo. La vittoria lo pose definitivamente alla guida di Fuladu. Le guerre di Molo provocarono una paralisi della produzione agricola, venendo meno a quanto convenuto coi portoghesi. Mussa continuò comunque con i suoi progetti di conquista e, grazie alla collaborazione francese, conquistò Pachisse nella sua capitale Kankelifa, arrivando a firmare un altro trattato questa volta con i francesi in cui venne pattuito che si sarebbero divisi le imposte a metà e che i francesi avrebbero potuto costruire una linea telegrafica nel territorio del Fuladu. In questo modo, proprio negli anni in cui si stavano stabilendo i

confini della Guinea contesi tra portoghesi, francesi e inglesi, Molo concentrò su di sé le attenzioni delle tre potenze, cercando di sfruttare al massimo i loro interessi a proprio vantaggio (Bowman 1997: 90-91).

Negli stessi anni, i britannici, che occupavano il territorio della Gambia, temendo che i francesi avrebbero potuto usare Mussa Molo per conquistare Kantora, una regione sull'alta sponda meridionale del fiume, gli proposero un accordo informale, apparentemente finalizzato a proteggere i suoi territori, formati da ottanta villaggi con otto mila famiglie ciascuno, offrendogli in cambio uno stipendio di trecento sterline all'anno. Sostanzialmente era un trattato in cui Mussa avrebbe concesso agli inglesi il controllo di quella parte di territorio. Mussa, dopo alcune trattative e dopo avere tirato il prezzo a cinquecento, accettò la protezione inglese (Bowman 1997: 91).

A Gabù, l'ultimo grande *regulado* fu quello di Monjur Embalo (Caroço 1949: 159-185) e l'organizzazione della città, prima dell'indipendenza, venne mantenuta dalla collaborazione fra i nobili fula e i coloni portoghesi. Dopo la morte di Selu Coiada, alla fine del XIX secolo, furono sollevati dubbi sulla legittima successione, determinati anche dall'agitazione della popolazione di Gabù. Selu indicò come suo successore il cugino Monjur Embalo, figlio di Bacar Guidali, ma anche in questo caso, così come per suo padre vent'anni prima fu necessario un intervento portoghese perché fosse accettata la sua nomina dal popolo (Caroço 1949: 155). I suoi detrattori lo accusarono di non essere il figlio legittimo di Guidali, che impegnato nella ricerca di gloria in battaglia, non sarebbe stato presente nel tempo del concepimento di Monjur dalla madre Meta Embalo.

Prima del dominio della famiglia Balo Cunda non esistevano regole di successione specifiche. Molte volte il *regulo* designato era fratello o cugino di colui che lo aveva preceduto²⁶. Tradizionalmente il *regulo* prima di morire avrebbe dovuto indicare il proprio successore, secondo le qualità dei soggetti della famiglia abilitati a diventare re. Nel caso di Monjur, fu designato in quanto il preferito del padre Guidali, che lo aveva cresciuto ed educato per essere un capo con le qualità necessarie per essere amato dai suoi sudditi. Pare che anche le profezie dei *mouros* avessero letto nella sua fisionomia tracce di gloria futura (Caroço 1949: 164). Selu Coiada comunicò al tenente portoghese José Proença Fortes, l'allora comandante della circoscrizione di Geba dalla quale dipendeva il *Regulado* di Gabù, che Monjur sarebbe stato il suo successore. Alla morte di Selu, il comandante Proença Fortes riunì gli anziani di Gabù e tutti conclusero che sarebbe stato Monjur il legittimo erede al trono e ciò fu

²⁶ Il diritto islamico prevede, in fatto di successione in linea maschile, che il primo a ereditare sia il figlio, seguito dai discendenti del figlio, poi il padre, i noni in tutta la linea ascendente, e solo al quinto posto i fratelli. Secondo Eduino Brito, in Guinea "le regole di successione hanno sofferto una grande distorsione nel senso di beneficiare i fratelli dell'autore dell'eredità al posto degli altri eredi legittimi, i figli" (Brito 1967: 291).

anche confermato da Oliveira Muzanty, governatore della Provincia della Guinea fra il 1906 e il 1909 (Caroço 1949: 168-169).

In questo processo ebbe un impatto notevole il criterio introdotto dai portoghesi di indipendenza delle razze, che sostituiva il criterio territoriale in materia di sovranità. Secondo questo criterio ogni gruppo etnico avrebbe avuto il suo proprio capo, annullando la storia di dominazione precedente e la conquista di territori fatta, nel caso specifico, dai fula nei confronti dei mandinga. Secondo questo principio, i mandinga avrebbero dovuto avere un capo mandinga, i futa-fula un futa-fula e via dicendo, ma senza che questi capi avessero alcuna legittimità storica. In questo modo, inoltre, a uno stesso sovrano poteva accadere di avere il dominio su un territorio vastissimo e impossibile da controllare, come fu il caso di Talibet Djalo, capo del Boé e dei futa-fula di Chanha, alle porte di Gabù (Caroço 1949: 180), località tra loro troppo distanti per essere controllate in modo efficace da un solo leader. L'introduzione di questo criterio ebbe come risultato lo scontento generale della popolazione che non riconosceva l'autorità dei propri leader di razza e cominciò un forte movimento migratorio verso i territori francesi (Caroço 1949: 181). L'applicazione di questo principio minò ulteriormente l'autorità di Monjur sul territorio di Gabù.

Il regno di Monjur durò dodici anni, dal 1905 al 1917, ed egli fu un *régulo* molto amato dal suo popolo. Le tradizioni orali narrano che quando le persone non potevano permettersi di pagare le proprie tasse, Monjur le pagasse di tasca sua. Dopo dodici anni di regno, suo fratello Umáro Chucael mosse una guerra interna familiare che aveva come obiettivo dividere il territorio tra tutti i membri maschi della famiglia. Nel 1917, quando il territorio guineense era già da due anni ufficialmente in mano ai portoghesi, vennero fatte le prime ripartizioni del territorio tra i Balo-Cunda (ora Embalo) (Caroço 1949: 172). Un territorio diviso in dieci *regulados*, prima del 1917, fu ulteriormente suddiviso in venticinque piccoli regni, con una successiva crescita dell'ingiustizia e dello sfruttamento (Caroço 1949: 177) e aumentarono conseguentemente le discordie fra liberi e schiavi. Nel 1927, Monjur fu vigorosamente sconfitto dai suoi stessi familiari e per questa ragione e la conseguente frammentazione del potere che lo rese più arbitrario e violento, molti fula fuggirono fuori dalla colonia, iniziando un cospicuo movimento migratorio specialmente verso il Senegal, nella regione della Casamance. Nonostante le difficoltà a regnare e a mantenere il suo potere, minato da intrighi famigliari, quando Monjur morì, era così ben riconosciuto che il suo corpo passò di mano in mano di tutte le genti, per tre chilometri fino alla sua casa, perché desideravano toccarlo per l'ultima volta (Caroço 1949: 269).

Dopo Monjur, il territorio di Gabù fu amministrato dai capi tradizionali e aristocratici che si erano precedentemente alleati con l'ordine coloniale. La regione di Gabù aveva numerosi *regulados*.

Corrispondeva al *régulo* trattare la giustizia nel suo territorio e raccogliere le tasse per i portoghesi in cambio di un pagamento. La famiglia reale deteneva inoltre il privilegio di ricevere parte del raccolto dei propri sudditi e molti doni da parte della popolazione. Il suo dovere era mantenere la pace e l'ordine nella sua porzione territoriale. Con l'indipendenza, l'istituzione del *regulado* venne legalmente abolita per essere ripristinata nuovamente agli inizi degli anni Novanta, ma continuò ad esistere formalmente: i poteri del *régulo* furono ridotti alla risoluzione dei conflitti a livello locale, come il furto di bestiame, l'invasione di spazi coltivati dal bestiame altrui, dissidi familiari.

2.1.1 Il colonialismo portoghese

Fin dal loro arrivo nel 1446, i portoghesi centrarono la propria missione sul suolo africano sui due perni dell'evangelizzazione e della civilizzazione. Erano pure convinti sostenitori dell'inferiorità dei popoli nativi. Marcelo Caetano, che succedette ad António de Oliveira Salazar²⁷ come Primo Ministro del Portogallo e rimase in carica dal 1968 al 1974, parlando della colonizzazione portoghese nel XX secolo affermò che certamente fu praticato “un processo paternalistico di governo e amministrazione ma che tale paternalismo aveva come impliciti la cura amorevole, la solidarietà umana e la comunione cristiana (Mendy 2003: 35).

Entrati in competizione con le altre potenze europee sui domini africani, dopo la conferenza di Berlino (1884-1885), i portoghesi dovettero mostrare l'occupazione effettiva di territori conquistati imponendo ai sudditi “leggi, costumi e lingue diverse, adottando la politica di assimilazione dei popoli africani impostata sulla conversione identitaria, regolata dall'ideologia del cattolicesimo che giustificava il ‘civilizzare’ l'africano” (Monteiro 2013: 89). Una volta fissati i confini della Guinea, nel 1886 (Pinto e Autunes 2017: 84), diedero il via a una serie di campagne militari per sottomettere i popoli autoctoni, che furono chiamate guerre di "pacificazione" (Mendy 1997: 41). All'epoca, l'attuale Guinea Bissau era popolata da più di trenta diversi gruppi etnici con la propria lingua e religione, le proprie abitudini e specifiche organizzazioni sociali. Molti di loro, come i pepeis e i balanta, stanziati nell'isola di Bissau, difesero il loro territorio strenuamente e il processo di pacificazione fu per i portoghesi un percorso difficile. Il periodo più intenso di queste campagne militari fu quello tra il 1910 e il 1915, sotto il comando di João Teixeira Pinto, mandato in Guinea a causa delle sue vittorie nel 1907 in Angola.

²⁷ António de Oliveira Salazar, primo ministro portoghese dal 1932 al 1968, era un reazionario e conservatore, convinto della necessità di controllare strettamente le spinte alla modernizzazione economica e sociale, nell'intento di difendere i valori della tradizione conservatrice rurale del paese, che vedeva minacciati. Nel 1931, Salazar fondò il partito unico *União Nacional* (Unione Nazionale), che Marcelo Caetano convertirà in *Accção Nacional Popular*. (Azione Nazionale Popolare).

Sotto il suo comando i portoghesi mossero quattro cicli di campagne militari volte a occupare il territorio, ancora perlopiù in mano ai guineensi (Amado 2010: 56): 1. la campagna di Mansoa e Oio; 2. le operazioni a Cacheu; 3. le operazioni contro i balanta, e 4. la guerra ai papel di Bissau. Tra marzo e aprile del 1913, furono ottenute a Oio e a Mansoa una serie di vittorie e venne dichiarata finita la “pacificazione” di Oio, che permisero di debellare efficacemente la resistenza indigena, con l’aiuto di molti ausiliari africani, tra cui Abdul Njai²⁸. Seguirono le operazioni a Cacheu concluse nel marzo del 1914 e le operazioni contro i balanta, per infine dichiarare conclusa la “pacificazione” a Bissau, dopo aver battuto i pepeis nel 1915 (Amado 2010: 59). Tuttavia, pur avendo il Portogallo considerato pacificata la situazione guineense, vi furono in seguito forti azioni di resistenza (Amado 2010: 59; Pinto e Autunes 2017: 87-89), che culminarono con la lotta armata per l’indipendenza. Mancavano per esempio i bijagos delle isole da sottomettere al dominio portoghese e dal 1917 contro di loro furono mosse diverse guerre a cui questi però resistettero fino al 1936. La posizione della regione di Gabù in queste dinamiche è molto particolare.

Da un punto di vista economico, a cavallo tra Ottocento e Novecento, il movimento dell'economia globale verso il commercio legittimo fu interconnesso ai conflitti inter et intra etnici locali. L’arachide era stata introdotta in questa parte dell’Africa Occidentale sin dal XVI secolo, ed era diventata un prodotto alimentare per le popolazioni indigene. Nel corso dell’Ottocento si trasformò nel principale prodotto da esportazione per gli attuali Senegal, Gambia e Guinea Bissau. Per la Guinea divenne la principale risorsa economica insieme alla coltivazione dell’anacardo, che oggi sostiene il 90% dell’economia dello stato indipendente.

Le classi dominanti africane e luso-africane avevano fin dal XV secolo commerciato in schiavi, gomma, avorio, tinture e pelli nel network dell’Atlantico e il passaggio al commercio legittimo ebbe un impatto sulle élite locali che iniziarono a organizzare piantagioni di arachidi, chiamate *feitorias*, e a basare la propria economia su questo prodotto (Bowman 1987: 88-89). L’abolizione della tratta negriera atlantica nella prima parte dell’Ottocento forzò il Futa Jallon e i fula di Forroia e Gabù a

²⁸ Abdul fu un capo crudele e la sua brutalità è ancora ricordata come la peggiore mai esistita nel territorio dopo Mussa Molo. Bowman ha riportato una frase di un clerico musulmano della Casamance che ha affermato una volta, riferendosi a Njai ma anche agli europei, che "Abdul Njai e i portoghesi stavano mangiando la gente" (Cherif Amed Ben Salah in Bowman 1997: 151). D’altro canto, i portoghesi dopo tutto quello che Njai aveva fatto per loro hanno mostrato di essere peggiori di lui e più avidi. Nel 1919, Abdul Njai fu considerato una minaccia per britannici, francesi e portoghesi che, ritenendolo ormai una figura eufemisticamente “ridondante”, decisero di risolvere la questione. Il capitano portoghese De Sousa Guerra avrebbe "dovuto prendere il controllo del capo Abdul Njai, in un modo o nell'altro" (Bowman 1997: 154). E fu così che nella guerra del 1919 a Mansaba, Njai resistette due giorni per poi arrendersi ed essere deportato a Capo Verde, dove trapassò nel 1922, ancora incredulo circa il trattamento che aveva ricevuto dal Portogallo dopo che aveva conquistato l’Africa in suo nome.

cercare nuove modalità di rendita e questo rappresentò il motivo economico che scatenò i conflitti fra fula *rimbe* e *jiyaabe* nell'ultimo ventennio del secolo (Bowman 1987: 104).

Lo scambio era la base stessa del commercio locale e, prima delle guerre di pacificazione, tutti i diversi gruppi abitanti del territorio convivevano in modo abbastanza pacifico, anche se a livello intra-etnico lo sfruttamento da parte delle élite locali, si intensificò con l'insediamento dei portoghesi. I colonialisti dialogavano con *régulos* e *djargas* (capi tradizionali di villaggio), utilizzandoli come intermediari col popolo invece di intervenire direttamente. Nei confronti dei poteri tradizionali inoltre, precise linee guida diramate dal governo metropolitano invitavano a: a) lavorare per la perdita di prestigio dei *regulados* locali a favore delle autorità coloniali; b) istituire *régulos* fittizi completamente soggiogati ai portoghesi; c) privilegiare i fula a detrimento delle altre etnie; d) incentivare i conflitti fra famiglie e gruppi etnici (Amado 2011: 134). I portoghesi instaurarono nuovi *regulados* che fossero loro fedeli ma che, dall'altra parte, non godevano di alcun prestigio presso la popolazione locale, mettendo ad esempio un *régulo* fula a governare presso le cosiddette società orizzontali, come i balanta (Amado 2011: 134).

I fula avevano conquistato il potere in tutta la parte nord-orientale del territorio guineense, con la battaglia di Camsala del 1867. Gli ufficiali coloniali dovettero confrontarsi con i loro capi per controllare la popolazione locale. Durante le guerre di pacificazione, i leader fula si allearono con i portoghesi, aiutandoli a prendere le *daxas* o *taxa da palhota*, le imposte sulla capanna richieste dai colonizzatori in cambio di un pagamento per il loro contributo. Visto che le autorità fula furono estremamente leali durante le guerre di pacificazione, beneficiarono considerevolmente dell'alleanza portoghese. Inoltre, le élite e i capi tradizionali, posti come intermediari fra i portoghesi e i *gentios*, come venivano chiamati i nativi, furono esentati dal pagare le suddette tasse. In questo periodo i *regulados* ebbero grande potere. Ancora oggi i *régulos* che ho intervistato mi hanno parlato con nostalgia di quell'epoca perché invece a partire dall'indipendenza, dal loro punto di vista, il loro potere diminuì drasticamente diventando puramente nominale. In realtà il ruolo assunto dai *régulos*, chiamati dai portoghesi anche "autorità indigene", costituiva il livello più basso nel sistema politico coloniale e ciò su cui investirono i coloni fu soprattutto il sistema gerarchico, facendo distinzioni discriminatorie fra i *régulos* e gli altri (Borszik 2016: 104), incrinando ulteriormente i rapporti tra liberi e discendenti di schiavi.

Il regime dell'indigenato: violenza e resistenza

Nel 1910, la monarchia portoghese terminò quando un colpo di stato rivoluzionario depose il re Manuel II e il regno si trasformò nella Repubblica portoghese. Il governo repubblicano che s'instaurò

in sua vece era carico del desiderio di affermare l'originalità del proprio pensiero rispetto ai grandi problemi che affliggevano la patria, fra i quali, ovviamente, la politica coloniale (Amado 2010: 103). Da un punto di vista legislativo il sistema di pensiero repubblicano puntava a una sostanziale decentralizzazione del governo delle province ultramarine, le quali avrebbero dovuto godere di trattamenti particolari studiati a partire dalle loro caratteristiche specifiche, ma di fatto le politiche continuarono a essere centralizzate e unitarie (Amado 2010: 104). Dopo la caduta della corona portoghese, ci fu in Guinea Portoghese un'intensificazione dei lavori forzati per l'esportazione di arachidi, olio di palma e noci di cocco, oltre che per la costruzione di case coloniali e la manutenzione e costruzione di strade (Lobban e Mendy 1997: 8). Il processo di centralizzazione del potere si intensificò con la salita al potere di Salazar in Portogallo. Dal 1928 Ministro delle Finanze nella dittatura militare del generale Carmona, Salazar riuscì a risollevarlo il bilancio portoghese fortemente in crisi e grazie a tale successo fu nominato Presidente del Consiglio nel 1932. Una delle conseguenze fu che il governatore della colonia acquisì poteri maggiori, furono creati nuovi distretti e aumentarono le collaborazioni tra l'amministrazione coloniale e i *régulos* (Borszik 2016: 104).

Nel 1918 i portoghesi fondarono l'*Oficio dos Negócios Indigenos* (Ufficio degli affari indigeni), sull'isola di Bolama, nominando come suo primo direttore José de Oliveira Ferreira Diniz, che istituì una "politica di associazione dell'intelligenza dell'europeo che pensa e la mano del nativo che esegue" (Ferreira Diniz 1946: 4 in Mendy 2010: 9; Mendy 2003: 43). Per impostare la colonia iniziarono da Capo Verde perché lì esisteva già uno "strato sociale più elevato culturalmente dal quale la Guinea poteva aspettarsi un prezioso aiuto per migliorare la condizione sociale dei suoi nativi, che non avevano ancora raggiunto la civiltà (Carvalho Viegas 1939: 8). Nel 1925, i capoverdiani costituivano il 27% degli amministratori, come gli *Chefs de Circonscription* francesi o il commissario coloniale britannico, e il 61% degli *chefes de posto*, o funzionari coloniali adibiti al controllo di porzioni territoriali.

Nel 1963, all'inizio della guerra di liberazione, il 75% degli ufficiali coloniali era di Capo Verde, detenendo enormi poteri, tra i quali: l'assunzione dei lavoratori, la riscossione delle tasse, il mantenimento dell'ordine pubblico e della tranquillità. Il regime dell'indigenato fu codificato in modo tale da consentire agli amministratori e ai loro subordinati punizioni rapide e sommarie agli indigeni, come l'imprigionamento del nativo fino anche a sei mesi senza diritto a un processo, e corporee come le *palmatorias* (Mendy 2003: 43), che consistevano nel colpire, con una pagaia di legno forata, le mani della persona punita fino a mostrarne la carne. Chi aveva il compito di infliggere questo tipo di punizione erano le guardie chiamate *cipaios* (Mendy 2010: 10), che sono ancora oggi ricordate per la loro violenza.

La violenza non fu sicuramente una peculiarità della colonizzazione portoghese sebbene ne sia stata una marcata caratteristica²⁹. Nel caso della Guinea, essa divenne il principale argomento del discorso utilizzato dai capi del PAIGC per convincere la gente a lottare contro i colonialisti. Cabral sintetizzò così la storia dei due paesi coinvolti nella rivoluzione indipendentista: "ho visto la gente morire di fame a Capo Verde e ho visto morire il popolo in Guinea con le botte, i calci, il lavoro forzato [...] Questa è tutto il motivo della mia rivolta "(Cabral 1980: 41). Il sistema dell'indigenato riuscì a inserirsi così in profondità nel territorio guineense da fare affermare a Sarmiento Rodrigues, governatore della Provincia tra il 1945 e il 1949, che negli anni Cinquanta del Novecento, "non c'era villaggio, per quanto piccolo o nascosto nei meandri della foresta densa, che non fosse affetto dalle protettive attività dello Stato" (Mendy 2003: 43).

Da quando i portoghesi iniziarono a imporsi, da una parte riuscirono ad avere come alleati molti capi villaggio e le élite locali, dall'altra ci fu un'adesione massiccia da parte dei subalterni dei diversi gruppi etnici che abitavano la regione, alle rivendicazioni contro il dominio coloniale. Tra i vari tipi di resistenza emersero quelle contro l'obbligatorietà del pagamento di tasse sull'abitazione o *daxa* e contro i lavori forzati in forma passiva e con l'emigrazione (Pinto e Autunes 2017: 86). Questa fu la forma di resistenza più praticata dagli autoctoni, per contrastare le ingiustizie delle politiche coloniali: manjaco, fula, mandinga, mancanha e altri, emigrarono in quel periodo in buona parte verso territori francesi e inglesi (Pinto e Autunes 2017: 92).

Con riferimento a quest'epoca, è emblematica la storia di Salifou Ba, i cui genitori fuggirono in Senegal per resistere alle atrocità del colonialismo portoghese. Salifou Ba aveva settantatré anni, quando mi ha concesso l'intervista a cui faccio riferimento³⁰, e viveva nei pressi di Gabú, nel villaggio di Bada, con la sua sposa e alcuni dei suoi diciotto figli, sei femmine e dodici maschi. Salifou mi ha ricevuto con tutti gli onori sotto un albero, le sedie già preparate per l'intervista, vestito di tutto punto, con un cappello tondo e dorato, il té warga sul fuoco. Ha divorziato due volte ed è rimasto con la terza. Lui è senegalese, nato in Senegal ma ha deciso di venire in Guinea Bissau, la terra delle sue origini. Già i suoi genitori avevano vissuto un'esperienza migratoria, seguendo un Imam carismatico, El Hadji Adi Tcham, che aveva creato molti conflitti tra i coloni portoghesi e con gli stessi *régulos* fula e per questa ragione fu costretto a trovare rifugio in Senegal, insieme a numerosi seguaci (N'Gaide 1999: 156). Quando gli ho chiesto i motivi per i quali i suoi genitori avessero scelto di andare in Senegal, ha ricondotto la loro scelta a motivi prettamente religiosi. Andando più a fondo

²⁹ Joseph Chamberlain, un segretario coloniale britannico, affermò che "non si può avere un'omelette senza rompere le uova" (Crowder 1968: 128), e pare che il governatore francese della Costa d'Avorio Louis-Gabriel Angoulvont, nel 1908, abbia detto che "alcuni indigeni devono essere uccisi [...] è inevitabile e persino desiderabile" (Crowder 1968: 110).

³⁰ Intervista con Salifou Ba, 15 dicembre 2016a Bada, villaggio nei pressi di Gabú.

con le domande ho scoperto che la madre era stata vittima dei lavori forzati da parte dei portoghesi per costruire la strada, sulla quale era la sua casa, verso Pirada che è sulla frontiera con il Senegal. Le “*palmatorias*, era una pratica portoghese di battere sui palmi delle mani delle persone, che venivano considerate per qualche ragione negligenti, finché a volte le mani perdevano del tutto la capacità di lavorare”³¹. Nella sua prospettiva il colonialismo francese era stato “decisamente migliore: i francesi amavano istruire il nero, era meglio per il povero, per il nero rispetto a quello portoghese che tendeva a renderli schiavi, in Senegal i neri erano trattati bene”³².

Abdarahmane N’Gaide nell’analizzare i movimenti migratori verso Kolda, al sud del Senegal, dei peul della Guinea Portoghese fece riferimento a questi spostamenti diretti da un certo Al Hajji Aali Caam, un marabout di origine toucouleur, all’incirca negli anni Trenta del Novecento (N’Gaide 1999: 156), a causa della crisi politica e sociale che si era venuta a creare nel periodo coloniale portoghese. La storia di Salifou mostra come le dinamiche sorte nella competizione fra Portogallo e Islam che si erano inasprite nel corso della seconda metà dell’Ottocento continuarono a verificarsi anche nel corso del Novecento e laddove la politica coloniale non si dimostrò efficace di fronte alle problematiche sociali locali, la religione musulmana convogliò gli scontenti e si fece promotore di mobilitazioni sociali importanti (N’Gaide 1999: 157).

Le forme di resistenza, come evidente anche dal racconto di Salifou, si radicarono nelle caratteristiche propriamente regionali ed etniche, in cui le alleanze e le cui modalità si estendevano dallo spazio geografico “alla forma di organizzazione sociale di ciascun gruppo” (Monteiro 2013: 103). Il caso dei fula è emblematico perché se da una parte fra i gruppi etnici furono i meno resistenti alla colonizzazione portoghese, quando ci si addentra nella loro organizzazione sociale interna si possono notare contraddizioni. Se i capi e le loro élite furono perlopiù alleati dei portoghesi, gli strati meno agevolati dello stesso gruppo, misero invece in atto forme di resistenza come l’emigrazione nel caso dei genitori di Salifou Ba e nel caso di molti discendenti di schiavi che emigrarono durante il periodo coloniale sotto la guida Al Hajii Aali Caam dalla Guinea Portoghese al Senegal (N’Gaide 1999: 156), in cerca di un trattamento migliore e di sfuggire ai lavori forzati.

Per quanto riguarda la resistenza ai lavori forzati esisteva parallelamente alla migrazione esterna anche un sistema di migrazione interna da parte dei *gentios* (termine con cui i coloni portoghesi si riferivano ai nativi non assimilati), i quali usavano la pratica della diserzione del luogo e del contratto di lavoro che costringeva i coloni spesso ad abbandonare la costruzione o la manutenzione di strade

³¹ *Ibid.*

³² Intervista in profondità sui movimenti migratori a Gabù a Salifou Ba il 15 dicembre 2016, nel villaggio di Bada a circa dieci km da Gabù.

(Mendy 1994: 401). Come reazione alle pessime condizioni di lavoro e i salari miserabili riservati agli autoctoni, i lavoratori fingevano malattie, lavoravano il più lentamente possibile, rubavano e disertavano prima della conclusione del contratto (Mendy 1994: 410). Secondo Mendy, la lotta armata per l'indipendenza dovrebbe essere vista come il culminare di un processo lungo di resistenza anti-coloniale che caratterizzò i popoli guineensi. Fra i testi legali successivi che permisero ai coloni di soggiogare i nativi, ci sono lo Statuto Politico Civile e Criminale del Nativo del 1929, l'Atto Coloniale del 1930, la Carta Organica dell'Impero Coloniale portoghese e la Riforma Amministrativa portoghese del 1933 (Mendy 2003: 43). Questi statuti servirono come strumento giuridico per distinguere la popolazione nativa dai civilizzati e dagli europei, e costituirono una vera e propria carta delle razze, in materia di diritto e differenze punitive, sebbene sorsero diverse controversie nel riconoscere le distinzioni tra il nativo e l'assimilato. Per esempio, era ambigua la definizione legale rispetto a quelli nati dall'incrocio tra un nativo con un assimilato. Nel 1954, lo statuto degli indigeni³³ decretò nuovamente che i nativi avrebbero dovuto lavorare forzatamente nelle costruzioni pubbliche come strade, porti ed edifici coloniali³⁴. Lo statuto dell'indigenato, considerato razzista dalla comunità internazionale, fu abolito nel 1961, due anni prima dell'inizio della guerra di liberazione.

I portoghesi temendo l'avanzata dei nazionalismi africani nello stesso anno introdussero la cittadinanza portoghese a tutti gli abitanti della colonia, ma l'impatto di tali riforme legali fu lento a sentirsi e i lavori forzati continuarono fino al 1970 (Mendy 2003: 47). L'abolizione del regime dell'indigenato fu infatti sancita definitivamente soltanto con il Decreto n. 43.897 del 6 settembre 1966 e in quella circostanza nacque anche la necessità di salvaguardare la validità piena degli statuti di diritto privato e consuetudinario, e fu disposto che sarebbero stati "riconosciuti gli usi e costumi locali come mediatori delle relazioni giuridiche private" (Brito 1967: 270)³⁵. Attraverso una strumentale accettazione delle forme di autorità locali i portoghesi speravano di poter resistere al vento di cambiamento che stava soffiando per tutta l'Africa. La parte maggioritaria della popolazione guineense era animista. Il resto era musulmano. I primi, come scrisse il giurista Eduíno Brito, praticavano un diritto di tipo consuetudinario non scritto, che viveva e sopravviveva nella memoria degli abitanti dei villaggi e dei loro "uomini grandi" (Brito 1967: 271). I secondi, considerati dai portoghesi più colti ed evoluti, erano detentori di un libro, il Corano, che costituiva un contenitore di precetti di condotta religiosa, morale, giuridica e sociale, che poteva essere seguita con una maggiore

³³ Sarmiento Rodrigues, M. M. "Estatuto especial dos indigenas da Guiné, Angola e Moçambique". In: *Anuário do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (1953-1954)*, p. 117-132.

³⁴ La *Lei Orgânica do Ultramar* (Legge organica dell'oltremare portoghese), n. 2.066, del 27 luglio 1953, conteneva diversi precetti relativi alle popolazioni indigene delle provincie d'oltremare della Guinea, Angola e Mozambico. Questa legge tratta dei principi generali relativi allo Statuto Politico Civile e Criminale degli indigeni e al diritto privato che regolamentava le relazioni tra indigeni e non indigeni.

³⁵ Trad. mia.

o minore fedeltà. I fula e i mandinga, entrambi islamizzati consideravano “i balanta o i manjaco come appartenenti a una cultura arretrata, persone di una civiltà inferiore” (Brito 1967: 271) e si identificavano maggiormente con i portoghesi monoteisti.

2.2 Le politiche coloniali fra le due guerre mondiali

La letteratura storica della Guinea Bissau è relativamente silenziosa in merito a ciò che avvenne in questo territorio nel periodo fra le due guerre mondiali e si concentra innanzitutto sulle problematiche e gli eventi politici della madrepatria in relazione alle colonie in modo complessivo. Durante la Prima Guerra Mondiale i portoghesi si impegnarono a mantenere i loro domini coloniali, motivo per cui rimasero inattuati gli sforzi di decentralizzare la propria politica d’oltremare, rinnovati dai repubblicani che sostituirono la monarchia dopo il 1910. Da un punto di vista internazionale, alla fine del primo conflitto mondiale iniziarono a sorgere nuove e spiccate sensibilità nei confronti dei popoli oppressi dalla colonizzazione e questo aprì la porta all’espressione dal basso del desiderio di liberarsi dagli oppressori. Nel novembre del 1918 il presidente statunitense Woodrow Wilson annunciò che le basi per la negoziazione di pace avrebbero dovuto tenere conto degli interessi dei popoli colonizzati. L’Unione Sovietica, dall’altra parte, che nei propri concetti dottrinari esaltava il diritto di rivolta degli oppressi e degli sfruttati si posizionò anch’essa al lato dei colonizzati (Amado 2010: 65). In questo modo la fine del conflitto mondiale costituì un riferimento per il sorgere dei movimenti nazionalisti africani e “il concetto di autodeterminazione dei popoli divenne un assioma della politica internazionale” (Wick 2006: 47). Nel 1919, ebbe luogo a Parigi il primo congresso pan-africano, a cui partecipò anche il Portogallo. Il risultato di tale congresso fu la richiesta alle potenze europee di un risarcimento agli africani che parteciparono alla guerra (Amado 2010: 65).

Il secondo conflitto mondiale mise ancora più in evidenza le necessità independentiste dei popoli colonizzati. Già Charles De Gaulle, prima della conclusione del conflitto, aveva affermato a Brazzaville che la Francia avrebbe dato a ogni popolo il diritto di scegliere il proprio destino (De Gaulle in Amado 2010: 67). Alla fine della guerra, l’Europa aveva come priorità la ricostruzione mentre i vincitori Stati Uniti e Unione Sovietica, erano ormai consapevoli che la propria importanza negli equilibri mondiali sarebbe stata imprescindibilmente legata ai destini del Terzo Mondo emergente. La quinta Conferenza Pan-africana a Manchester nel 1945 propose il concetto valorizzante di *negritude*, come una posizione identitaria, culturale e politica che pretendeva ottenere nel più breve tempo possibile l’indipendenza dei territori contenuti nelle frontiere tracciate a Berlino cinquant’anni prima (Amado 2010: 67). Il movimento pan-africanista, sorto agli inizi del Novecento, rimase silente tra il 1927 e il 1945 a causa della crisi economica statunitense che portò riduzione dei finanziamenti da parte della borghesia nera,

si era ripreso nel 1937, con la fondazione a Londra dell'International African Service Bureau, un'organizzazione che riunì intellettuali di formazione marxista capaci di dare un nuovo impulso al movimento che si riunì successivamente nella Pan-African Federation con alcuni obiettivi specifici condivisi. Gli obiettivi si riassumevano nella promozione dell'autodeterminazione e l'indipendenza degli africani e di tutti i popoli soggetti alla dominazione delle potenze europee, abolire le forme di disuguaglianza e di discriminazione razziale e promuovere la cooperazione tra i popoli africani e i popoli che condividessero con loro le stesse aspirazioni (Amado 2010: 70). Espressi nella Conferenza Pan-africana di Manchester, questi concetti diedero l'impulso alla decolonizzazione.

Grazie a Kwame N'Krumah, la Costa d'Oro ottenne l'indipendenza dai britannici il 6 marzo del 1957, divenendo iniziatrice del movimento di emancipazione di tutti gli africani (Amado 2010: 72). Un anno dopo la Guinea-Conakry, sotto la guida di Sékou Touré, si dichiarò indipendente dalla Francia. Nel 1961 vi erano già sei paesi indipendenti in Africa: il Senegal, la Guinea-Conakry, il Congo – in cui abitavano nel momento dell'indipendenza migliaia di angolani – e lo Zaire, tutti uniti nel condannare la politica di Lisbona (Amado 2010: 83). Fra questi, Senegal e Guinea-Conakry erano confinanti con la Guinea Portoghese.

Il Portogallo, sotto il regime ultranazionalista di Salazar, resisteva al “vento di cambiamento” che spirava in Africa e in Occidente nel ventennio successivo alla fine del secondo conflitto mondiale. Negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale, la situazione coloniale portoghese differiva di molto da quella britannica e francese. Privo di una tradizione democratica metropolitana, il Portogallo non prese in considerazione l'emancipazione delle proprie colonie africane (Whitaker 1970: 25). In effetti, il regime di Salazar, diversamente da quello di altri paesi europei, durante il conflitto rimase solido e l'attività politica di dissenso fu del tutto assente, silenziata dalle mancate libertà di espressione, di stampa e di associazione che avrebbero potuto mettere in atto uno slancio di opposizione. Nel 1945, a guerra conclusa, il regime era talmente solido che Salazar permise la creazione di un partito di opposizione il Movimento de Unidade Democrática (MUD) il quale si sviluppò velocemente, negli anni successivi, convogliando idee liberali, democratiche e progressiste, e dal quale nacque una sezione giovanile a cui aderirono molti intellettuali dell'Africa portoghese che sarebbero stati i protagonisti dei movimenti emancipatori nelle rispettive colonie, come Vasco Cabral, importante esponente politico guineense, e António Agostinho Neto, il primo presidente dell'Angola (Chabal 2003: 40) e leader del Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA).

2.3 Il contesto politico dei paesi confinanti: l'indipendenza della Guinea Conakry e i fula del Futa Jallon

Come analizzato nel capitolo precedente, lo studio del posizionamento politico dei fula di Gabù è imprescindibile dal contesto in cui essi si ritrovarono a cavallo tra Ottocento e Novecento, nel bel mezzo di rapporti di forza tra lo stato teocratico del Futa Jallon e gli attriti fra le potenze europee che si contendevano la supremazia sui territori africani. Egualmente per analizzare le dinamiche sociali ed etniche sorte attorno all'indipendenza, bisogna considerare la relazione della Guinea portoghese coi paesi confinanti, entrambe colonie francesi che raggiunsero la via dell'autonomia in forme diverse, il Senegal e la Guinea Conakry.

Nel 1956, i francesi, sconfitti in Indocina, destabilizzati dalla guerra in Algeria, preoccupati di salvaguardare il proprio impero, emanarono la *Loi Cadre*, che autorizzava il governo a implementare riforme legali atte a limitare l'autogoverno dei territori d'oltremare (Schmidt 2008: 16). Il caso della Guinea Conakry si impose come un'unicità storica delle colonie francesi quando, nel settembre del 1958, votò no al referendum proposto dalla Francia, che chiedeva una costituzione che facesse delle colonie i partner di una nuova Comunità francese. Questo voto fu il risultato delle campagne messe in moto dalla sezione guineana del Rassemblement Démocratique Africain (RDA), un'alleanza interterritoriale di partiti politici che comprendevano affiliati nella maggior parte dei territori francesi in Africa (Schmidt 2007: 1).

Elizabeth Schmidt ha considerato i motivi per i quali questo caso unico, di voto negativo alla proposta francese, fosse il frutto di pratiche politiche diverse rispetto alle altre colonie, in particolare legate al maggiore coinvolgimento delle masse popolari, alla partecipazione femminile e all'allargamento dell'attività politica nelle aree rurali (Schmidt 2007:2). In effetti ciò che differenziò l'RDA dall'altro partito interterritoriale dell'Africa francese, il *Partie du Regroupement Africain* (PRA) fu in gran parte determinato dalla diversa costituzione delle rispettive leadership: i rappresentanti dell'RDA in Guinea furono perlopiù sindacalisti che avevano a cuore le sorti delle classi più marginali, il PRA, dall'altra parte, rappresentò più esplicitamente le élite dei vari paesi. In Senegal, ad esempio, chi guidò i destini politici del Paese verso l'indipendenza fu una vecchia generazione di intellettuali istruiti in Francia, capi villaggio e commercianti, i quali tennero il controllo dell'*Union Progressiste Sénégalaise* (UPS), carente sia dell'orientamento democratico sia dell'organizzazione su base territoriale rispetto a quanto accadde in Guinea. Questa differenza fece in modo che in Guinea il risultato politico del referendum derivasse in primo luogo da un conflitto di classe (Schmidt 2008: 5-6).

Oltre alla classe sociale, a determinare gli orientamenti politici dei paesi dell'Africa francese fu la dimensione etnica. L'RDA guineano di vocazione nazionalista e anticoloniale tentò di riunire sotto una nuova identità guineana le diverse etnie del Paese attraverso il coinvolgimento delle classi basse e delle donne. Uno degli obiettivi principali dell'RDA fu di costruire una nazione che trascendesse le frontiere etniche sebbene i leader del partito fossero ben coscienti della potenza dell'identità etnica (Schmidt 2005: 146). Il tentativo di andare oltre tali identità risultò difficile in contesti etnici caratterizzati da importanti differenze di status, come nel caso del Futa Jallon. Infatti, sebbene le élite fula si schierassero con il PRA, i discendenti di schiavi supportarono invece l'RDA (Schmidt 2008: 9). La percezione di queste differenze intra-etniche era poco evidente nella cornice nazionalista dei discorsi dell'epoca: anche se l'RDA si era inserito nel Futa Jallon, conquistando il favore dei fula di status più basso, gli oppositori continuarono a caratterizzare il partito come anti-fula (Schmidt 2005:154). Mentre gli aristocratici dominavano politicamente la regione, i discendenti di schiavi costituivano una proporzione significativa della popolazione. Tra il 1954 e il 1955 un censimento condotto dalle autorità francesi indicava che fra gli 852000 parlanti pular, circa un quarto era discendente di schiavo. La proporzione era ancora maggiore nella provincia di Labé, che contava un terzo di discendenti di schiavi (Schmidt 2005: 149). La schiavitù era stata bandita dai francesi nel 1905, e il provvedimento applicato al Futa Jallon dal 1908: il risultato non era stata però l'emancipazione sociale degli schiavi liberati bensì il servaggio (Schmidt 2005: 149). Il successo dell'RDA nel Futa Jallon derivò dalla capacità del partito di inserirsi nelle problematiche locali, condannando le discriminazioni basate sull'appartenenza di classe e denunciando le disparità tra i diritti dei fula liberi e discendenti di schiavi.

Da un punto di vista politico esterno, l'impatto sulla guerra di liberazione guineense in fatto di alleanze e sostegno da parte dei due paesi confinanti colonizzati dai francesi fu diverso, e la diversità è legata alle traiettorie di decolonizzazione che i due paesi avevano seguito. In linea generale il Senegal si tenne in una posizione di neutralità mentre la Guinea-Conakry di Touré col tempo divenne una base logistica del PAIGC guineense. Dal punto di vista interno delle dinamiche sociali fula, ebbero un impatto importante le idee che si svilupparono, nel cammino guineano verso l'indipendenza attorno al tema della schiavitù. Infatti, secondo Roger Botte la causa essenziale dell'opposizione dell'aristocrazia del Futa Jallon verso la leadership di Sékou Touré fu l'eliminazione totale della schiavitù, che egli operò per decreto nel 1958, lo stesso anno dell'indipendenza (Botte 1994: 112).

Il discorso politico tendeva a ignorare le differenze di status intra-etniche identificando nel partito un nemico dei fula. Questa semplificazione strumentale portò a un effettivo aumento della violenza e dei

conflitti inter-etnici nella Guinea-Conakry che si scatenarono negli anni Cinquanta del Novecento e proseguirono per tutto il regime di Sékou Touré. Gli anni successivi all'indipendenza guineana videro l'inasprirsi delle tensioni fra il presidente Touré e i fula, che culminò nel 1977 con la deportazione a Camp Boiro – un campo di detenzione militare per gli oppositori politici di Touré – e l'uccisione di numerosi leader fula. Questo drammatico evento era stato preceduto da una serie di discorsi anti-fula tenuti da Sékou Touré nel 1976³⁶, in cui il presidente dichiarò loro un'esplicita guerra, considerandoli nemici della patria. Pubblicati su *Jeune Afrique*, questi discorsi ebbero un impatto enorme. Una lettura approfondita porterebbe a pensare che Touré fosse ben consapevole delle differenze di status tra i fula, differenze espresse in termini etnici fra fula e non-fula, che però nascondevano l'eredità della schiavitù: gli schiavi del Futa Jallon, non avendo mai acquisito la completa integrazione nella società fula, avevano dopo l'indipendenza iniziato a valorizzare le proprie origini in altri gruppi etnici guineani. Nel primo di questi discorsi anti-peul, quello tenuto il 6 agosto del 1976³⁷, Touré descrisse le modalità attraverso le quali i fula avevano dominato il Futa Jallon, facendo particolare riferimento alla pratica di cambiare il nome alle persone dominate, conferendo loro un nome fula. Questa era in effetti la modalità con cui i *rimbe* del Futa formavano le loro schiere di *jiyaabe*, schiavi che ottenevano dalla sottomissione di altre etnie, primi fra tutti i jallonké, alla cui sottomissione è seguita la formazione dell'Imamato, ma anche i susu e i bambara. La pratica serviva come un dispositivo capace di annullare la memoria dei dominati in modo da sottometterli meglio. Nel dare particolare rilievo a tale pratica, senza nominare la schiavitù, Touré fece leva sui silenzi interni al Futa Jallon, suggerendo che gli schiavi fossero semplicemente membri di altre etnie cui i fula avevano cambiato nome al momento della sottomissione. Il discorso del presidente toccava così aspetti diversi: la questione dei fula marginalizzati di status più basso, e la reale fulanità dei fulanizzati. Secondo Schmidt, grazie al coinvolgimento degli strati sociali più bassi, sembrerebbe che i leader dell'RDA fossero a conoscenza delle distinzioni interne al Futa Jallon e ne fecero deliberato uso nella propaganda politica. Dall'altra parte, resta meno evidente, perché taciuta sia da parte dei liberi sia da parte dei discendenti di schiavi, la natura politica delle relazioni interne al gruppo.

Se da una parte la condizione di schiavitù venne utilizzata dall'RDA come strumento di mobilitazione delle masse popolari, a livello intra-etnico diventò un motivo di resistenza per le aristocrazie fula, nei confronti dell'emancipazione politica degli schiavi, e a Touré che la favoriva. Le questioni di status interne all'etnie, in particolare dell'etnia fula, furono quindi di fondamentale interesse per lo studio

³⁶ Sékou Touré: "Je déclare la guerre aux Peuls" in *Jeune Afrique*, no. 827 du 12 novembre 1976, pp.30-35.

³⁷ Testo integrale del discorso di Sèkou Touré reperibile su https://www.webguinee.net/bibliotheque/sekou_toure/discours/discours_anti_peul/astDisc080676.html

dello sviluppo politico della Guinea Conakry, e così anche per la Guinea portoghese, da quando intraprese la lotta per l'indipendenza.

Da un punto di vista sociale ampio l'intensificarsi della distinzione fra fula puri e discendenti di schiavi portò a un fenomeno di marginalizzazione complessiva dei parlanti fula e la loro progressiva perdita di potere su un territorio su cui avevano guadagnato precedentemente la supremazia.

2.4 La decolonizzazione dell'Africa lusofona

La decolonizzazione della Costa d'Oro nel 1957, e la conseguente nascita del Ghana, e il processo di decolonizzazione dell'Africa francofona stimolarono sentimenti indipendentisti anche nei territori portoghesi. Dagli anni Sessanta del Novecento, le colonie portoghesi di Angola, Mozambico e Guinea iniziarono le proprie lotte armate di liberazione costringendo il Portogallo a combattere su tre fronti quella che in madrepatria si chiamò Guerra Coloniale o, più popolarmente, Guerra d'Africa. Le guerre di liberazione dell'Africa lusofona ebbero un forte impatto in Europa, scatenando la terza ondata di democratizzazione, cominciata col Portogallo seguito da Spagna e Grecia. Salazar in Portogallo si era ritirato nel 1968 lasciando a Caetano la fase finale delle guerre di liberazione delle colonie che dialogarono con i movimenti democratici in terra concludendosi nel 1974. L'anno successivo, in Spagna la morte di Francisco Franco, nel 1975, aprì la via alla transizione democratica durata fino al 1982. In Grecia a partire dal 1973, Georgios Papadopoulos, leader della giunta militare al potere dal 1967, iniziò un processo di democratizzazione per contrastare la crescente opposizione al regime. Nel caso portoghese l'influsso delle guerre coloniali fu un fattore determinante. Infatti, una buona parte dei membri del Movimento delle Forze Armate, che scatenò la rivoluzione in Portogallo nel 1974, avevano combattuto sui fronti coloniali sotto l'influenza della propaganda dei movimenti nazionalisti (Wick 2006: 46).

Fino ad allora i movimenti di liberazione nazionale nei paesi dell'Africa portoghese erano rimasti nell'ombra per alcuni fattori congiunturali che avevano più a che fare con il ruolo del Portogallo in Occidente che non con la forza dei movimenti nazionalisti locali. Come testimoniato da Amílcar Cabral in un testo sulla lotta di liberazione nazionale nelle colonie portoghesi trovato negli archivi di Mario Soares,

“fino al 1961 l'attenzione dedicata al fatto coloniale portoghese e al ruolo delle nostre organizzazioni nazionaliste nell'insieme pan-africano erano oscurati non per causa di una nostra mancanza di vigore nella lotta, quando per la posizione secondaria del Portogallo tra le potenze coloniali allora in aperto

conflitto coi popoli che dominavano e per l'efficacia della macchina propagandistica portoghese che riuscì a consacrare anche fra molti africani il mito della fraternità multiculturale"³⁸.

La prima colonia portoghese a promuovere una guerra di liberazione nazionale fu l'Angola, nel 1961, con azioni provenienti da diversi movimenti nazionalisti: la União das populações de Angola (UPA) che divenne in seguito il Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e il Movimento Popular de Libertação de Angola (MLPA), e dal 1966 dalla União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA). Questi movimenti, durante e dopo il conflitto, entrarono in competizione fra loro, fatto che indebolì l'efficacia della guerra d'indipendenza in Angola e la successiva costruzione nazionale minata da guerre civili. Alla mobilitazione angolana seguì lo scoppio della guerra in Guinea portoghese, nel 1963, portata avanti principalmente dal Partido Africano pela Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). Questo fu l'unico dei tre fronti a dimostrarsi davvero minaccioso nei confronti della potenza europea, benché fosse il Paese meno popolato ed economicamente meno influente. Infine, fu la volta del Mozambico, nel 1964, con il Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), il cui leader fu, fino al 1969, Eduardo Mondlane. Le tre guerre si conclusero ufficialmente con un cessate il fuoco nel 1974, in concomitanza con la rivoluzione dei garofani in madrepatria.

Le guerre anticoloniali furono inestricabilmente legate a politiche regionali e globali al contempo. I movimenti di liberazione nazionale dipendevano dai paesi vicini oltre che da aiuti esterni e la loro stessa legittimità era legata al riconoscimento che riuscivano ad ottenere in ambito internazionale. Le guerre per l'indipendenza dei tre paesi lusofoni condivisero un contesto simile essendo state combattute nello stesso arco di tempo, eppure ognuna di queste ebbe delle specificità proprie. Da un punto di vista economico Angola e Mozambico rappresentavano punti di maggiore interesse per i portoghesi, anche se da un punto di vista strategico Capo Verde, in particolare, era considerata da difendere in quanto posizionata geograficamente in un punto vantaggioso. Inoltre, se in Angola e Mozambico le differenze ideologiche ed etniche s'incarnarono in diversi movimenti antagonisti fra loro, il PAIGC in Guinea fu l'unico partito che riuscì a ottenere un vasto consenso sul territorio senza creare grossi dissensi interni.

Le forme economiche capitalistiche, concentrate in Guinea intorno alle compagnie coloniali portoghesi, come la Casa Gouveia e la União Fabril, si basavano, prima dell'indipendenza, soprattutto

³⁸ Dagli archivi online casacomum.org. Istituzione: Fundação Mário Soares; cartella: 04341.001.005; titolo: "A África e a luta de libertação nacional nas colónias portuguesas"; Tema: A conjuntura africana. O movimento de libertação nacional nos países não-independentes. Texto di Amílcar Cabral senza data.

Sul sito <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04341.001.005#18>

sul commercio, sia di esportazione dei prodotti tropicali, in particolare dell'anacardo, sia d'importazione di generi alimentari e manufatti, con una bilancia commerciale in costante passivo. Il periodo coloniale portoghese fu perlopiù caratterizzato da scarsità di beni primari e di infrastrutture di base, un'assoluta mancanza di educazione per coloro che erano considerati nativi³⁹ e una regressione economica del Paese.

Diversamente, in Angola, la colonizzazione portoghese fu più efficace in termini di controllo economico: la terra fu appropriata, la popolazione africana espulsa o dislocata e il lavoro forzato fu meglio strutturato. La maggior parte del Paese era economicamente già sotto l'influenza di paesi non portoghesi con cui il Portogallo doveva relazionarsi (Chabal 2003: 52). In Angola, Cabral prese parte alle prime organizzazioni nazionaliste come il Partido da Luta Unida dos africanos de Angola (PLUA) e partecipò alla creazione del Movimento Popular para a libertação da Angola (MPLA). Sebbene non si fosse profondamente inserito nelle politiche independentiste di altri paesi per evitare di disperdere il suo lavoro in Guinea, le sue esperienze nelle altre colonie portoghesi rafforzò la formazione delle proprie idee independentiste in patria (Chabal 2003: 52).

Uno dei problemi a cui i movimenti nazionalisti sorti in Guinea dovettero far fronte fu la mancanza di unità fra le masse popolari. Questa frammentarietà era dovuta alle pratiche coloniali fondate sul principio del dividi et impera. L'analfabetismo di massa, conseguenza di politiche che avevano deliberatamente trascurato l'istruzione, fu considerata dai leader del PAIGC come una manifestazione chiara di un'ideologia coloniale di matrice razzista. Infatti, durante l'occupazione effettiva, tra il 1915 e il 1974, la popolazione guineense venne suddivisa dai portoghesi in civilizzati e non civilizzati. I civilizzati erano coloro che sapevano la lingua, gli usi e costumi portoghesi e che avevano ricevuto un'educazione di base, tutti gli altri, ovvero la stragrande maggioranza, apparteneva alla seconda categoria. Nel 1951 erano considerate civilizzate solo 8.320 persone, in una popolazione di cinquanta mila abitanti, dei quali il 27% erano bianchi, il 55% misti e il 18% neri (Mendy 1994: 311).

Inoltre, in Guinea, fino agli anni Cinquanta, l'insegnamento era confinato alle missioni cattoliche. Nel 1940, queste contavano cinquantacinque scuole con 1979 alunni, delle quali quarantacinque erano di un livello rudimentale. Per quanto riguardava il liceo, gli alunni erano quattrocento, dei quali il 60% era costituito da europei. Nel 1959, meno di 14.000 bambini fra i 7 e i 14 anni, di una popolazione di 71.000 aveva frequentato la scuola primaria, rappresentando il 19% della popolazione. E di questi il 74% aveva frequentato le scuole rudimentali e solo 26% aveva di fatto concluso le

³⁹ Venivano in modo generale considerati nativi o non civilizzati in opposizione agli assimilati o civilizzati, coloro che non avevano acquisito usanze portoghesi, a partire dalla lingua, alla religione. Come si è detto però era difficile anche per i coloni attuare principi di differenziazione univoci.

scuole primarie (Mendy 2003: 52). Nel 1961, solo quattordici guineensi avevano ottenuto un diploma di studi superiori.

Questi numeri mostrano la frammentarietà di prospettiva, istruzione e interessi nella popolazione. I movimenti nazionalisti dovettero compiere un lavoro di unificazione cercando obiettivi comuni che potessero trainare la lotta. Dall'altra parte, questi dati riportano inoltre una situazione drammatica della situazione educativa nel periodo coloniale, che andò a sommarsi alle altre ingiustizie provocate dal regime dell'indigenato nell'animosità dei nativi, che aderirono ai nascenti movimenti nazionalisti.

Nel corso degli anni Cinquanta sorsero diversi movimenti nazionalistici in Guinea, che precedettero la formazione del PAIGC, fra i quali il Frente de Libertação e Independência Nacional da Guiné (FLING) e Movimento de Libertação da Guiné (MLG). Il FLING fu caratterizzato da una ricerca dell'indipendenza più progressiva, che passasse prima dalla via diplomatica (Amado 2010: 190), ma come mi ha spiegato Adulai Jau durante una delle nostre conversazioni “gli altri movimenti sono morti sul nascere, non hanno lasciato traccia”⁴⁰. Il FLING ebbe un iniziale successo soprattutto grazie ai rapporti diplomatici che intratteneva con il Senegal, ma a mano a mano che il PAIGC acquisì forza nel paese e a livello internazionale, il FLING divenne un movimento minoritario, meno estremista e pure meno efficace da un punto di vista propagandistico. In effetti, l'unico movimento che rimase vivo durante il conflitto anti-imperialista fu il PAIGC, che fu in grado di organizzare e controllare le cosiddette zone liberate e successivamente di dichiarare unilateralmente l'indipendenza nel 1973, formando un nuovo governo nazionale.

La guerra d'indipendenza, che si concluse nel 1974, coinvolse l'intera comunità internazionale, entrando a far parte di un più ampio processo di lunga durata che aveva coinvolto il mondo intero: la Guerra Fredda. Il caso guineense fu particolare per quanto ha riguardato il posizionamento tra il blocco occidentale e quello orientale e unico nell'ambito della Guerra Coloniale Portoghese perché pur essendo la più piccola delle tre colonie al fronte per l'indipendenza fu quella che mise l'esercito portoghese in maggiore difficoltà. Da un lato, il PAIGC godeva della protezione, delle armi, dell'istruzione militare di paesi come l'Unione Sovietica, Cuba, la Cina, e il sostegno della vicina Guinea-Conakry. Il suo leader Amílcar Cabral dall'altro, con la sua grande capacità diplomatica nella politica internazionale riuscì a isolare il Portogallo dal blocco occidentale rimanendo in costante comunicazione con le Nazioni Unite (Chabal 1983: 89).

Il PAIGC, attraverso la voce, gli scritti e la guida politica di Cabral, riuscì a sfruttare lo scontento generalizzato nei confronti dei colonialisti portoghesi e condusse un'efficace guerra di liberazione

⁴⁰ Conversazione con Adulai Jau sui movimenti di liberazione nazionale, a settembre 2015 a Gabú.

nazionale, partendo dalla mobilitazione della popolazione delle piccole città per poi passare, in un secondo momento, alla sensibilizzazione delle masse contadine.

2.5 I prodromi della guerra di liberazione guineense

La mobilitazione guineense ebbe inizio dopo il massacro di Pinjiguiti, nel 1959. In occasione di uno sciopero dei lavori portuali, il governo reagì con una violentissima repressione, che provocò cinquanta morti e accese ulteriormente gli animi dei guineensi (Chabal 2003:56). Fu dopo questo evento, provocato dai sindacati dei lavoratori portuali e non direttamente dal PAIGC, che la guerra passò da un piano meramente teorico alla pratica della guerriglia (Cabral 1973: 10).

Nella prospettiva dei portoghesi la guerra coloniale in Guinea sarebbe iniziata con un primo attacco da parte del Movimento da Libertação da Guiné (MLG) a luglio del 1961 nei territori a nord ovest, fra Varela e São Domingos, mentre in quella guineense, i primi colpi vennero sparati nel gennaio del 1963 a Tite con a capo della battaglia il PAIGC.

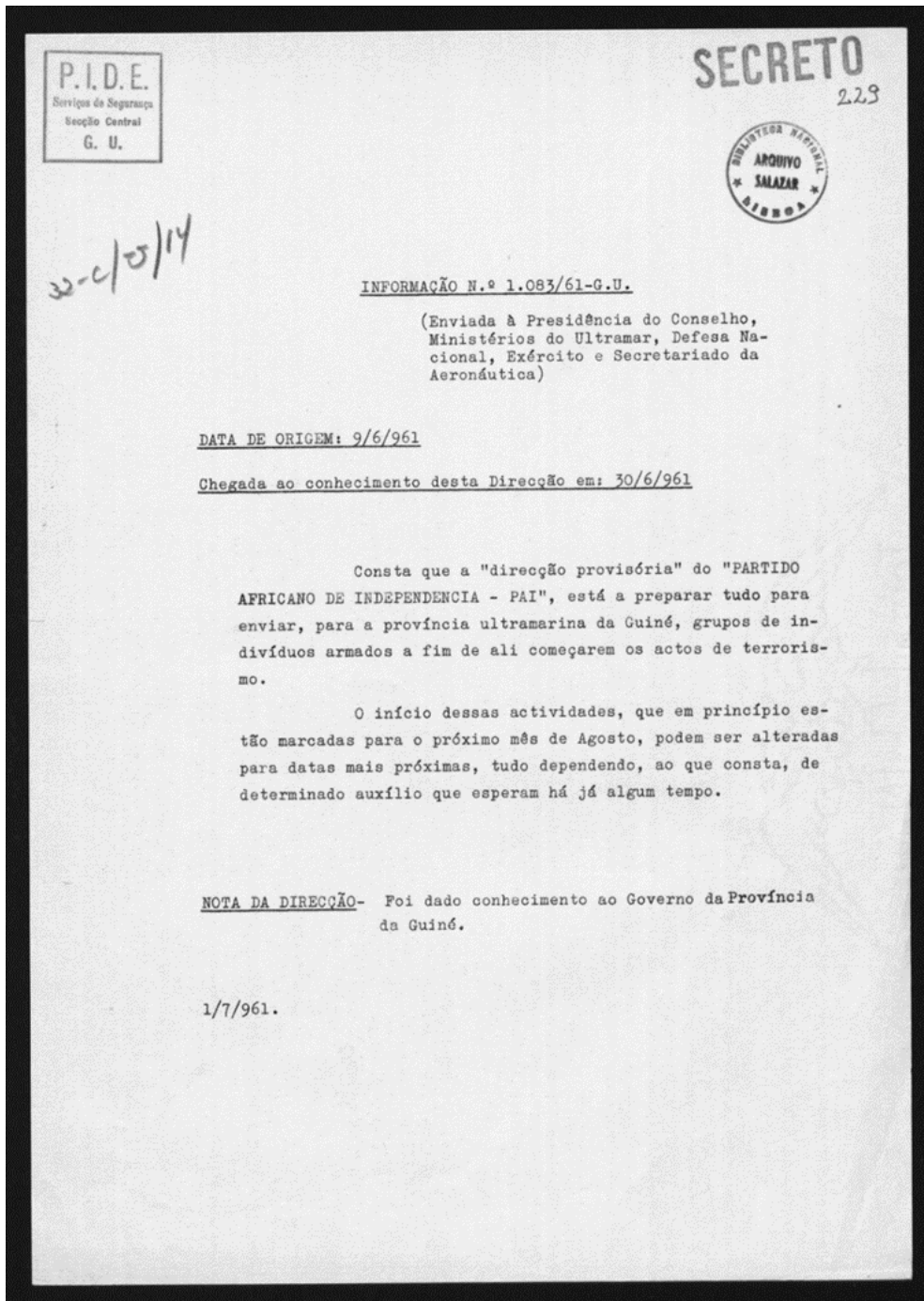


FIGURE 4 DOCUMENTO DELLA PIDE⁴¹ IN CUI SI DICHIARA CHE IL PAI STA PER INVIARE GRUPPI DI INDIVIDUI ARMATI AL FINE DI COMMITTERE ATTI DI TERRORISMO CONTRO LA COLONIA GIÀ NEL MESE DI AGOSTO DEL 1961. LA LOTTA ARMATA IN REALTÀ INIZIERÀ NEL 1963. REPERITO AGLI ARCHIVI DELLA TORRE DO TOMBO A LISBONA.

Uno dei pilastri del sistema di controllo delle colonie salazariano era la PIDE, la polizia segreta, che si occupava di reprimere il dissenso al regime, imprigionando gli oppositori, in patria e nelle colonie

⁴¹ PIDE o Policia Internacional pela Defesa do Estado (Polizia internazionale per la difesa dello stato), era la polizia segreta dei portoghesi nelle colonie istituita con l'Estado Novo di Salazar, negli anni Trenta del Novecento. Il suo ruolo nella guerra coloniale contro gli indipendentisti si è giocato principalmente su funzioni di intelligence: il loro compito in Guinea portoghese durante la guerra era di sapere in anticipo quali fossero i piani del PAIGC.

poi chiamate province ultramarine. Nel documento riportato, la Polizia Internazionale per la Difesa dello Stato, nel giugno del 1961, afferma di avere notizie che la direzione provvisoria del PAI avrebbe intenzione di fare atti di terrorismo entro l'agosto dello stesso anno, ma che la data non era chiara. Sebbene la pianificazione è evidente sia iniziata probabilmente già nel 1961, la guerra effettivamente iniziò due anni dopo.

Amílcar Cabral fu la figura di riferimento sia a livello internazionale sia locale della lotta anti-coloniale guineense. Fu il fondatore, leader e ideologo del partito rivoluzionario, il PAIGC e nel tempo si rivelò l'elemento culturalmente più denso, in fatto di studi dedicati alla sua persona e al suo pensiero. Gli scritti e i discorsi di Cabral furono pubblicati in diverse parti nel mondo, e in Guinea-Bissau è ricordato come il padre fondatore della nazione e come colui che l'ha liberata dalla dominazione coloniale. Il suo volto è raffigurato in una statua al porto di Pidjiguiti e compare ancora nelle sedi sparse in tutto il territorio del PAIGC, del quale è rimasto il simbolo.



FIGURE 5 FOTO DI UN MANIFESTO APPESO SUL LATO DELLA SEDE DEL PAIGC IN PRAÇA DOS EROIS NACIONAIS A BISSAU, SCATTATA NEL 2016. IL MANIFESTO RAFFIGURA IL VOLTO DI AMÍLCAR CABRAL E LA FRASE "SONO UN SEMPLICE AFRICANO" CON LA FIRMA DELLO STESSO.

La sua storia di vita spiega in parte le ragioni per il suo intenso coinvolgimento con la lotta di liberazione dai colonialisti portoghesi, una dominazione che visse sulla propria pelle, anche se in maniera moderata, essendo lui stesso parte di un'élite capoverdiana. Nato il 12 settembre del 1924 a Bafatà, a circa cinquanta chilometri da Gabú, da genitori capoverdiani, Juvenal Antonio da Costa

Cabral and Iva Pinhel Evora, il piccolo Amílcar visse in Guinea per nove anni, fino a quando i suoi genitori decisero di tornare a Capo Verde dove concluse le scuole secondarie nel 1944 a São Vicente, prima d'intraprendere gli studi superiori in agronomia, in Portogallo. All'epoca, erano in pochissimi ad avere accesso all'istruzione in Guinea. Il fatto che Cabral avesse potuto proseguire gli studi è attribuibile alla posizione privilegiata che occupava all'interno della popolazione guineense, come capoverdiano e in quanto considerato dai coloni, nel sistema dell'indigenato, come un *assimilado*, ovvero come una persona che aveva imparato la lingua e lo stile di vita portoghesi.

Nel 1952, Cabral tornò in Guinea come agronomo, e prese parte a un importante progetto di censimento agricolo, che gli diede la possibilità di avvicinarsi alle peculiarità del territorio e di stabilire molte relazioni anche personali con la gente delle campagne. Durante il censimento avvenuto tra il 1952 e 1953, ebbe occasione di conoscere l'economia locale connessa alle capacità e alle risorse della terra, in diverse regioni, di incontrare contadini di differenti etnie e capi villaggio, di acquisire informazioni utili per il progetto, che già aveva in mente, di cambiare il destino del paese. Da un punto di vista strettamente biografico questo momento fu importante per la formazione del suo pensiero anti-coloniale. Tornato dalla madrepatria, dove concluse gli studi, fu trattato come "un ingegnere agronomo di seconda classe" (Mendy 2010: 11) e dovette lavorare come secondo di un suo collega portoghese. Al posto di essere considerato un civilizzato formato in Portogallo fu declassato per le sue origini africane, sentendo in prima persona il fattore della discriminazione razziale promossa dal governo coloniale.

Il censimento del 1953, cui Cabral partecipò, si dimostrò un successo a dispetto di quanto affermato dall'amministratore coloniale José de Oliveira Ferreira Diniz, secondo il quale "il nativo evitava, il più possibile, le operazioni di censimento [...] sapendo che queste portavano come minimo un maggiore controllo delle autorità, dalle quali si difendeva, facendo uso della ben conosciuta resistenza passiva" (Ferreira Diniz 1946: 5 in Mendy 1994: 286). Fin dalle guerre di pacificazione infatti, a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento, quando i portoghesi iniziarono a voler prendere il controllo e l'amministrazione del territorio trovarono e descrissero, in più occasioni, i popoli della Guinea come caratterizzati da una forte resistenza culturale che gli impediva di essere assimilati facilmente dalla cultura coloniale.

C'erano forme di organizzazione sociale diverse nei centri urbani e nelle campagne. Nelle città, aveva preso forza la distinzione tra piccola borghesia e proletariato *lumpen*. Nelle campagne si viveva un clima di perenne antagonismo fra i gruppi etnici, rinforzato dalle guerre di pacificazione in cui gli islamizzati ebbero un ruolo determinante, in particolare i fula e i mandinga, che approfittarono della situazione bellica per mettersi contro gli animisti balanta e pepel.

Fu in un clima di estrema divisione sociale che Cabral creò un centro ricreativo sportivo a Bissau, nel 1954, dove iniziò a diffondere le sue idee fra i giovani, di nascosto dalla PIDE (Polizia Internazionale di Difesa dello Stato), creata ai tempi del primo Estado Novo⁴² di Oliveira Salazar, in Portogallo. Il suo obiettivo era di accrescere la coscienza politica dei giovani cittadini. Il centro, in realtà, fu presto scoperto dalla PIDE per le sue reali intenzioni e poi venne chiuso con la scusa che includeva fra i suoi membri anche i nativi considerati non civilizzati (Chabal 1983: 49). Con la chiusura del centro Cabral fu cacciato dalla Guinea, con la sola possibilità di tornare indietro attraverso visite alla madre concesse dalle autorità portoghesi (Mendy 2010: 12).

Nel 1956, fondò il PAI (Partito Africano per l'Indipendenza), insieme ad altri cinque intellettuali coinvolti nel movimento per l'indipendenza Africana. Non essendoci documentazione relativa a questo evento non è possibile stabilire con certezza i nomi di questi altri militanti che presero parte alla fondazione del partito ma Chabal ha asserito con un certo grado di sicurezza che questi fossero stati Luis Cabral, Aristide Pereira, Fernando Fortes, Júlio De Almeida ed Eliseu Turpin (Chabal 2003: 54). Da questa riunione emersero due principali obiettivi del partito nascente che consistevano nell'ottenere un'indipendenza immediata e totale di Guinea e Capo Verde a tutti i costi, inclusa la guerra, attraverso una lotta contro l'imperialismo e contro le contraddizioni interne al paese, ovvero la sua molteplicità etnica e alle differenze e i contrasti storici fra i due paesi. In questi obiettivi si ritrovano i due principi cardine, che incarnarono l'ideologia della guerra per l'indipendenza guineense: i due termini in reciproca relazione e imprescindibili l'uno dall'altro evocati da Cabral, di unità e lotta. Questi due concetti furono la base del suo pensiero.

Secondo Cabral, la mancanza di ideologia era la caratteristica più pervasiva delle élite africane. Basil Davidson osservò che un movimento di liberazione nazionale avrebbe solo potuto avere successo attraverso lo sviluppo di "un'ideologia della liberazione, in armonia con la coscienza del popolo in un determinato tempo e luogo" (Davidson 1981: 115). Tale ideologia avrebbe dovuto fondarsi sulle reali necessità della gente della Guinea portoghese, ancora assoggettata al dominio coloniale, nelle sue forme più brutali di sfruttamento e violenza. Nella sua analisi delle realtà guineensi, Cabral, tenne conto delle realtà sociali, politiche, economiche e storiche del paese e a partire da queste costruì la sua teoria, ispirata al marxismo e leninismo e applicata sul suolo delle specificità guineensi per meglio adattarla alla realtà rurale, attraverso l'utilizzo di parole semplici e facilmente comprensibili.

⁴² L'Estado Novo fu il nome del regime autoritario con orientamento conservatore che fu instaurato in Portogallo il cui maggiore esponente fu Antonio Salazar. La violenza espressa dagli apparati di controllo del regime nei confronti degli oppositori è stata inscritta nei cosiddetti "fascismi maggiori", con un alto numero di delitti politici perpetrati dalla polizia politica, nel caso portoghese, la PIDE.

L'ideologia di Cabral venne considerata "semplice e diretta, senza grandi parole e concetti complessi, geograficamente specifica e storicamente pertinente" (Mendy 2010: 15). Usando le sue stesse parole "la nostra ideologia è il nazionalismo, ottenere la nostra indipendenza, assolutamente, fare il massimo con le nostre forze, ma cooperando [anche] con tutti gli altri popoli per realizzare lo sviluppo del nostro Paese" (Cabral in Lopes 1987: 57). Uno dei segreti della strategia di Cabral risiedeva proprio nel coinvolgere la gente con una politica della trasparenza, "non nascondere niente dalle masse della nostra gente. Non dire bugie. Mettere in mostra le bugie ogni volta che vengano dette. Non mascherare le difficoltà, gli sbagli, i fallimenti. Non proclamare facili vittorie" (Cabral 1969: 72 in Mendy 2010: 16).

Il concetto di unità da lui utilizzato era da considerarsi dinamico e processuale, nelle sue implicazioni storiche. Per Cabral l'unità significava "trasformare un insieme diversificato di persone in un insieme ben definito, alla ricerca di un cammino" (Cabral in De Andrade 1976: 117) e ancora, in un'altra definizione "qualsiasi siano le differenze è necessario essere uno solo, un insieme, per realizzare un dato obiettivo" (Cabral in De Andrade 1976: 117). Oltre a essere una nozione dinamica, l'unità trovava il suo fondamento nell'esistenza delle differenze, senza le quali "non sarebbe necessario parlare di unità" (Cabral in De Andrade 1976: 117). Dall'altra parte, l'elemento fondamentale della lotta doveva concentrarsi sulle contraddizioni esterne e interne al Paese: da una parte doveva rivolgersi contro l'imperialismo portoghese, dall'altra contro le inimicizie etniche interne. In termini pragmatici bisognava formare un popolo unito capace di intraprendere una guerra e per farlo fu necessario procedere per tappe.

2.6 Le difficoltà della mobilitazione nel caleidoscopio di genti guineensi

Dapprima si rese necessario pensare alla mobilitazione delle masse per pensare a un'azione armata. Cabral delineò la complessa situazione di classe in Guinea tracciando alcune distinzioni che gli sarebbero state utili nel comprendere chi avrebbe aderito alla lotta e chi no e quali strumenti utilizzare per convincere i reticenti. La prima di distinzione evidente era quella che correva fra le città e le campagne e all'interno di esse vi erano altre distinzioni.

Nei centri urbani, Cabral individuò quattro classi principali: vi erano gli ufficiali di alto e medio rango e i membri delle professioni liberali; poi un'ampia piccola borghesia costituita da ufficiali di rango più basso, lavoratori salariati e alcuni commercianti; un'altra categoria era formata da lavoratori senza contratto come i portuali, i marinai, i domestici e i commessi dei negozi; all'ultimo posto i declassati i quali erano a loro volta formati da due gruppi distinti, un gruppo di giovani provenienti dalle campagne, senza lavoro ma in contatto con la piccola borghesia cittadina e un gruppo di proletariato

lumpen costituito da mendicanti, prostitute e altri. Nel contesto cittadino il PAIGC fondato principalmente da intellettuali capoverdiani riuscì a sensibilizzare principalmente la piccola borghesia educata senza riuscire nella mobilitazione di masse di lavoratori. Nelle zone rurali invece distinse due estremi fra i vari gruppi etnici: da una parte il gruppo semi-feudale rappresentato dai fula e dall'altra il gruppo di etnie che non avevano una forma ben definita di organizzazione statale, rappresentata dai balanta (Chabal 2003: 172). In mezzo erano contemplate tutta la gamma di possibilità concesse a una nazione assai variegata dal punto di vista etnico. A questo proposito, il censimento dettagliato condotto nel 1950 dal governatore Antonio Carreira rivelò la grande molteplicità delle appartenenze guineensi che ha caratterizzato il Paese come la “babele nera” (Simões 1935) o il “caleidoscopio di popoli” (Pélissier 1989: 36). Nella seguente tabella⁴³ si possono trovare i primi dodici gruppi etnici per importanza numerica, i quali rappresentavano appena il 70% della popolazione totale della Guinea.

Gruppo etnico	Numero abitanti
Balanta	146.305
Fula	108.402
Manjaco	71.712
Mandinga	63.750
Pepel	37.341
Mancanha (brame).....	16.300
Biafada	11.581
Biojagó	10.352
Felupe	8.167
Balanta-Mané	7.941
Mansoaca (cunante)	6.050
Baiote	4.373
Nalu	3.000

⁴³ Fonte: A. Carreira, "Censo da população não civilizada de 1950", BCGP vol. VI, n° 21, Bissau, 1951.

Tale molteplicità di appartenenze rese difficoltosa la strada della mobilitazione delle genti in un'ottica unificante e nell'adesione o meno alla lotta per l'indipendenza emersero le specificità culturali, storiche oltre che strutturali e ideologiche delle diverse etnie. Riprendendo la semplificazione proposta da Cabral, considerando i due poli opposti, i balanta e i fula si può dire che i primi, in linea generale, aderirono prima e in maggior numero alla lotta, mentre i secondi, soprattutto per quanto riguardò capi ed élite parteggiarono per i portoghesi fino a un momento avanzato della guerra e alcuni fino alla fine. L'alleanza dei capi fula con le autorità coloniali fu spesso considerata sufficiente per classificare questo gruppo come anti-nazionalista (Chabal 2003: 173). Le ragioni però non possono essere semplicisticamente ridotte all'interpretazione di Cabral secondo la quale i balanta accettarono la lotta per la condivisione di un'ideologia socialista insita nella loro struttura sociale acefala mentre i fula non vi aderirono per la loro vicinanza a idee relative a gerarchie sociali rigide più simili alle forme di dominazione coloniale.

James Cunningham mise in evidenza il carattere sociologico complesso dell'adesione di una maggioranza balanta alla lotta, mostrando come questa fosse stata legata sia a fattori storici esterni, relativi alle forme di sfruttamento coloniale, sia a cause interne, relative alla gestione della leadership intra-etnica. Da un punto di vista esterno i balanta, diversamente dalla maggioranza dei coltivatori guineensi, furono sottomessi a un sistema di commercio basato su concessionari e non al sistema commerciale ufficiale, che rese il lavoro e il commercio dei coltivatori di riso (balanta) più difficile di quanto sarebbe stato per i canali ufficiali. Il credito, le tasse e perfino la giustizia erano nelle mani di questi concessionari. Tale sistema di controllo commerciale, estrazione fiscale e repressione fu ciò che spiegò il desiderio dei balanta di intraprendere la lotta fin dalle prime battute, per liberarsi da una condizione di dominazione coloniale che consideravano peggiore rispetto a quella subita dagli altri. Da un punto di vista interno, Cunningham mostrò che ad aderire alla lotta promossa dal PAIGC furono principalmente i giovani i quali, all'interno dell'organizzazione sociale dei balanta, sottostavano al potere degli anziani. Entrare nella lotta per loro significava anche poter allargare le maglie della mobilità sociale ed entrare in competizione con gli anziani (Cunningham in Chabal 2003: 69-70). In definitiva secondo Cunningham, per spiegare l'entrata in guerra dell'etnia balanta non erano sufficienti ragioni strutturali e ideologiche, né ancora meno l'efficacia della mobilitazione politica del PAIGC, appena iniziata nelle campagne, quando fin da subito l'adesione alla lotta fu massiccia da parte di questa etnia. Allo stesso modo, per quanto riguarda i fula, è necessario capire quali meccanismi di fondo portarono a una mancata adesione iniziale e se si possano considerare i membri della società fula liberi e discendenti di schiavi come unico gruppo corporato in questo particolare evento o se, in caso contrario, ci siano state scelte diverse all'interno dello stesso gruppo e cosa le abbiano determinate.

Come si è visto, nella vicina Guinea-Conakry l'appartenenza a uno strato sociale piuttosto che all'altro, fra i fula del Futa Jallon, fu determinante nelle votazioni per l'indipendenza totale nel referendum proposto dai francesi nel 1958, così si può ipotizzare che gli interessi dei due gruppi interni ai fula, *rimbe* o *forros* e *jiyaabe* o fula *pretos* fossero distanti tra loro rispetto all'idea di acquisire o meno l'indipendenza nazionale. Tanto più che la vicinanza del Futa Jallon, appena oltre il confine della regione di Gabù, consentiva che ci fossero contatti e scambio di informazioni su ciò che accadeva oltre-confine, sul destino dei leader futa fula dopo l'indipendenza in Guinea-Conakry e dei cambiamenti di status che la formazione della nuova nazione aveva promosso.

2.7 Dalla mobilitazione popolare alla guerra d'indipendenza nazionale

Tra il 1956 e il 1960 Cabral rimase fuori dal paese a parte brevi visite nel 1958 e nel 1959 e il partito fu gestito in modo autonomo. Le attività del PAIGC, i cui iniziali e pochissimi aderenti furono principalmente capoverdiani e membri della piccola borghesia urbana, non furono visibili. Infatti, l'organizzazione rimase clandestina per questi primi anni, cercando di sfuggire ai controlli della PIDE (Policia Internacional de Defesa do Estado).

Se in un primo momento i leader del PAIGC si concentrarono sui lavoratori e la piccola borghesia urbana, presto si resero conto che la specificità storica, geografica e demografica guineense non si adattava alle logiche teoriche del marxismo classico e che in Guinea la lotta non poteva partire dalla classe operaia, quasi inesistente sul territorio peraltro e decisero di spostare il loro interesse alle masse contadine delle zone rurali. Dopo l'insuccesso risultato dal tentativo di organizzare le masse di lavoratori di Bissau, il 19 settembre del 1959, in una delle visite di Cabral in Guinea, il partito si riunì e cambiò drasticamente rotta strategica: in primo luogo, il focus della mobilitazione politica avrebbe dovuto trasferirsi dalle città alle campagne dove si sarebbe potuto raggiungere una massa critica di aderenti e, in secondo luogo, la propria sfera d'influenza avrebbe dovuto spostarsi all'estero, nei paesi confinanti, in particolar modo nell'area senegalese della Casamance e nella Guinea-Conakry (Chabal 2003: 54). Cabral aveva già visitato Conakry e incontrato Sekou Touré, poco prima della indipendenza guineana, nel 1958, e successivamente lo incontrò di nuovo nella Conferenza di Accra, dove il leader del PAIGC cercò l'aiuto internazionale per realizzare la guerra d'indipendenza guineense. Da quell'evento molti seguaci del partito nazionalista si spostarono a Conakry sebbene il sostegno guineano di Touré fosse ancora debole e indeciso almeno fino al 1962. Il Senegal dal canto suo negò del tutto, per i primi anni di conflitto, qualsiasi forma di aiuto al PAIGC. Dal 1960 anche Cabral si spostò a Conakry e negli anni successivi poté contare su un ancora indeciso sostegno di Sekou Touré (Chabal 2003: 55). Per quanto indeciso, il PAIGC installò nella vicina Guinea la sua

base principale e molti centri di istruzione militare, oltre alla scuola pilota pensata per i figli dei combattenti e per i giovani guerriglieri.

Tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta, Cabral denunciò ufficialmente il colonialismo portoghese e diede voce al movimento nazionalista che aveva creato, fino ad allora segreto e silente, rendendo la lotta più visibile. Come ha bene espresso il titolo di uno dei suoi discorsi più famosi "L'arma della Teoria" tenuto nella prima Conferenza Tricontinentale dei popoli dell'Asia, Africa e l'America latina avvenuta a L'Avana nel gennaio del 1966, Cabral dichiarò che la lotta avrebbe dovuto essere prima articolata in forma politica, un passo fondamentale per giustificare una successiva azione militare. In questa conferenza, Cabral rese pubbliche le sue simpatie per Cuba e il suo governo e nella stessa occasione chiese sostegno materiale a Fidel Castro per portare avanti la lotta in patria. Il sostegno cubano consistette inizialmente nell'invio di comandanti adibiti ad addestrare le truppe guineane a una guerriglia di tipo rivoluzionario e di medici, assai carenti sul territorio. Più avanti, sia Cuba sia l'Unione Sovietica continuarono a fornire il proprio supporto in armi e in istruzione militare.

Nella conferenza a Cuba, sembrò che Cabral avesse esplicitato il posizionamento ideologico del suo partito come aderente al blocco socialista della Guerra Fredda. Di fatto, il leader del PAIGC chiarì fin da subito la necessità di mantenere una politica di non allineamento, rivendicando il diritto di indipendenza politica, che gli avrebbe concesso la possibilità di stringere patti e alleanze con entrambi i blocchi. Ciononostante, come ha sostenuto Piero Gleijeses, "il sostegno del blocco sovietico fu decisivo nel fornire armi, formazione e altri contributi di natura materiale e politica. L'Unione sovietica fu senza dubbio la fonte più importante di risorse in fatto di armi" (Gleijeses 2002: 212), seguita appunto da Cuba, che fornì sostegno dal punto di vista materiale e logistico oltre che in addestramento militare e a un cospicuo numero di borse di studio. Dal 1961, alcuni militanti di rilievo andarono ad addestrarsi in Cina, nella città di Nanchino: tra questi, João Bernardo Vieira e altri futuri alti comandanti che combatterono sui tre fronti della guerra: nord, sud, est del Paese.

Il 23 gennaio del 1963 ebbe formalmente inizio la guerra per l'indipendenza guineense: le truppe del PAIGC attaccarono un comando portoghese a Tite, nel sud del paese. Le caratteristiche geografiche e le disposizioni degli agglomerati abitativi facilitarono la strada a una tipologia di lotta basata sulla guerriglia, una modalità a cui i portoghesi non erano preparati. I luoghi prescelti per essere liberati prima furono quelli in cui la campagna politica aveva attecchito meglio, ovvero al sud del fiume Geba, in alcune zone del centro e del nord-ovest del Paese e il successo fu immediato, tanto che il partito già alla fine del 1963 aveva dichiarato "liberato" un terzo del territorio guineense (Chabal 2003: 59).

Capitolo 3

I contorni della guerra di liberazione nella memoria degli ex-combattenti

3.1 Diversi modi di ricordare la guerra

La guerra di liberazione nazionale guineense coinvolse una grande molteplicità di soggetti, appartenenti a gruppi etnici, classi sociali, generazioni e generi diversi. Sul campo di battaglia ci andarono adolescenti e adulti, uomini e donne, liberi e discendenti di schiavi, portoghesi e autoctoni. Considerare quest'evento attraverso le lenti delle memorie soggettive solleva il problema di chi, di come e con chi ricorda, dell'identità dell'individuo che si definisce nell'atto stesso di raccontare eventi vissuti in prima persona. Elisabeth Tonkin, in un saggio dedicato alla costruzione del passato e la storia orale nei contesti africani, ci ricorda che ciò che rende qualcuno riconoscibile in quanto individuo include caratteristiche che vengono intese in contrasto con altri: l'appartenenza a un periodo, a un luogo, a una classe sociale, a una professione (Tonkin 1992: 102). La memoria può essere considerata allora come il luogo d'incontro tra individuo e società (Tonkin 1992: 98). Considerare la guerra d'indipendenza da una prospettiva locale ha portato a calarsi nelle specificità e nelle modalità con cui i fula di Gabù, attraverso voci individuali, continuano a rappresentare la propria partecipazione a questo evento. Le relazioni tra memoria e storia sono un ambito sterminato di riflessione che dal tardo Novecento ha coinvolto tanto gli storici, in senso stretto, quanto gli antropologi (Bellagamba, Pains 1999). Lo studio della storia per l'antropologo non può fermarsi alla ricostruzione presumibilmente oggettiva di una serie di eventi cronologicamente ordinati, presuppone altresì l'analisi dei modi in cui i gruppi si rappresentano nella storia mostrando come il passato si relazioni con il presente ma anche come la storia sia usata, esperita, ricordata e creata (Tonkin et al. 1988: 1) dai soggetti immersi nelle rispettive società. Le analisi storiche rappresentano il frutto di interpretazioni a loro volta soggettive dei ricercatori, a partire da paradigmi e linguaggi di riferimento, di un atto intrinsecamente sociale che è quello di ricordare, di scrivere e di produrre storia. Infatti, le memorie in quanto codificate in un linguaggio, sono da considerarsi di per sé un fatto sociale (Tonkin 1992: 103). Se da una parte questo legittima l'entrata in gioco dell'antropologo in un campo disciplinare tradizionalmente riservato agli storici, qualsiasi tentativo di rendicontare un evento storico a partire dalla raccolta di memorie orali risulterà limitato su più fronti. In primo luogo, dalla distanza linguistica tra ricercatore e interlocutori, a cui seguono tutta una serie di altre distanze che emergono nel presente, attraverso ciò che viene detto e ciò che viene convenientemente taciuto. In merito a una possibile oggettività nel resoconto etnografico, Edmund Leach, molto tempo fa, affermò

che l'etnografia è *fiction* (Tonkin et al. 1988: 42) e che gli etnografi, per contribuire a una migliore comprensione del cambiamento sociale nel tempo, devono ammettere la riflessività delle loro attività, devono essere autobiografici⁴⁴ (Tonkin et al. 1988: 44).

Credo che il contributo antropologico all'analisi storica risieda proprio nelle limitazioni intrinseche alla ricerca etnografica. Situandosi come interlocutore sul campo, il ricercatore definito dai propri limiti personali crea il contesto in cui proporre un'interpretazione del passato alla luce del presente e viceversa del presente alla luce del passato (Tonkin et al. 1988: 25-27), esplicitando le modalità attraverso le quali la memoria viene strutturata nelle narrazioni orali dei soggetti in una relazione particolare. Le narrative orali, infatti, possono essere viste come azioni sociali situate nel presente in un determinato tempo e spazio e dirette da narratori individuali a un'audience specifica, rispondendo a un orizzonte di aspettative (Tonkin 1992: 97).

Nel caso dei fula guineensi, considerata la loro organizzazione sociale stratificata, è emerso un ulteriore elemento ovvero il fatto che “gli esseri umani appartengono contemporaneamente a più di un gruppo” (Tonkin 1992:103) e allo stesso tempo sono esclusi da altri. Come si è visto nei capitoli precedenti la distinzione tra uomini liberi e discendenti di schiavi ha esercitato un ruolo fondamentale nella storia del periodo coloniale. Anche le relazioni di genere, così come quelle di classe, sono condizionate dall'appartenenza a specifici gruppi e nel caso guineense così come in quello guineano che lo ha preceduto nell'ottenere l'indipendenza, il coinvolgimento delle classi più marginali così come del mondo femminile è stato un fattore determinante.

⁴⁴ Il fattore linguistico nel mio caso è stato determinante. A Gabù non tutti parlavano il creolo e nemmeno il portoghese, soprattutto gli anziani a cui mi sono rivolta in merito alle memorie di guerra. La conoscenza troppo rudimentale della lingua pular mi ha portato a fare interviste agli ex-combattenti mediate dalla presenza di un traduttore locale, Mama Samba Baldé, un giovane di ventidue anni che nonostante fosse altamente competente, intellettualmente onesto e collaborativo, non conosceva molto del retroterra delle persone intervistate. Gli ex-combattenti sono stati giovani come il mio traduttore, nel periodo della guerra, tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Mama Samba, oltre ad essere un uomo, era inoltre un fula *dimo*, fattori che probabilmente lo hanno influenzato attorno a ciò che veniva riferito per esempio da una donna o da un discendente di schiavi. Nelle conversazioni private che intrattenevamo, molto spesso Samba commentava come diversi comportamenti rispondessero al codice di comportamento dei fula *rimbe* come ad esempio sedersi nella seggiola più bassa o bere per ultimi il bicchierino di tè warga.

Inoltre, la mia figura di donna bianca ricercatrice mi ha messo in una posizione ambigua per i miei interlocutori: il mio genere, corredato dal fatto di non essere sposata e non avere figli, suggeriva un posizionamento inadatto a interloquire con gli uomini. Di questo mi sono accorta la prima volta che ho fatto visita ad Adulai Jau per impostare insieme il lavoro di ricerca e lui non era in casa. Sua moglie Aissatu, mia coetanea, mi ha detto “la tua amica è a scuola ma fra poco arriva”, riferendosi alla figlia quattordicenne. In quel frangente mi sono accorta che secondo Aissatu quindi la mia posizione in quanto non sposata e senza figli corrispondeva a quella di un'adolescente che lei aveva identificato come mia pari. Col tempo Aissatu ha capito che la ricerca implicava una conversazione costante con Jau e a sua volta ha iniziato a trattarmi da pari. Dall'altra parte il fatto che fossi lì appoggiata da un'istituzione di ricerca europea ha reso disponibili alcuni, in primo luogo le autorità locali, a contribuire all'indagine. Successivamente, la presenza sul campo e la familiarità acquisita nel tempo hanno facilitato i canali comunicativi con gli interlocutori locali.

Dal momento che “alcuni eventi storici tendono a essere dimenticati o ignorati” (Tonkin et al. 1988: 89), mentre altri assumono grande importanza, in questo capitolo, ho scelto di analizzare attraverso l’aiuto delle interviste, eventi e aspetti della guerra di liberazione che esprimessero questi due aspetti. Ho esplorato tre punti di vista fra i tanti proposti dalle diverse narrative: un punto di vista marginale, concentrandomi sul ruolo delle donne in guerra, un punto di vista dominante, analizzando le modalità in cui sono stati ricordati due eminenti comandanti dei due fronti, Bernardo Vieira e Antonio Spínola, e una terza prospettiva trasversale, ma ancora poco studiata, legata alla memoria delle pratiche rituali dei combattenti.

La storia della partecipazione femminile alla lotta è stata considerata attraverso due voci di differenti provenienze etniche, capaci di restituire una visione delle tappe della guerra nei diversi territori o *chãos*⁴⁵ guineensi e dei rispettivi posizionamenti intorno alla condizione della donna, da una parte in relazione alla propria cultura di appartenenza e dall’altra con l’ideologia del partito. Le figure di Kara Djassi e Adjabar Embalo a confronto sono state utili per evidenziare le differenze tra queste due forme di identificazione.

In un secondo momento ho rivolto l’attenzione a due personaggi, che insieme a Cabral hanno costituito il firmamento della memoria attorno alla guerra di liberazione per entrambi i fronti: per i nazionalisti il comandante João Bernardo Vieira, che dagli anni Ottanta divenne presidente dello stato guineense, per i portoghesi António Sebastião Ribeiro de Spínola, il generale coloniale che ha dato speranza alla madrepatria di poter ancora difendersi contro gli indipendentisti. Entrambe queste figure sono state presenti nella memoria di tutte le persone con cui ho parlato della guerra di liberazione, probabilmente anche per le posizioni di potere assunte da entrambi posteriormente alla lotta. Questi due comandanti per i combattenti che hanno vissuto la realtà del conflitto, sono stati ricordati come eroi, aggiungendo elementi all’idea generale della rivoluzione come mito fondatore della nuova nazione, un mito costellato di personaggi quasi ultraterreni, dotati di forze sovraumane e sovranaturali.

Al terzo punto ho analizzato la memoria in quanto incorporata in rituali e come l’uso dei rituali per così dire tradizionali delle diverse etnie sia stato riconciliato con le pratiche di guerra. Quest’aspetto inaugura una riflessione su alcuni degli aspetti mistici legati alla lotta, e sui contrasti fra le pratiche locali e le tradizioni etniche presenti sul territorio e il tentativo unificante di indirizzare quelle forze sociali verso un imperativo nuovo e unico, introdotto dalla dirigenza del PAIGC: la nascita di una nazione, con un territorio, una lingua e un solo gruppo sociale, i guineensi, in cui avrebbero dovuto

⁴⁵ La traduzione letterale di *chão* è pavimento ma in Guinea-Bissau è un termine che fa riferimento ai vari territori occupati da specifici gruppi etnici come ad esempio *chão fula*, *chão manjako*.

rientrare tutte le etnie che hanno popolato la Guinea portoghese, in precedenza. Dall'analisi è emerso come le pratiche mistiche locali che assicuravano la protezione dei combattenti furono inibite in favore di nuove forme di adorazione rivolte non più a anime della foresta o divinità, ma alla patria e alla libertà, divenuti i nuovi principi ultimi e totalizzanti, in cui credere. L'efficacia del tentativo unificante e messianico del partito è stata parziale, come emerso dalle parole dei miei interlocutori. In molti casi e soprattutto a livello individuale, le credenze e pratiche legate alle proprie tradizioni sono state riutilizzate e ricordate da alcuni come fondamentali per la propria sopravvivenza.

Mettendo in relazione diverse forme del ricordo, letteratura storica, testi d'archivio, memorie biografiche dei soggetti intervistati, le prossime pagine forniranno dunque i contorni temporali e geografici della guerra di liberazione sui diversi livelli, locale, nazionale, e internazionale che si sono sovrapposti sul campo di battaglia. La scelta di trattare argomenti apparentemente slegati, come da una parte la partecipazione femminile, dall'altra i comandanti e l'aspetto delle pratiche religiose, deriva dalla necessità di restituire attraverso la scrittura, l'esperienza della raccolta di memoria sul campo. Le interviste e le conversazioni non trattano di un evento in forma ordinata e cronologica, spesso sono caratterizzate da salti tematici e temporali importanti determinati dal vissuto del ricordare e del raccontare. Facendo leva su diversi meccanismi della memoria è emerso come i cambiamenti fossero vissuti dai soggetti in relazione alla propria vita sociale e culturale e come le loro idee venissero espresse attraverso azioni, scelte e credenze (Tonkin et al. 1988: 90). Queste idee che hanno preso forma nelle diverse narrazioni rimandano al rapporto tra il soggetto, la sua appartenenza etnica di origine e la direzione nazionalista unificante intrapresa dal partito. La varietà narrativa espressa dai diversi interlocutori riflette la difficoltà di affrontare la lotta di liberazione come un evento unico, in un territorio profondamente vario da un punto di vista culturale e sociale. Da tale difficoltà emerge la necessità di fare ricerche localizzate sulla memoria per contribuire alla costruzione di una storia più radicata ai microcontesti locali che consenta di leggere le dinamiche del presente con un ventaglio più ampio di chiavi interpretative.

3.2 Kara Djassi e Ajabar Embalo: due testimonianze femminili sulle pratiche di lotta

Le donne, che pure furono in prima linea con le armi in mano, conclusa la guerra di liberazione divennero le grandi assenti. Molte di loro hanno occupato posti di rilievo nella politica del Paese, come ad esempio Carmen Pereira che ho incontrato a Bissau nel febbraio del 2016, a una riunione dell'UDEMU (*União Democrática das Mulheres da Guiné e Cabo Verde*⁴⁶) poco prima della sua dipartita, l'anno successivo.

⁴⁶ Unione Democratica delle Donne della Guinea e di Capo Verde.

Carmen Pereira prestò servizio con il PAIGC e combatté diverse battaglie con l'idea che “Temos que ir à frente para mostrar aos homens que nós também somos capazes”⁴⁷ (Dobbiamo andare sul fronte per mostrare agli uomini che anche noi siamo capaci). Pereira fu la prima e unica presidente donna della Guinea-Bissau per un breve periodo di tempo, nel 1984. In un'intervista concessa al quotidiano *Público*⁴⁸, nel 2013, l'ex-combattente ricordò i tempi del conflitto armato, affermando che avrebbe “preferito morire piuttosto che essere catturata dalle truppe portoghesi”⁴⁹.



FIGURE 6 FOTOGRAFIA NON DATATA DI CARMEN PEREIRA, COMMISSARIO POLITICO DEL COMITÉ INTER-REGIONAL DO SUL, FA UN DISCORSO DURANTE UNA RIUNIONE DEL PAIGC⁵⁰.

Nonostante fosse già coinvolta nella lotta di liberazione, l'entrata di Carmen Pereira nel movimento indipendentista accadde nel 1961, poco dopo che il marito fu obbligato ad abbandonare il Paese

⁴⁷ Estratto da un'intervista dal Quotidiano portoghese *Público* sul sito <https://www.publico.pt/2016/06/05/mundo/noticia/morreu-carmen-pereira-combatente-pela-independencia-de-guinebissau-1734149>, consultato a novembre 2017.

⁴⁸ Quotidiano portoghese. <https://www.publico.pt/2016/06/05/mundo/noticia/morreu-carmen-pereira-combatente-pela-independencia-de-guinebissau-1734149>, consultato a novembre 2017.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Dall'archivio dell'Istituzione Fundação Mário Soares. Cartella: 05359.000.023. Fondo DAC, Documenti di Amílcar Cabral, reperibile online sul sito <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05359.000.023>

perché perseguitato dalla PIDE. La sua ascesa politica in seno al PAIGC fu promossa dal leader del partito Amílcar Cabral che, dal 1964, iniziò la mobilitazione delle donne della Guinea-Bissau e di Capo Verde, come aveva fatto, dieci anni prima, Sekou Touré per l'indipendenza della Guinea-Conakry (Schmidt 2005; 2007)

L'allora governatore della Guinea Portoghese António Spínola avrebbe affermato, di avere due obiettivi principali da abbattere: uno Nino Vieira e l'altra Carmen Pereira⁵¹. Dopo il golpe di Nino, nel 1980, Carmen Pereira fu presidente dell'assemblea Nazionale per quattro anni, fino al 1984, quando assunse temporaneamente la presidenza, entrando nella storia come prima presidente donna in Africa.

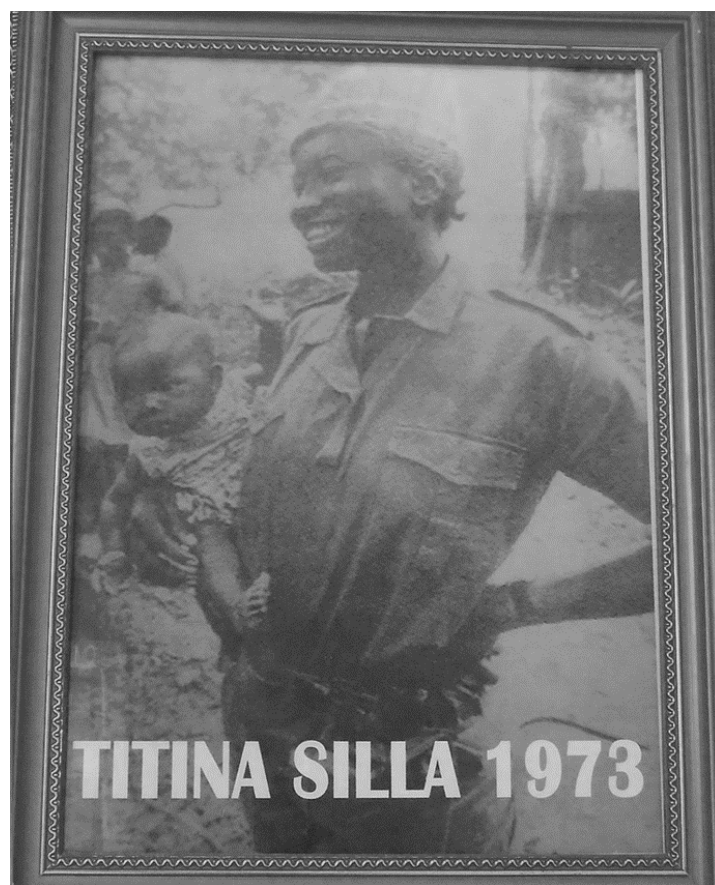


FIGURE 7 FOTOGRAFIA DI TITINA SILLA NEL MUSEU MILITAR DA LUTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL, NELLA FORTALEZA DE SÃO JOSÉ DE AMURA IN BISSAU.

Alla riunione dell'UDEMU, un'organizzazione politica a difesa delle donne partner del PAIGC, nella sede del partito, il 19 gennaio 2016 ho incontrato Carmen Pereira e anche Kara Djassi che, nel tempo, è diventata un'interlocutrice preziosa. Anche lei ha combattuto ed è ricordata insieme ad altri grandi

⁵¹ *Ibidem*

donne che stanno nel firmamento della rivoluzione⁵². Oltre a Carmen Pereira, Teodora Gomes, Francisca Pereira e la più famosa di tutte Titina Silla, morta in un'imboscata nel 1973, mentre ritornava dal funerale di Cabral. In un'intervista rilasciata da Teodora Gomes per il giornale Expresso in occasione dell'anniversario della morte di Titina Silla, quando chiesero alla deputata sulla partecipazione delle donne nella lotta per l'indipendenza, ha garantito che molte avevano avuto un'istruzione militare e che lei stessa aveva comandato una truppa di novantacinque giovani donne, oltre a fare "lezioni e spiegare le ragioni della nostra lotta e del perché combattessimo lo sfruttamento capitalista"⁵³ e ha aggiunto "sono state molte le donne che hanno dato la propria vita per l'indipendenza della Guinea-Bissau"⁵⁴.

L'anno successivo, nel gennaio del 2017 a Gabù, ho invece conosciuto Adjabar Embalo, anche lei aveva combattuto con il PAIGC. Il suo punto di vista relativo alla guerra di liberazione era così diverso da quello di Kara Djassi che ho ritenuto opportuno presentarli entrambi al fine di mettere in luce la diversità d'intenti nella partecipazione alla lotta, pure appartenendo a un fronte comune. Le narrazioni di Adjabar Embalo e Kara Djassi, si sono rivelate utili per evidenziare le caratteristiche delle fasi successive della guerra di liberazione, a partire dal posizionamento femminile. Fra gli elementi emersi, l'importanza attribuita all'emancipazione femminile da Amilcar Cabral, le visioni emiche provenienti da donne di diversa appartenenza etnica riguardo alla condizione femminile prima e dopo la guerra e come la partecipazione delle donne abbia contribuito al cambiamento delle rappresentazioni di genere nei diversi gruppi etnici e fra i fula. Jan Assman ha mostrato come la memoria autobiografica fosse una costruzione sociale che avviene in comunicazione con altri (Assman 2011: 15), seguendo una struttura connettiva e diacronica, restituendo una sintesi di identità e tempo. Le testimonianze di Kara e Adjabar sono esemplificative di dinamiche identitarie e ideologiche, di ascrizione e di appartenenza, relativa a una più ampia identità nazionale o al proprio gruppo di appartenenza. Kara e Adjabar strutturavano la propria memoria della guerra secondo parametri diversi, l'una in relazione all'essere guineense, l'altra all'essere fula. Kara si presentava come membro del PAIGC, attivista per i diritti delle donne. Si definiva inoltre genericamente guineense e solo su mia richiesta insistente è arrivata ad affermare di essere pajadinka⁵⁵. La guerra di

⁵² Il Partito Africano per l'Indipendenza della Guinea e Capo Verde (PAIGC) ha offerto un esempio particolarmente inusuale di un movimento che ha messo a tema la parità tra uomini e donne, nel contesto rivoluzionario. Si veda, sull'emancipazione femminile e le rivoluzioni, con un approfondimento sulla lotta rivoluzionaria del PAIGC, Aliou Ly (2015).

⁵³ Intervista alla deputata del PAIGC Teodora Gomes, in occasione di un omaggio alla combattente Titina Silla sul settimanale portoghese Expresso disponibile online http://expresso.sapo.pt/africa/guine-bissau-presta-homenagem-a-titina-sila=f108649#gs.Bm8_TxU, consultato ad aprile 2018.

⁵⁴ Come sopra, http://expresso.sapo.pt/africa/guine-bissau-presta-homenagem-a-titina-sila=f108649#gs.Bm8_TxU, consultato ad aprile 2018.

⁵⁵ Un'etnia numericamente minoritaria della Guinea-Bissau.

liberazione ha dato una svolta alla sua esistenza permettendole di fare carriera politica e di realizzarsi a livello individuale.

Adjabar invece si dichiarava come pullo⁵⁶, fula *dimo*, senza riferimento ad una più ampia appartenenza nazionale. Inizialmente la sua diffidenza nei miei confronti era palese. Se silenzi e omissioni, nell'analisi della memoria, devono essere letti come indicatori di relazioni sociali passate e presenti (Cole 2005: 4), le due testimonianze hanno fin da subito messo in luce la prospettiva opposta delle due donne durante la guerra: Kara proiettava la sua identità in quanto guineense nel futuro dell'unità nazionale desiderata, Adjabar la radicava nel passato, nelle sue origini fula. Diversamente da Kara, Adjabar aveva vissuto il coinvolgimento nella lotta non come una missione personale quanto come un obbligo da parte delle truppe del PAIGC. Se per Kara la guerra di liberazione nazionale ha rappresentato il fuoco su cui ha costruito la propria identità per Adjabar è stato semplicemente un evento passato.

3.2.1 L'entrata in guerra

Entrambe hanno esordito parlando di come Cabral avesse iniziato a divulgare i propositi del PAIGC per tutto il territorio, con l'obiettivo di sensibilizzare le masse contadine. Adjabar Embalo, , non ha ricordato esattamente il momento in cui è entrata in lotta, ma che vi ha partecipato dall'inizio alla fine. Infatti,

AE: la lotta in realtà fu proclamata in questa zona ma è iniziata nel sud del Paese. All'inizio sono uscita da qui [Gabù] in una comitiva per accompagnare le persone (i combattenti) e Cabral andava per tutte le terre, per questo ho conosciuto tutta la lotta [...] Gli ultimi colpi sono stati sparati a Copa, un villaggio qui vicino⁵⁷.

La data d'inizio non è chiara ma la sua testimonianza specifica le modalità con le quali Cabral si sia inserito personalmente e progressivamente nel territorio, anticipando lo scoppio della lotta anche a Gabù che si sarebbe presto dimostrata una roccaforte delle truppe coloniali. Il riferimento alla battaglia di Copa come evento conclusivo può essere incrociato con un resoconto⁵⁸ del PAIGC del 19 febbraio del 1974, a pochi mesi dalla conclusione della guerra, in cui viene descritto il successo dell'Esercito Popolare nell'accerchiamento e occupazione del campo trincerato di Copa, nel fronte di

⁵⁶ Il *pullo* è l'appartenente alla cultura fula maschio, per la donna si dice *debbo* ma Adjabar ha fatto riferimento a sé parlando in creolo e mescolando le lingue: “*amin pullo, pullo dimo*”, facendo più ampio riferimento alla propria appartenenza ai fula come nata libera.

⁵⁷ Intervista a Adjabar Embalo il 25 gennaio 2017 a Gabù.

⁵⁸ Istituzione: Fundação Mário Soares. Cartella: 04315.002.027. Titolo: “Communiqué (PAIGC)”. Data: 19 febbraio 1974. Fondo: Arquivo Mário Pinto de Andrade

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04315.002.027>

Gabù. Secondo il comunicato questa operazione era stata realizzata in varie fasi con la liberazione delle popolazioni civili e di ottocento dodici capi di bestiame, costando al nemico più di un centinaio di morti, un aereo abbattuto, quattordici veicoli distrutti e la perdita di trasporti, armi, munizioni e viveri⁵⁹. La mancanza, nella narrazione di Adjabar, di riferimenti temporali specifici non consente di situare la sua partecipazione in modo inequivocabile, ma il suo contributo si è rivelato utile per comprendere come le dinamiche dell'arruolamento siano state diverse nei diversi territori, in particolare confrontando la sua esperienza con quella di Kara.

Quando ho intervistato Kara⁶⁰, invece, ricordava la guerra nei dettagli, nonostante fosse ancora una ragazzina quando è scoppiata. Famata Djassi, conosciuta col nome di battaglia Kara, mi ha parlato bene dei primissimi anni di preparazione alla guerra e di entrata nella lotta e mi ha raccontato di episodi accaduti nel 1964. Kara⁶¹ ha dichiarato di avere sessantatré anni al momento dell'intervista e di essere entrata in guerra quando ne aveva quattordici. Per lei la guerra è iniziata con

KD: “piccoli sabotaggi, mobilitazioni, conversazioni, emissari di Amílcar Cabral che hanno iniziato ad arrivare nei nostri villaggi per dirci che sarebbe cominciata la guerra contro il colonizzatore fascista portoghese a quel tempo diretto da Marcelo Caetano e Salazar”⁶².

Nel corso dell'intervista con Kara è emerso che già dal 1961-62 nei villaggi si facevano esercitazioni e istruzione militari, due anni prima del primo scontro ufficiale a Tite nel 1963. In un documento non datato ma fatto risalire ai primissimi anni Sessanta intitolato “direttive per risolvere i problemi di organizzazione del PAIGC”⁶³ emerge la strategia di mandare emissari in tutti i villaggi per fare propaganda e organizzazione, come ricordato da entrambe le interlocutrici.

KD: Io vedevo ogni giorno le persone che facevano istruzione, esercizi, nel villaggio stesso, con l'orientamento di quello che veniva chiamato il commissario politico. Ci hanno detto che c'era l'obbligo popolare di partecipare perché c'era già l'idea che un giorno la rivoluzione sarebbe arrivata⁶⁴.

La figura del commissario politico era parte della strategia di mobilitazione utilizzata da Cabral, il quale riteneva che la teoria o l'ideologia politica fosse altrettanto importanti della capacità di muoversi in guerra, e che le due componenti fossero legate intrinsecamente. Al commissario politico era adibita la sensibilizzazione della popolazione sui motivi della guerra e il reclutamento. In ogni

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Intervista con Famata (Kara) Djassi il 26 febbraio 2016, Bissau.

⁶¹ Kara (o guancia sporgente) era il nome con cui la chiamavano da piccola e in occasione della guerra è diventato il suo nome di battaglia. Lo preferisce ancora oggi al posto del suo nome vero Famata.

⁶² Intervista con Kara Djassi il 26 febbraio 2016, Bissau.

⁶³ Istituzione: Fundação Mário Soares. Cartella: 07196.159.011. Titolo: “Directivas para resolver os problemas da organização do PAIGC”.Data: s.d. Fondo: DAC - Documentos Amílcar

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07196.159.011#!2>

⁶⁴ Intervista con Famata (Kara) Djassi il 26 febbraio 2016, Bissau.

villaggio in cui arrivava il PAIGC c'era un commissario politico di riferimento, una figura resa ufficiale nel Congresso di Cassacà.

Per entrare in guerra Kara si mise in contatto, di nascosto dai suoi genitori, con il commissario politico militare che andò a prenderla in bicicletta in gran segreto per portarla nelle *barrakas* (baracche) dei guerriglieri, dove la sistemarono in una camerata femminile. Mi ha descritto come ha trascorso quelle prime giornate in modo molto schematico, con un ritmo militaresco.

KD: Ogni giorno ci mettevamo in formazione all'alba. La prima volta non sapevo come fare e mi sono presa una cinghiata, mi hanno detto che dovevo stare dritta e seguire gli altri. Già nella formazione pomeridiana sono stata integrata. C'erano camerate di uomini e di donne, non c'erano letti, dormivamo in foglie di palma, mangiavamo quello che ci portava la popolazione, se non c'era niente, restavamo digiuni. Poi ginnastica fino alle dieci e poi sulla montagna con i guerriglieri. Quindi c'era quella che chiamavamo l'istruzione politica militare: disarmare le armi, preparare le armi, conoscere ogni singolo pezzo di ogni tipo di arma⁶⁵.

Secondo Kara la preparazione delle donne era esattamente equiparata a quella degli uomini. Conoscevano le armi, erano allenate allo stesso modo e partecipavano ai rituali militari insieme agli uomini. Queste modalità descritte trovano riscontro con il punto 11 del documento relativo alle direttive di partito in cui viene dato rilievo al coinvolgimento delle donne nella lotta: queste dovevano ricevere la preparazione militare esattamente come gli uomini e se possibile insieme a loro e alcune donne dovevano essere preparate come commissari politici⁶⁶. Per Adjabar, invece, il posizionamento femminile era stato diverso da quello degli uomini, sebbene le donne avessero partecipato a loro modo.

AE: Noi come donne non eravamo in prima linea ma eravamo alleate. La prima fase vide Cabral che veniva per creare accampamenti attraverso la mobilitazione di villaggi. Non ho seguito passo a passo le tappe di questo processo, perché noi donne eravamo impegnate nel nostro lavoro quotidiano. In quei primi momenti il partito era venuto fino a dove c'è adesso la Petromav [l'entrata della città di Gabù venendo da Bissau], e loro facevano perlopiù lavori di misurazione di strade. Raggiunsero la Guinea-Conakry. A quell'epoca noi donne non avevamo il diritto nemmeno di tentare di chiedere di cosa si trattasse o di sapere qualcosa delle loro attività, ma fummo obbligate a seguirli e stare con loro⁶⁷.

Il posizionamento in guerra della donna ricordato da Adjabar era più discreto, la sua entrata in guerra non è stato frutto di una sua iniziativa, ci si è ritrovata. Se Kara e Adjabar ricordavano lo specifico

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Istituzione: Fundação Mário Soares. Cartella: 07196.159.011. Titolo: "Directivas para resolver os problemas da organização do PAIGC". Data: s.d. Fondo: DAC - Documentos Amílcar Cabral
<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07196.159.011#!2>

⁶⁷ Intervista a Adjabar Embalo il 25 gennaio 2017 a Gabù.

posizionamento femminile a partire dalle strutture relazionali dei loro ambiti sociali di appartenenza, erano comunque accomunate dal vissuto personale ed emotivo legato all'esperienza tremenda della guerra.

KD: Mi ricordo la battaglia di Tebe, nell'agosto del 1963. È stata dura, intensa, difficile. C'è stato lo sbarco, l'assalto e bombardamenti di ogni tipo. Di notte ci siamo svegliati nelle camerate completamente accerchiati da truppe provenienti da Fulacunda, da Buba, quelli che venivano da Bissau. Scappare dalla baracca è stato difficile e pericoloso: gli uomini che avevano le armi di difesa sono arrivati al fiume e non ce l'hanno fatta. Tutto il materiale è finito nelle profondità delle acque⁶⁸.

Tebe è un villaggio situato a sud del Paese, nella regione di Quinara, settore di Buba, caratterizzato da una massiccia presenza di insenature fluviali. La guerra iniziò a Tite, poco distante da Tebe, e nei primi anni rimase concentrata nella zona sud. Il racconto di Kara riferisce di un'imboscata di armate portoghesi provenienti da più parti del paese, secondo le modalità utilizzate da entrambi i fronti di attaccare punti strategici o interi villaggi, ritenuti appartenenti al nemico. All'inizio, ancora poco armato, il PAIGC intraprendeva una guerriglia basata sull'attacco ai comandi militari portoghesi oltre che su una serie di attività di bombardamento di ponti e ostruzionismo di strade per impedire l'accesso alle principali reti di comunicazione del Paese: i fiumi e le strade. Questa tattica sarebbe poi stata rivista in corso d'opera perché considerata molto dispendiosa e non sempre capace di mantenere gli insediamenti. Inoltre, dal punto di vista psicologico, come ben espresso da Kara, la guerriglia infondeva una sensazione d'incertezza e precarietà nei soldati, sia per quanto riguardava la risoluzione della guerra, l'insicurezza relativa al proprio arsenale di armi, sia alla condizione individuale dei guerriglieri che versavano in condizioni di precarietà alimentare. La dimensione notturna degli attacchi, che caratterizzava la guerriglia, rendeva i combattenti di entrambi i fronti estremamente vulnerabili.

Una vera organizzazione militare nelle gerarchie del PAIGC fu proposta solo a partire dall'anno successivo allo scoppio della guerra, nel primo Congresso del partito a Cassacà, avvenuto tra il 13 e il 17 febbraio 1964. Nello stesso momento i portoghesi portavano avanti l'Operazione Tridente, il cui obiettivo era di riconquistare l'isola di Como, assediata dai militari rivoluzionari alla fine del 1963 (Amado 2010: 216). La battaglia di Como ricordata da Kara come “una delle più intense, durata sessanta giorni e sessanta notti”⁶⁹, avvenne tra il 15 gennaio e il 28 marzo del 1964. Dopo 71 giorni di battaglie e attacchi aerei, i portoghesi dovettero ritirarsi. Il fatto che il PAIGC fosse riuscito a resistere all'Operazione Tridente e a vincere le truppe coloniali fece in modo che si venisse a creare

⁶⁸ Intervista con Famata (Kara) Djassi il 26 febbraio 2016, Bissau.

⁶⁹ *Ibidem*.

una prima zona completamente svuotata dai colonialisti, una prima zona liberata. Il Congresso di Cassacà venne indetto per riorganizzare le strutture del partito, la strategia militare e fu anche un'occasione per i guerriglieri di incontrare Cabral:

KD: Quando c'è stata la convocazione del congresso, durante la lotta che accadeva in quello stesso periodo all'isola di Como, con intensi bombardamenti aerei da parte dei portoghesi, c'erano tre fronti: la zona 8, la zona di Quinara, quella a cui appartenevo [...] La zona 11 era comandata da Nino Vieira, nel sud. Al nord c'erano Osvaldo Vieira e Francisco (Xico) Mendes⁷⁰. Questi comandanti erano al congresso ed è stato lì che ho conosciuto Amílcar Cabral, quando l'ho guardato, ho visto un leader. È scesa la notte, noi donne stavamo prendendo l'acqua per gli uomini e abbiamo sentito che Cabral era arrivato. Ci siamo messe in formazione e la prima cosa che ha detto è stata: "potete dire oggi che la vostra libertà è arrivata" e poi ha approfondito "mai più dovrete prendere l'acqua perché gli uomini si facciano il bagno, che la prendano loro. Voi avete altro da fare". La libertà delle donne! da quel giorno non avremmo più dovuto lavorare per gli uomini soprattutto di notte.⁷¹

In occasione del Congresso fu stabilita la creazione del partito-Stato con nuove strutture tra le quali un Bureau Politico il cui comitato esecutivo era formato oltre che da Cabral, da Aristide Pereira, Luis Cabral, Osvaldo Vieira, João Bernardo Vieira, Rafael Barbosa e Fernando Fortes. Alcuni, , come testimoniato da Kara erano comandanti adibiti a specifiche zone di combattimento (Amado 2010: 211). Dal 1964, l'attività di guerriglia si estese a nell'estremo nord-est del Paese, nell'area di Boè (settore della regione di Gabù), con l'obiettivo specifico di "mettere pressione all'etnia fula, poco ricettiva all'azione liberatrice" (Amado 2010: 211).

Da sempre impegnata, nella sua storia di vita, per i diritti delle donne, Kara si emozionava quando toccava quella parte di ideologia di Cabral che propugnava l'emancipazione delle donne, correlando questo aspetto con le logiche più ampie della lotta contro l'imperialismo. L'aspetto femminista e di emancipazione, non fu però un fatto trasversalmente ritenuto importante dalle donne scese sul campo di battaglia. Per Adjabar, la partecipazione alla lotta fu un'imposizione e non un atto volontario ispirato da desideri emancipatori. La guerra di liberazione nazionale ebbe comunque un impatto sugli equilibri di genere, anche fra i fula. In un testo intitolato "Brève analyse de la structure social de la Guinee Portugaise"⁷² datato maggio 1964, Cabral commentava in questi termini la questione femminile: "presso i fula, la donna non gode di alcun diritto sociale, pur partecipando alla produzione

⁷⁰ Per un approfondimento sulle zone di battaglia e sui rispettivi comandanti responsabili si vedano Chabal (1982), Mendy (2010) e Amado (2010).

⁷¹ Intervista con Famata (Kara) Djassi il 26 febbraio 2016, Bissau.

⁷² Istituzione Fundação Mário Soares. Cartella: 04602035, 1 maggio 1964. Fondo: DAC - Documentos Amílcar Cabral www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04602035

non ne può possedere i frutti”⁷³, inoltre, sempre secondo le sue note, in un regime di poligamia le donne erano considerate come proprietà del marito.

3.2.2 Dal Congresso di Cassacà alla conclusione del conflitto

Secondo Kara il congresso di Cassacà era stato pensato per rimettere in riga alcuni comandanti che si discostavano dagli orientamenti di Cabral. Di fatto, l’organizzazione strutturale politica e militare che il congresso stabilì non avrebbe potuto essere fatta prima di capire come si sarebbe svolta la guerra. In preparazione all’evento, Cabral stilò un testo in cui delineava gli obiettivi a breve termine del partito e considerava le problematiche emerse dalla lotta fino a quel momento condotta. Gli obiettivi immediati erano in parte di politica interna e consistevano principalmente nell’educare le masse, rinforzare l’unione nazionale e sabotare i tentativi di propaganda nemica. Dal punto di vista esterno bisognava cercare l’appoggio del resto del continente africano e coordinare l’azione con le altre colonie portoghesi⁷⁴. Già il PAIGC si era reso conto di condividere con i movimenti nazionalisti di Angola e Mozambico, il problema dell’ignoranza da parte della comunità internazionale della realtà delle colonie portoghesi. In questa prospettiva, le colonie lusofone avevano creato il *Movimento Anti-colonialista* (MAC), divenuto poi la *Conferência das Organizações Nacionais das Colônias Portuguesas* (CONCP), che si riunì per la prima volta a Casablanca tra il 18 e il 20 aprile del 1961. Da un punto di vista militare Cabral intendeva inserire elementi della guerra di movimento⁷⁵, ovvero un insieme di tecniche della guerra tradizionale che si accompagnassero alla guerriglia, che si era dimostrata comunque capace di disorientare il nemico portoghese, poco avvezzo al territorio e alla boscaglia.

Secondo Chabal fu grazie alle iniziative prese in occasione del congresso di Cassacà che il PAIGC riuscì a mantenere un ordine tale da resistere all’assassinio di Cabral nel gennaio del 1973 (Chabal 2003: 90). Al congresso venne fatto un piano di analisi, denominazione e organizzazione del territorio. Da un documento redatto dai leader del PAIGC di chiarimenti per tutti gli organismi del partito, si trovano i principali punti in merito al rinnovato piano d’azione politica e militare⁷⁶. Il

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Istituzione Fundação Mário Soares. Cartella: 07070.112.004 - Titolo: “Estudos relativos à luta armada e ao seu desenvolvimento”. Data: gennaio 1964. Fondo: DAC - Documentos Amílcar Cabral

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07070.112.004>

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Istituzione: Fundação Mário Soares. Cartella: 07070.112.010. Titolo: “Esclarecimento para a reorganização do PAIGC, da população e das Forças Armadas, de acordo com as decisões do I Congresso”. Data: 1964. Fondo: DAC - Documentos Amílcar Cabral

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07070.112.010#!2>

territorio fu diviso in due regioni principali, nord e sud. In ogni regione furono identificati settori, centri con un buon numero di abitanti, e poi le sezioni, ovvero i villaggi in campagna e i quartieri dei grandi centri urbani. Per ciascuna articolazione del territorio furono istituiti comitati formati da un responsabile coordinatore, un commissario politico, un commissario per la sicurezza e la milizia popolare, un commissario adibito alla salute e all'igiene e uno responsabile dell'educazione e della cultura. Di ogni comitato, a livello regionale, almeno tre membri avrebbero dovuto essere donne, a livello di settore, due.

Al Congresso furono intraprese anche alcune importanti iniziative strategico-militari tra cui quella di formare un esercito guineense. Le *Forças Armadas Revolucionárias do Povo* (FARP) sarebbero state composte da tre elementi operativi: 1. l'EP, l'Esercito Popolare costituito da coloro che avevano più esperienza di guerriglia, ben equipaggiati e operavano in tutto il territorio. Il loro obiettivo era di infiltrarsi nelle aree di conflitto e accrescere il controllo del PAIGC; 2. La GP, la Guerriglia Popolare i cui membri erano reclutati dai villaggi ed erano i combattenti allenati tra il 1960 e il 1962; 3. Infine, la Milizia Popolare costituita dai più abili e fidati fra le persone dei villaggi, i loro compiti erano quelli di proteggere il proprio villaggio dall'invasione nemica (Chabal 2003: 92). Così il 16 novembre 1964 vennero formate le FARP (Forze Armate Rivoluzionarie del Popolo). Questo nuovo esercito del PAIGC e la riorganizzazione delle forze della guerriglia diedero al partito un rinnovato vigore e una maggiore flessibilità sul campo di battaglia (Chabal 2003: 92)

Il concetto di "zone liberate" fu coniato per ragioni amministrative. Il PAIGC avrebbe dovuto organizzare politicamente le aree cadute sotto la sua influenza e governare in modo indipendente dai colonizzatori. Questo concetto era già presente all'inizio della guerra, e servì molto sul piano della comunicazione come propaganda interna per immatricolare soldati. Nelle conferenze internazionali, l'alta percentuale dei territori considerati liberati dal partito indipendentista convinse diverse delegazioni dell'ONU a sostenere la guerra d'indipendenza guineense.

Il periodo complessivo della guerra, dal 1963 al 1974 potrebbe essere diviso in due fasi principali: la prima, fino al 1969, in cui vennero stabilite come priorità il consolidamento del potere nelle zone liberate e il tentativo di estendere il conflitto a tutto il territorio; la seconda, dal 1969, quando i portoghesi sapevano di non potere più vincere la guerra attraverso mezzi militari e il PAIGC iniziò a concentrare i suoi sforzi nella ricostruzione delle zone liberate e nella creazione di un nuovo ordine sociale, oltre che alla conquista delle zone ancora in mano ai portoghesi, la capitale Bissau e la zona occupata della regione di Gabú (Chabal 2003: 90).

Per quanto riguarda la prima fase, nel 1965, il PAIGC, avendo conquistato una buona percentuale del sud del paese incominciò a organizzarsi anche a livello politico e amministrativo per governare nelle

zone liberate dai coloni. Nel marzo dello stesso anno, fu aperta la scuola pilota a Conakry, dato che Touré aveva offerto a Cabral la possibilità di utilizzare il territorio guineano per questi fini, un primo progetto educativo pensato dal PAIGC per garantire l'educazione primaria ai figli dei combattenti e ai giovani militanti. In agosto, una missione dell'Organizzazione per l'Unità Africana (OUA) fece visita alle zone liberate della ancora chiamata Guinea Portoghese, riconoscendo il valore delle forme con le quali il PAIGC le amministrava, nell'ottica del raggiungimento dell'indipendenza nazionale.

A luglio del 1967 il partito inaugurò la sua emittente radiofonica, la Radio Libertação (Radio Liberazione), con emissione da Conakry. Le emissioni erano in diverse lingue, tra cui il creolo e il portoghese, e davano notizie della guerra, le vittorie e i fallimenti, mandavano in onda i discorsi di Amílcar Cabral e sostenevano politicamente il partito. La voce principale di Radio Libertação fu quella di una donna, Amélia Araújo, angolana di origini capoverdiane. Il programma più famoso era il "*Programa do Soldado Português*", dedicato ai combattenti africani nelle truppe coloniali, trasmesso in portoghese che incitava i militari alla resistenza e alla rivolta. Su questa trasmissione Araújo affermò:

AA: "Credo che il programma abbia avuto un forte impatto in seno all'Esercito portoghese perché chiamavamo l'attenzione su quella guerra che non gli apparteneva affatto, non aveva a che fare con loro, e che non era della loro terra. Stavano morendo per nulla"⁷⁷.

La radio ebbe un grande successo propagandistico e ideologico a sostegno del partito, convogliando un senso di condivisione di esperienze nella popolazione e fungendo da punto di connessione tra le più lontane realtà rurali del Paese con la dimensione nazionale e internazionale della lotta.

Nel 1968, Marcelo Caetano assunse l'incarico di primo ministro in Portogallo, al posto di Salazar, non più in buona salute e Antonio Spínola, fu mandato a fare il governatore della Guinea Portoghese, al posto del generale Arnaldo Shultz, suo predecessore considerato dal governo centrale non in grado di portare avanti la guerra e a comandare l'esercito portoghese sul territorio guineense. Fu anche l'anno in cui Gabú iniziò a essere coinvolta come vero e proprio teatro di guerra.

Per quanto riguarda la seconda fase, nella mappa seguente, si trovano segnalate in legenda le zone liberate, le zone in cui il conflitto era in atto e le zone occupate dai portoghesi.

⁷⁷ In <http://www.dw.com/pt-002/r%C3%A1dio-liberta%C3%A7%C3%A3o-fala-o-paigc/a-17886415>

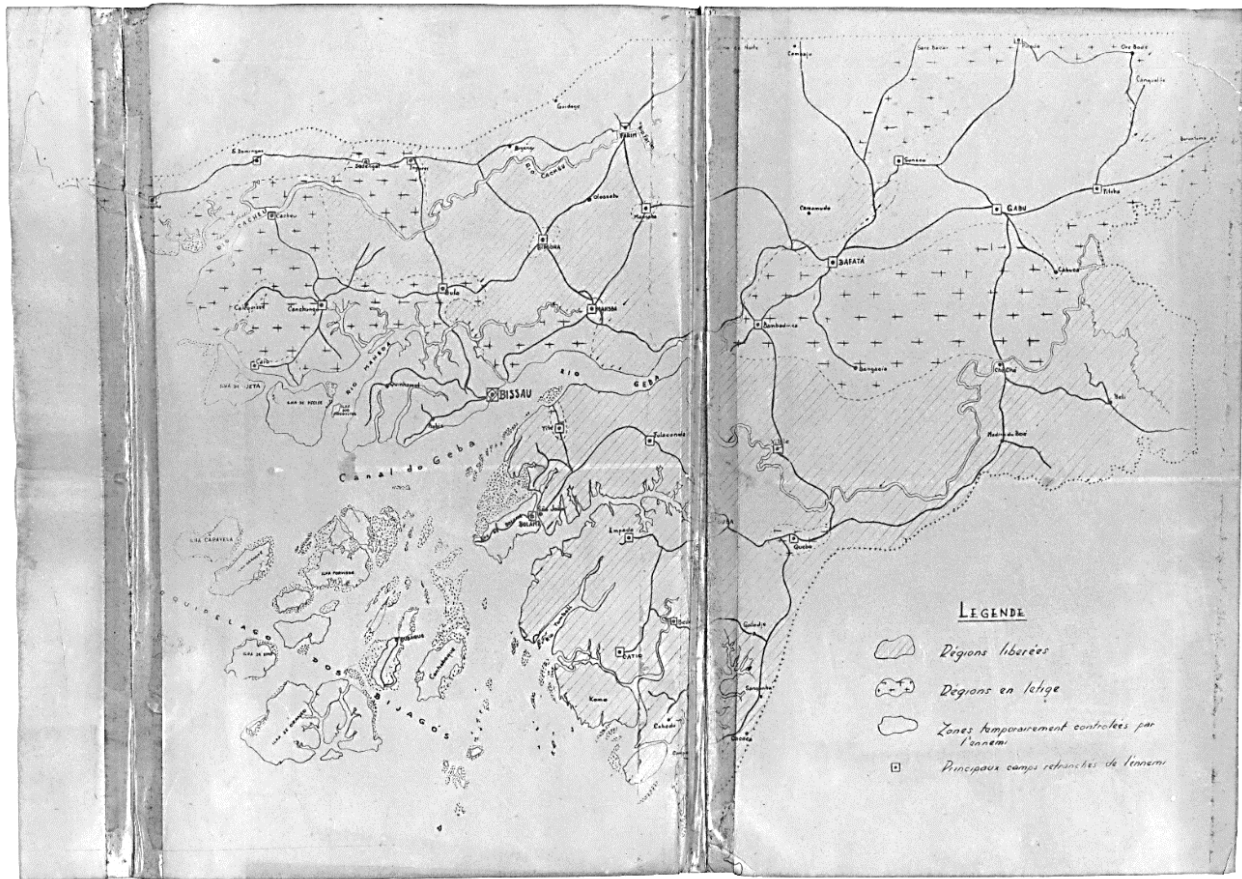


FIGURE 8 MAPPA MILITARE: REGIONI LIBERATE, REGIONI IN GUERRA, ZONE TEMPORANEAMENTE CONTROLLATE DAL NEMICO E PRINCIPALI CAMPI FORTIFICATI DAL NEMICO. DALL'ARCHIVIO DELLA FUNDAÇÃO MÁRIO SOARES CARTELLA 07070.114.005, FONDO DAC - DOCUMENTOS AMÍLCAR CABRAL.

La mappa non è datata ma si potrebbero fare alcune supposizioni sulla base della cronologia delle battaglie della guerra di indipendenza. È legittimo pensare che sia stata disegnata dopo il 1969, quando nel 15 febbraio il PAIGC vinse sulla guarnigione portoghese a Madina di Boé. Il sud del paese era quasi del tutto liberato. Si stava combattendo tra Bambadinca, Bafatà, Xime e Xitole, assi fondamentali per i trasporti da est, quindi dall'interno, verso le coste a ovest. Gabú era ancora una fortezza portoghese. Questa mappa rappresenta dunque il teatro delle operazioni tra il 1969 e il 1970, come la mappa riportata da Chabal (2003: 91)⁷⁸, in cui si possono notare le regioni segnate con linee oblique verso destra che fanno riferimento alle zone liberate entro il 1969, quelle indicate con linee verso sinistra corrispondenti alle zone liberate entro il 1974. Si noti che la regione di Gabú fino alla fine del conflitto fu considerata in mano ai portoghesi.

⁷⁸ Si veda la mappa successiva.

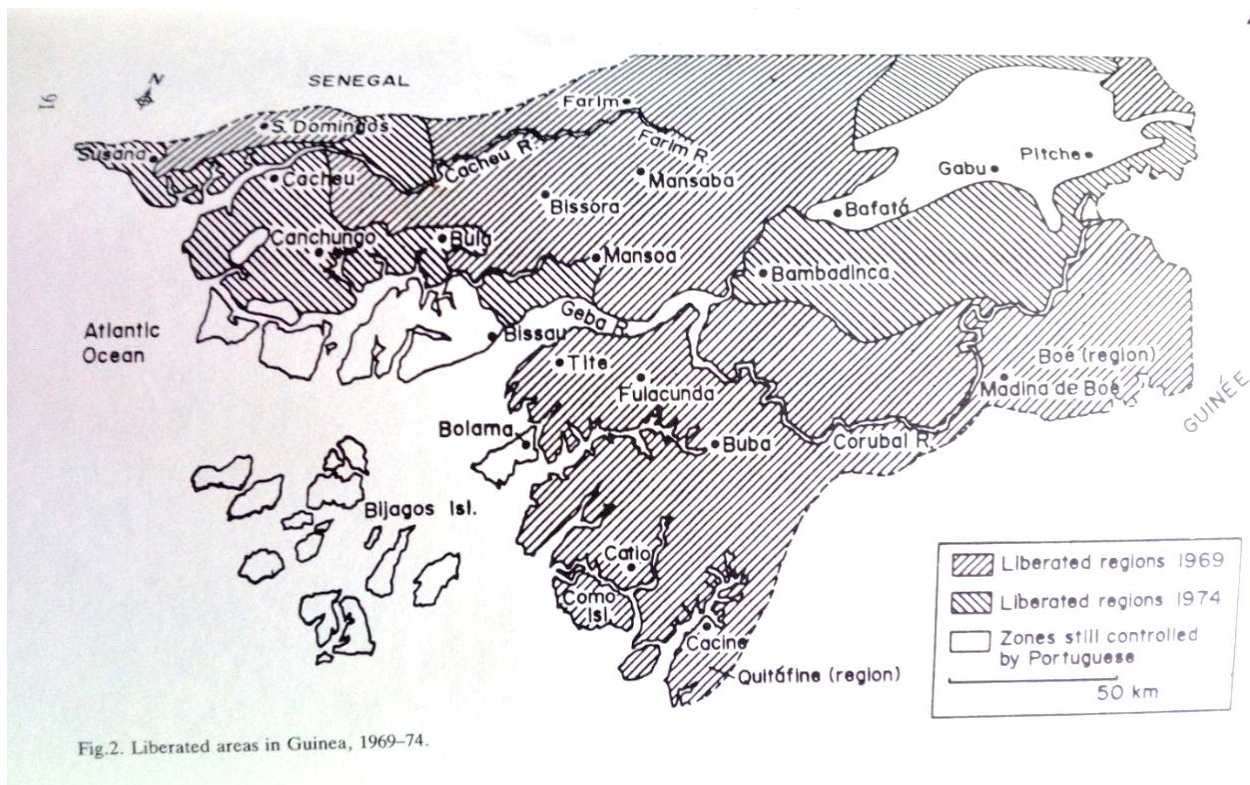


FIGURE 9 MAPPA DELLE REGIONI LIBERATE TRA IL 1969 E IL 1974, DA CHABAL (2003: 91)

Le due mappe illustrano, in modo evidente, che Gabú fu una guarnigione portoghese rimasta intoccata dagli indipendentisti almeno fino al 1969, l'anno seguente all'arrivo di Antonio Spínola come governatore e comandante in capo delle forze armate coloniali in Guinea-Bissau. A marzo del 1969, secondo un documento d'archivio intitolato "operazione tenace", Cabral diede l'ordine di "creare le condizioni" per attaccare Gabù⁷⁹. Quando le domandai se avesse partecipato a qualche battaglia, Adjabar commentò:

AE: La prima a Piche, in cui ero presente. Il 15 del mese di ramadan alle nove di sera cominciarono i bombardamenti del PAIGC contro i portoghesi. Eravamo molte donne, non riesco a contarle. Dopo Piche raggiunsero a Dara dove bombardarono alla stessa maniera. Poi qui in Gabù è stato attaccato dal PAIGC, per ultima, il giorno 17, dopo il ramadan.⁸⁰

Dopo il 1969, Gabú iniziò a subire diversi attacchi da parte del PAIGC pur restando sotto il controllo dei portoghesi fino alla fine della guerra. Secondo Chabal la regione rimase nelle mani dei portoghesi

⁷⁹ Istituzione: Fundação Mário Soares. Cartella: 10192.001.012. Titolo: Operação "Tenaz" - Documento de Amílcar Cabral (muito secreto) sobre a Operação Tenaz. Instruções para o ataque de artilharia e infantaria a Bafatá, Gabù, Gandjadude, Cabuca, Piche, Buruntuma e Canquelifa. Objectivos, bases, estratégia e tática. **Data:** Domingo, 30 marzo 1969. Fondo: Arquivo Mário Pinto de Andrade.

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10192.001.012#!2>

⁸⁰ Intervista a Adjabar Embalo 25 gennaio 2017 a Gabù.

in parte a causa della collaborazione dei capi fula con i portoghesi; in secondo luogo, per la posizione chiave del territorio che rappresentava un punto logistico. I portoghesi concentrarono tutti gli sforzi militari per la sua difesa (Chabal 2003: 101). Chabal, affermando che la prima ragione era la storica vicinanza fra i fula e i portoghesi, ha riprodotto il discorso portato avanti dai leader nazionalistici guineensi, per cui i fula erano da considerarsi, per storia e tradizione, nemici della patria perché amici del colonizzatore. Sul fatto che la maggior parte dei fula fosse alleata dei portoghesi Adjabar ha messo a tema la difficoltà di scegliere davvero il proprio posizionamento, mostrando come più di rappresentare una scelta si fosse trattato di un caso:

AE: Era difficile sapere chi andasse con chi, un dato impossibile da definire. I fula conoscevano solo i portoghesi ed è stato un caso il fatto di stare al loro fianco. Furono reclutati forzatamente, dunque non c'era effettiva scelta⁸¹.

Secondo Adjabar, nessuno aveva scelta in merito a far parte di uno o dell'altro fronte, così come lei era stata obbligata a entrare come combattente del PAIGC, così gli alleati dei portoghesi sarebbero stati obbligati a lottare al loro fianco. Ora bisogna capire se non ci sia stata davvero scelta per nessuno o se questo fosse un modo meno doloroso di ricordare un evento in cui i fula sono stati costretti a lottare fra di loro, contro amici e parenti. L'elemento dell'obbligatorietà e della mancata possibilità di scegliere da che parte stare è stato presente in quasi tutte le interviste con gli ex-combattenti, come si avrà modo di vedere nel prossimo capitolo. La formulazione data da Chabal dell'alleanza fula-portoghese è piuttosto riduttiva nel descrivere le dinamiche e le relazioni fra i due, non prendendo in considerazione una serie di altri fattori storicamente radicati come le differenze interne allo stesso gruppo dei fula, tra liberi e discendenti di schiavi ad esempio, e l'obbligatorietà del reclutamento, citato da Adjabar e da molti altri fula di Gabù.

Il primo luglio del 1970 Amilcar Cabral, Agostino Neto e Marcelino dos Santos, i leader dei movimenti nazionalisti rispettivamente di Guinea, Angola e Mozambico, furono accolti dal papa Paolo VI che in questo modo lanciò un messaggio chiaro ai portoghesi assumendo un posizionamento contro il colonialismo. Il 22 novembre dello stesso anno, i portoghesi tentarono di mettere in atto la chiamata Operazione Mare Verde (Nuno Rodrigues 2010: 135) a Conakry. Questa operazione consistette in un'azione militare segreta che aveva come obiettivi principali: 1. liberare i portoghesi imprigionati dal PAIGC; 2. neutralizzare le basi del partito; 3. uccidere o far cadere Sekou Touré e, allo stesso tempo; 4. eliminare Amilcar Cabral. La missione risultò un mezzo fallimento, anche se i prigionieri furono liberati e alcune basi del PAIGC neutralizzate, gli obiettivi politici effettivi non

⁸¹ *Ibidem.*

vennero raggiunti, cioè riuscire a eliminare Sékou Touré e Amílcar Cabral in un solo colpo (Amado 2010: 300).

Nel 1971, oltre due terzi della Guinea-Bissau venne considerata zona liberata e rivendicata da parte del PAIGC, ma la guerra non finì anzi, dopo la morte di Cabral, nel gennaio del 1973, fu concesso dai capi di partito, l'uso di armamenti più pesanti con cui attaccare il nemico portoghese che si muoveva principalmente per via aerea. I missili Estrela di produzione sovietica rivoluzionarono la guerriglia per il PAIGC (Amado 2010: 340), rendendoli abili nel contrattacco contro gli aerei portoghesi. Fino ad allora gli indipendentisti, abituati alla guerriglia a terra, in mezzo alla boscaglia su sentieri sconosciuti agli europei, di fronte agli attacchi aerei sentivano solo paura e impotenza. L'introduzione di questi missili mise fine alla supremazia aerea portoghese.

Negli ultimi anni, dal Settanta al Settantaquattro la guerra s'intensificò nella regione nord-est di Gabù e i portoghesi, con l'arrivo di Spínola, intrudessero nuove strategie militari che riuscirono in parte a rinvigorire l'Esercito coloniale.

3.3 Gli eroi dei due fronti: Antonio Spínola e Nino Vieira

Insieme a Cabral, altri personaggi hanno aiutato a comporre la costellazione degli eroi del mito di fondazione nazionale, restando impressi nella memoria collettiva dei soggetti che parteciparono alla guerra. Dal lato portoghese, il governatore Spínola, giunto nel 1968, diede nuove speranze all'esercito coloniale di poter sconfiggere la guerriglia del PAIGC, grazie ai suoi metodi innovativi rispetto a quelli di Arnaldo Shultz, il suo predecessore. Quest'ultimo, infatti, aveva concentrato i propri sforzi esclusivamente sul piano militare. Spínola decise invece di seguire una strategia che tenesse in considerazione le necessità sociali della Guinea. Se da una parte rafforzò le truppe portoghesi, inserendo sempre di più elementi nativi nelle sue file, offrendo ai militari una condizione di vita più agiata, con salari simili a quelli europei, e la speranza in una Guinea migliore dall'altra allargò le sue preoccupazioni all'ambito sociale. *“Para uma Guiné melhor”* fu il motto della politica adottata dal governatore entrante, per fare riferimento ai miglioramenti sociali ed economici che aveva intenzione di introdurre in Guinea, con un cospicuo aumento dei fondi richiesti alla madrepatria (Nuno Rodrigues 2010: 117). Dal lato indipendentista invece, Vieira, fu un comandante del fronte sud, tra i più noti per aver dimostrato coraggio e valore in battaglia, vincendo sempre numerosi nemici e sfuggendo sempre alle truppe coloniali. Il comandante, conosciuto con il suo diminutivo Nino, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, divenne capo del governo della Guinea-Bissau.

3.3.1 Antonio Spínola

Nato l'11 aprile 1910 nel comune di Santo André, nella provincia di Estremoz in Portogallo, Spínola fece una carriera politico-militare brillante. Iniziò come alfiere nel 1933, divenne tenente nel 1937, capitano nel 1944, maggiore nel 1956, nel 1961 tenente colonnello, nel 1963 colonnello e nel 1966 colonnello brigadiere. Dall'ottobre del 1944 al gennaio 1945, fu il comandante del quarto squadrone della Cavalleria della Guardia Nazionale Repubblicana e, l'anno successivo, prese parte del Comando Militare delle Azzorre. La sua carriera militare fu lunghissima e ricca di riconoscimenti ma ciò che gli fece guadagnare le credenziali per risolvere la situazione in Guinea, agli occhi di Salazar, prima, e dopo di Caetano, fu la sua partecipazione alla guerra in Angola, dove Spínola fu comandante del gruppo di cavalleria, dal novembre 1961 al febbraio del 1964, ottenendo grandi successi nelle province ultramarine. I suoi meriti vennero considerati così validi da farlo ritenere l'unica possibilità contro la lotta anti-imperialista guineense. L'ancora primo ministro Salazar, agli inizi del 1968, si era limitato a dire a proposito di Spínola che "è urgente che s'imbrachi alla volta della Guinea!" (Nuno Rodrigues 2010: 90). Così il 2 maggio 1968 fu nominato nuovo governatore, al posto di Arnaldo Shultz, e il mese successivo s'insediò nel palazzo del governatore a Bissau.

Spínola arrivò in concomitanza con il periodo in cui Gabú divenne una zona operativa di guerra. Molti combattenti che parteggiarono per i portoghesi lo hanno conosciuto e mi hanno riportato storie, aneddoti e considerazioni sulla sua levatura di spirito e morale.

Il Bollettino Culturale della Guinea Portoghese dedicò al suo arrivo un articolo speciale, incentrato sulla sua personalità (BCGP vol. 23, n. 92, 1968: 494-505). Il nuovo governatore sbarcò a Bissau il 24 maggio del 1968, "atteso da civili, militari e un gran numero di autoctoni" (BCGP 1968: 494). È importante sottolineare che il Bollettino Culturale essendo materiale portoghese, nella sua sezione "Cronache della Provincia", dedicata alle notizie che avvenivano in Guinea in un dato periodo, per tutta la durata del conflitto tenne sotto silenzio le notizie relative alla guerra. Nella descrizione dell'arrivo di Spínola, l'unico accenno alla situazione di guerra fu discorso riportato pronunciato dal governatore entrante in risposta ai messaggi di benvenuto delle autorità presenti ad accoglierlo:

"E in questo campo, sono pienamente convinto che gli elementi della popolazione guineense, che hanno sofferto le influenze estranee al loro vero interesse, di fronte alla constatazione dell'impossibilità di una vittoria nel campo della guerra, finiranno alla fine per collaborare con noi,

nella creazione di un clima di ordine e di pace, che permetta di attingere più rapidamente a un obiettivo comune, il progresso economico e sociale della nostra terra”⁸²

Nel giugno dello stesso anno, in una lettera indirizzata al primo ministro portoghese, Spínola affermava che “i danni causati erano più profondi di quanto avesse supposto e i riflessi locali degli errori accumulati erano più gravi di quanto avesse pensato” (Rodrigues 2010: 91). In questo modo la madrepatria apprendeva la drammatica situazione bellica in Guinea e i limitati spazi di manovra che Spínola avrebbe avuto, nonostante la sua esperienza sul campo.

Marcelo Caetano era all’epoca in buone relazioni con Spínola, il quale credeva di condividere con il successore di Salazar gli stessi pensieri a proposito dell’impero coloniale portoghese. Secondo Caetano la soluzione ideale per le colonie sarebbe stata di tipo federalista: una federazione di stati in cui potessero partecipare, su un piano di uguaglianza, le chiamate province ultramarine, in modo da evitare “l’ostilità internazionale nei confronti del Portogallo” (Caetano in Nuno Rodrigues 2010: 92). Il Portogallo si sentì isolato nei confronti della comunità internazionale, ormai schierata contro il colonialismo. Spínola si concentrò sull’antiguerriglia, attraverso strategie che non erano solo militari. Come Cabral nel lato opposto, teorizzò la progressiva formazione di uno spirito nazionale. Il suo pensiero politico fu ben espresso in una conversazione con Salazar nel 1968 (Nuno Rodrigues 2010: 68). In quell’occasione spiegò che qualsiasi processo diverso da una sintesi naturale liberamente accettata doveva essere trascurata e solo così sarebbe stato possibile unire elementi così differenziati e separati tra di loro e assicurare una continuità storica del Portogallo con una politica che favorisse un agglutinante percorso di solidarietà (Nuno Rodrigues 2010: 86). In questo punto il suo pensiero oppose all’urgenza dell’unità sostenuta da Cabral, un’idea di unità nella diversità raggiunta secondo il principio della progressività (BCGP vol. 27 n. 108, 1972: 789). Nella stessa occasione Spínola richiese alla madrepatria fondi per azioni militari e un enorme importo per iniziare il suo programma sociale ed economico. Creò i *Congressos do Povo*, i congressi del popolo che nelle varie regioni avrebbero riunito le etnie e i loro capi nel tentativo di formare un’alleanza con gli autoctoni, in continuità con il progetto coloniale portoghese (BCGP vol. 27 n. 108, 1972: 785-790): l’obiettivo di tali congressi era pubblicizzare a livello locale il finanziamento di scuole, ospedali, alloggi promosso dal suo programma. La strategia militare invece fu incentrata sulla guerra aerea, l’africanizzazione delle truppe e il rafforzamento dei poteri tradizionali.

I combattenti entrati in contatto con Spínola fecero parte delle truppe portoghesi, dopo il processo di africanizzazione dell’esercito coloniale da lui proposta. La memoria costruita attorno a questo

⁸² Parte del discorso del governatore entrante in Guinea-Bissau, nel BCGP vol. XXIII n. 92-93, 1968: 497-498. Trad. mia.

personaggio restituisce la sua efficienza sui diversi campi d'azione: come uomo politico, come stratega e come militare. Braima Sori Camarà era presente quando, nel 1973, Spínola se ne andò, lasciando il posto a Bethencourt Rodrigues, l'ultimo governatore della provincia ultramarina della Guinea. Braima mi ha detto di averli conosciuti entrambi. Di Spínola si è ricordato di un aneddoto:

BSC: Eh, Spínola era "*Guiné Melhor*". L'ho conosciuto personalmente. Aveva perso un occhio e diceva che la Guinea non meritava di essere vista con due occhi, ne bastava uno solo. Spínola era come un presidente, noi come semplici soldati non avremmo potuto parlare con lui.⁸³

Braima, come molti altri soldati, conobbe Spínola personalmente, rispondendo alla strategia del governatore di avvicinarsi alla popolazione su più fronti, da quello sociale a quello militare. Un gran numero di intervistati che combatterono con l'esercito portoghese mi ha assicurato di avere conosciuto Spínola di persona anche se Braima insisteva sulla significativa distanza di status fra il governatore e i soldati semplici. Secondo diverse fonti però Spínola andava frequentemente "*no mato*" (nella boscaglia) a visitare le diverse guarnigioni portoghesi per dar forza agli uomini, ottenendo notevoli effetti psicologici (Nuno Rodrigues 2010: 127).

Lo slogan "*Por uma Guiné Melhor*" dava voce al programma economico e sociale ideato da Spínola, per tentare di vincere la guerra attraverso il consenso interno e la speranza di un miglioramento economico e sociale, sostenuto economicamente dal Portogallo. Secondo il governatore le armi non bastavano ad assicurare la vittoria, ci voleva anche "la forza della ragione" (Spínola in Nuno Rodrigues 2010: 117). Il programma consisteva "nell'ampliare l'opera realizzata nella provincia in materia di infra-strutture, al completamento di reti stradali e di comunicazioni, la ricostruzione dei porti all'interno, l'accelerazione del processo di integrazione dell'economia, con una proiezione immediata nel campo della promozione sociale attraverso il miglioramento del livello di vita, dell'educazione e dell'assistenza sanitaria" (Spínola in Nuno Rodrigues 2010: 118).

L'ex-combattente Queita Candé, che ho incontrato per un'intervista nel febbraio del 2016, entrò entrato in guerra inizialmente con il PAIGC, in modo clandestino. Fu poi catturato e fu arruolato dai portoghesi. Anche lui ebbe l'opportunità di conoscere Spínola in una delle sue visite

QC: è arrivato Spínola, uscito dall'Angola, nel 1968. Quando Antonio Spínola è arrivato in Guinea-Bissau è venuto a Bissorà. È venuto con tre elicotteri. È uscito da uno degli elicotteri e si è fatto strada tra di noi e ci ha detto "Allora io ho già perso un occhio in Angola, il secondo occhio lo perderò qui i

⁸³ Intervista all'ex combattente portoghese Braima Sori Camara, il 20 gennaio 2017 a Gabú.

Guinea-Bissau. Ho visto un covo di api a Sancorlà e ne ho visto un altro a Ladu, ma io tirerò via il miele da quelle api”. Faceva riferimento alle baracche del PAIGC⁸⁴.

Spínola entrava in scena in modo spettacolare, di sorpresa, in elicottero o in aereo. Utilizzava un monocolo accompagnato da guanti bianchi e bastone (Nuno Rodrigues 2010: 188). Questi aspetti decorativi ed estetici hanno contribuito a fare di questo personaggio un'icona memorabile e riconoscibile: un generale diligente, sempre in ordine, che voleva essere d'esempio per gli altri militari e distinguersi come autorità. Il suo modo di parlare era sempre adeguato all'interlocutore, le metafore che utilizzava facevano riferimento in modo preciso all'ambiente fisico in cui si trovava o in cui si svolgeva una battaglia. La sua immagine è stata restituita sempre allo stesso modo: un uomo preparato nei minimi dettagli, anche se appena arrivato, dava l'impressione di avere tutto sotto controllo. Si svegliava la mattina all'alba e ancora a letto cominciava a lavorare, firmando e scrivendo lettere urgenti. Per Joaquim Bokindi Mané, un mandinga di Gabú che combatté per i portoghesi, e conobbe Spínola personalmente egli

JBM: era un grand'uomo e un uomo buono perché era coraggioso e allo stesso tempo era un umanista. Era amato da tutti i soldati, anche se meno dai comandanti⁸⁵.

La testimonianza di Joaquim dà rilievo a un altro aspetto delle scelte militari del governatore, relativo alla totale riorganizzazione degli ufficiali che ha attuato appena arrivato, facendo notare quanto poco fosse amato dai comandanti. Spínola trattava rigorosamente i suoi comandanti, li redarguiva spesso ed era sovente insoddisfatto del loro operato. Li sostituiva frequentemente chiamando nuovi militari dalla madrepatria (Nuno Rodrigues 2010: 102). Si comportava invece in modo amichevole con i soldati africani, cercando la loro benevolenza. La sua propaganda politica coloniale si dimostrò efficace ed è rimasta impressa nella memoria dei combattenti. Secondo Joaquim dopo l'arrivo di Spínola era diminuito il razzismo nelle pratiche militari delle truppe portoghesi.

JBM: prima c'erano differenze tra i membri neri e bianchi delle truppe portoghesi. Le divise erano diverse. I bianchi erano ben equipaggiati, i neri erano vestiti in modo semplice. C'erano anche differenze nella distribuzione del cibo. Spínola ha messo fine a queste pratiche, dopo di lui neri e bianchi erano divenuti uguali. I comandanti erano rimandati a Lisbona se trattavano male i neri. Se Spínola tornasse in Guinea sarebbe ricevuto meglio rispetto ad altri guineensi: lui ha costruito case, scuole, ospedali. Ha lavorato molto. Perfino Cabral ha detto che se Spínola fosse arrivato prima, la guerra sarebbe finita prima. Quando è arrivato Spínola l'uso del napalm da parte dei portoghesi è stato

⁸⁴ Intervista a Queita Cande, il 24 febbraio 2016 a Gabú.

⁸⁵ Intervista a Joaquim Bokindi Mané il 15 febbraio 2016 a Gabú.

abolito. Spínola ha fatto una politica per i guineensi che era davvero buona, chiunque l'avesse incontrato non avrebbe mai potuto parlare male di lui⁸⁶.

Africanizzare le truppe per il governatore non significava soltanto aumentare il numero delle reclute autoctone quanto migliorarne le condizioni, equiparandole a quelle dei soldati portoghesi. La sua strategia militare per i combattenti si rivelò fruttuosa perché per la prima volta poterono indossare belle divise e condividere lo stesso cibo dei bianchi, sentendo che il muro che li separava dai colonizzatori era stato superato. Sebbene da parte di Spínola, questo aspetto appartenesse a un piano strategico, per i combattenti fu molto importante.

Nei primi anni del suo governo e del suo comando, il PAIGC aveva continuato a tenere separate le "zone liberate" dalle zone ancora occupate dalle milizie coloniali, secondo le direttive del Congresso di Cassacà, e dal 1971, le aveva organizzate per settori amministrativi, disponendo elezioni dei comitati regionali nel 1972. Il 20 gennaio del 1973 Cabral fu ucciso a Conakry. Le ragioni della sua morte sono fino a oggi avvolte nel mistero ma si ritiene sia stata frutto di un complotto congiunto della PIDE con l'aiuto di alcuni dissidenti del PAIGC (Nuno Rodrigues 2010: 179). Nei primi mesi del 1973 le truppe coloniali subirono gravi perdite e l'appoggio finanziario dalla madrepatria per il programma di Spínola diminuì drasticamente. Dopo cinque anni nella colonia, il governatore si ritirò e tornò a Lisbona, dove prese parte al Movimento delle Forze Armate e divenne Presidente della Repubblica per un breve periodo, dal 15 maggio al 30 settembre 1974, sufficiente per renderlo protagonista del processo di decolonizzazione iniziato dopo il 25 aprile.

Il 24 settembre del 1973 João Bernardo (Nino) Viera affermò unilateralmente l'indipendenza nazionale, nel villaggio di Venduleide a Boé, uno dei settori della regione di Gabù. L'indipendenza fu riconosciuta dalla comunità internazionale solo il 10 settembre del 1974, quasi un anno dopo. Secondo i più la conclusione del conflitto fu frutto della vittoria bellica delle forze rivoluzionarie promosse dal partito. Per Queita Cande invece

QC: "chi ha fatto concludere la lotta sono stati tre uomini: Senghor, Touré e Spínola, ed è finita con una firma. È iniziata con le armi ed è finita con una firma"⁸⁷.

In questo stralcio di conversazione affiora il senso della dimensione internazionale della lotta in Guinea-Bissau. Per Queita, come per altri, la partecipazione alla guerra rese di fatto i combattenti protagonisti della propria indipendenza. Veri protagonisti furono i personaggi di potere dei paesi

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibid.*

confinanti e Spínola, che pur essendo apparso nella scena della guerra coloniale solo negli ultimi anni, rimane oggi uno dei tre uomini ricordati per aver posto fine al conflitto.

3.3.2 João Bernardo (Nino) Vieira

Se la figura centrale della guerra coloniale, soprattutto nella regione di Gabú, ancora portoghese, a partire dal 1968 fu Antonio Spínola, João Bernardo (NINO) Vieira ha rappresentato un eroe di spicco per la guerra rivoluzionaria del PAIGC. La presidenza di Luis Cabral, la prima dopo l'indipendenza della Guinea-Bissau, fu ricordata da molti come sanguinosa, soprattutto per via delle vendette contro coloro che avevano combattuto con i portoghesi, e fallimentare per aver portato avanti la discussa politica bi-nazionalista di Guinea e Capo Verde. Questo fallimento creò lo spazio perché Nino salisse al potere. Il commento di Mutaru Serra, l'ex-combattente più anziano che ho intervistato, quasi centenario, entrato in guerra volontariamente fin dalle prime battute, ha esplicitato tali dinamiche.

MS: Era un amico. Lui [Nino] era ancora un bambino quando sono entrato in guerra ma ha preso il potere per vent'anni e non ha fatto nulla, ma non voglio parlare male di lui. Nel 1980 eravamo felici per l'iniziativa di Nino, non eravamo felici di Luis Cabral, perché ha dato di più ai capoverdiani che a noi guineensi. È stata per questa ragione che Nino è riuscito a prendere il potere il 14 novembre⁸⁸.

Quel giorno del 1980 Nino Vieira prese il potere attraverso un colpo di stato sostenuto dalle milizie, interamente formate da ex-combattenti del PAIGC, soprattutto grazie allo scontento provocato dal presidente precedente Luis Cabral, che da capoverdiano si era preoccupato di mantenere le differenze già esistenti in epoca coloniale tra guineensi e capoverdiani, in cui i secondi rappresentavano l'élite amministrativa del paese. Dopo aver ottenuto l'indipendenza, molti guineensi cominciarono a risentirsi di tale situazione e Nino approfittò del momento per prendere il potere con un rapido colpo di mano. Pure sotto la sua presidenza, la dissidenza politica fu duramente repressa, così come la maggioranza dei miei interlocutori mi ha detto in conversazioni informali. Parlando con la gente mi sono accorta di come le memorie attorno a Nino fossero costruite in modo che in una stessa proposizione fossero incluse considerazioni opposte sul tipo d'uomo che era. Da una parte veniva ricordato come un uomo grande, un combattente eccezionale e con il pugno di ferro, dall'altra dopo essere diventato uomo politico e capo del governo, ogni giorno ne moriva uno e "Nino non perdonava"⁸⁹. In un'intervista con Estafa Djau, fula di Gabú ed ex-combattente aderente alle truppe del PAIGC, mi ha detto di aver conosciuto Nino Vieira: "Ci sedevamo insieme, era un uomo, non

⁸⁸ Intervista a Mutaru Serra, il 2 settembre 2015, a Gabú.

⁸⁹ Una frase ricorrente usata dalle persone con cui ho interagito per fare riferimento a Nino.

solo per le ragazze, era un uomo perché era coraggioso, faceva sempre del suo meglio”⁹⁰, in battaglia, perché “quando è diventato presidente invece si è rovinato, a causa dei colleghi”⁹¹. I due giudizi erano complementari, separati soltanto dalle tempistiche del ricordo: un eroe di guerra e un leader capace, che divenne autoritario e violento dopo che aver ottenuto il potere. Camussa Sidibe, ex-combattente per il PAIGC ha espresso la sua ammirazione per Nino, in guerra, tacendo invece le sue opinioni relative alla successiva esperienza politica del comandante.

CS: ho conosciuto Nino bene, ho conosciuto Nino, ho conosciuto Osvaldo Vieira⁹², io ho conosciuto tutti. Nino, sempre, quando usciva dal sud, veniva a Fulamory, e lì stavamo insieme. Era un grande uomo tanto che Cabral ha dato a lui il programma dell’indipendenza; era un grand’uomo nella lotta, non ce n’era uno più grande di lui, era un uomo di coraggio.⁹³

Nino come Spínola viene ricordato per la sua capacità di socializzare coi soldati e perché molti di loro lo incontrarono personalmente, anche se tale comportamento all’interno della strategia di guerriglia era considerato più normale rispetto alle forme organizzative gerarchiche dell’esercito coloniale. Secondo il mio giovane amico sul campo Aliu Camarà, con cui discutevo a fine giornata dei temi su cui lavoravo, “Nino era così conosciuto che si diceva che quando andava nei boschi per combattere perfino le scimmie urlavano Nino, Nino, Nino”⁹⁴.

A Fulamory, un villaggio della Guinea Conakry in cui aveva sede il Comando del Fronte Est del PAIGC, vi era un importante centro di addestramento militare in cui spesso si trovavano i comandanti dei tre fronti. Nino comandava la zona sud del paese, mentre Osvaldo Vieira, un esponente del PAIGC, comandava la zona nord-est a cui apparteneva Gabù. Molti dei combattenti PAIGC che ho incontrato sono passati da Fulamory in una fase della loro istruzione militare. Il loro Nino era un uomo rispettato, per il suo coraggio in battaglia, più che per le sue abilità politiche. Sono passati oltre quarant’anni dall’indipendenza durante i quali Nino è stato contestato come uomo politico, sia dall’opinione pubblica nazionale sia da quella internazionale, eppure questi anni non hanno cancellato la memoria di lui come grande combattente. L’aspetto politico della personalità di Nino è stato eviscerato da un altro combattente del PAIGC, Issa Baldé che mi ha detto di aver conosciuto Nino nel 1974⁹⁵, quando era ancora un ragazzino.

⁹⁰ Intervista a Estafà Djau a Gabù il 22 gennaio 2017.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Osvaldo Vieira fu comandante responsabile della zona nord-est per il PAIGC.

⁹³ Intervista a Camussa sidibe, ex-combattente del PAIGC a Gabi, il 21 gennaio 2017.

⁹⁴ Conversazione privata con Aliu Camarà a Gabù a gennaio 2017.

⁹⁵ Intervista a Issa Baldé, il 14 gennaio 2017 a Gabù.

IB: Nino è sovrano, era regno, lui era in grado di tenere la gente, nessuno gli resisteva. Era un maschio a tutti gli effetti, un uomo degno. Anche quando è stato presidente. Non esiste in Guinea-Bissau un uomo come Nino. Perché la democrazia è complicata: nella democrazia nessuno è responsabile, nel regno invece non può accadere che a qualcuno non arrivino i soldi [...] nel regno di Nino invece le cose funzionavano, dopo l'avvento della democrazia la gente ha messo fine al lavoro di Nino, la democrazia ha messo fine al regno di Nino⁹⁶.

Issa coltivava delle perplessità in merito alla democrazia. Non riteneva che rappresentasse il meglio per la società guineense e descriveva Nino, positivamente, come qualcuno capace di far funzionare le cose. Il regno, a cui ha fatto riferimento era il modo in cui i fula di Gabù si riferivano al *regulado*, ed era la forma di potere a cui associavano la propria tradizione e l'apprezzamento nei confronti di Nino rispondeva forse a un senso di continuità con le proprie abitudini politiche.

Dalle numerose interviste a persone che hanno ricoperto ruoli diversi nella storia della lotta è risultato evidente come a costruire la memoria fosse significativa l'esperienza biografica di chi producesse il ricordo. Gli ex-combattenti, che hanno condiviso con Nino momenti di paura, dolore, gioia ed euforia, non hanno dimenticato i suoi talenti in guerra. Quando invece ho interrogato persone che non avevano personalmente preso parte alla guerra, l'aspetto politico è emerso come prioritario. Moreira Dauda Embalo, un intellettuale fula di origini nobili che ha anche presieduto per sette anni il *regulado* di Chanha, non ha conosciuto Nino di persona però ha fornito ugualmente la sua opinione, dal momento che Nino fu per tanti anni un personaggio pubblico. Anche Dauda lo ha descritto in modo ambivalente da una parte come un opportunista e dall'altra come colui che ha ridato, seppure per interesse, un po' di potere ai *régulos*⁹⁷, a quelli che tradizionalmente lo avevano detenuto in passato. Il suo discorso su Nino si è focalizzato infatti sui rapporti di quest'ultimo con i *regulados*. Dauda mi ha detto che il potere tradizionale esisteva da secoli, da ben prima che arrivassero i portoghesi, "già allora i fula avevano un potere organizzato"⁹⁸. La funzione dei *régulos* è sempre stata di organizzare la società, soprattutto in fatto di giustizia, nelle questioni agricole, più ampiamente di tutte le questioni sociali. Però: "dopo l'indipendenza, il PAIGC ha avuto timore del potere tradizionale e ne hanno dichiarato la fine"⁹⁹.

MDE: "Nino non ha solo ristabilito alcune funzioni dei *regulados* fula e concesso loro alcuni diritti tolti dal PAIGC, ma anche i *regulados* di altre zone e altre etnie, assicurandosi così la vittoria elettorale democratica nel 1994, con il benessere della comunità internazionale"¹⁰⁰.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Intervista a Moreira Dauda Embalo il 27 luglio 2015 a Chanha, Gabù.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibid*.

¹⁰⁰ Intervista a Moreira Dauda Embalo, il 27 luglio 2015 a Chanha.

Fu sul piano dell'amministrazione del potere che Nino incontrò i fula, i quali erano affezionati alle forme di potere tradizionale che avevano mantenuto da quando avevano acquisito alla fine dell'Ottocento il controllo della regione di Gabù. Subito dopo l'indipendenza, con gli altri leader del PAIGC, Nino tolse ogni forma di potere ai *regulados* tradizionali, e questo riguardò tutte le etnie guineensi. Una volta al potere e in vista di una progressiva democratizzazione del Paese, necessaria per ottenere l'aiuto internazionale, restituì l'autorità ai *régulos*, sebbene ridotta e a fini propagandistici (Fernandes 1993: 39) come Dauda ha bene espresso.

Con la fine della guerra, l'invecchiare degli ex-combattenti, che in Guinea-Bissau sono chiamati in portoghese *antigos* (antichi), l'aspetto politico di Nino è divenuto preponderante nella memoria collettiva, anche per l'intervento, o l'avvento, dei media. Nino vinse le elezioni democratiche nel 1994, riscattando il favore della comunità internazionale. La guerra civile del 1998 lo estromise dal potere per cinque anni. Nel 2005 fu rieletto e rimase in carica fino al 2009, quando fu ucciso brutalmente. Il suo governo durò a lungo ed ebbe inizio con gloriose vittorie nazionaliste e finì con la morte per mano dei suoi connazionali.

Se Spínola aveva restituito importanza ai poteri tradizionali attraverso l'istituzione dei congressi del popolo nei quali si richiedeva la voce dei capi delle diverse etnie per inserirla nella rubrica politica del governo portoghese, Nino aveva compreso l'importanza di tali poteri nel coinvolgimento politico del popolo. Entrambi fecero leva, anche se in modo diverso, su tali poteri ed entrambi in cambio hanno ottenuto riconoscimento nella memoria presso i fula.

3.4 Pratiche religiose in guerra: preghiere, amuleti, djambakus, irãs

Nei paragrafi precedenti ho dato attenzione alla memoria come pratica di emancipazione, illustrando il caso delle combattenti donne, e come pratica del potere, attraverso l'analisi delle figure di comando di Spínola e Nino. La memoria può anche essere riferita a tracce del passato come incorporate nelle pratiche rituali, come artefatti rituali o nell'ambiente (Cole 2005: 3). Allo stesso modo i rituali e le pratiche di un gruppo possono essere mantenuti, convogliati all'interno di una nascente ideologia, sovrascritti o interrotti di fronte a un evento dirompente come una guerra.

Secondo l'ideologia di partito "Nessuna superstizione è buona per la lotta" (Cabral 1974:33). Cabral addì le superstizioni- un termine sotto il cui ombrello includeva la credenza negli *irãs*, spiriti che abitano elementi naturali, la credenza nei poteri dei *djambakus*, intermediari capaci di tradurre i messaggi di *irãs* e del sovrannaturale, ad amuleti come i *mensinho*, tra le contraddizioni interne contro le quali i guineensi avrebbero dovuto combattere per vincere la guerra.

Il termine *mensinho* o *mesinhu* in creolo significa medicina o rimedio casereccio e come iperonimo designa anche amuleto, talismano, o feticcio devi dirlo la prima volta che menzioni il termine. Il suo utilizzo è ancora molto frequente e fa anche riferimento per estensione ai medicinali della biomedicina, quindi quando si va in farmacia si acquistano *mesinhu*. L'origine del termine fa riferimento alla parola *amen* e quindi alla tradizione cristiana, che da un punto di vista storico ha avuto pochissima fortuna in Guinea-Bissau dove le percentuali delle appartenenze religiose indicative sono il 50% di animismo, il 30% di aderenti all'Islam e solo il restante 20% circa cristiano. Per quanto riguarda l'aspetto religioso in generale ho osservato un relativo mescolamento di tali credenze e ho notato, una certa uniformità a livello nazionale o almeno una traducibilità e un reciproco riconoscimento nelle pratiche, sebbene, soprattutto i musulmani calcavano nelle distinzioni a livello del discorso.

Gli amuleti di cuoio fatti dai *mouros* erano considerati una protezione da tutti i fula che ho conosciuto, ma erano riservati principalmente ai bambini appena nati fino al momento dell'iniziazione: anche i bambini di Adulai Jau, con cui ho passato molto tempo, ne avevano attorno alla cintura o appesi al collo. Adulai, che era un fedele musulmano non ha mai detto di credere in fattori soprannaturali che conferissero poteri di protezione a questi amuleti ma che "danno coraggio ai bambini e li fanno sentire più forti"¹⁰¹. La tradizione prevedeva che un parente stretto lo regalasse al neonato o alla neonata, il giorno stesso della nascita, ancora prima del battesimo, che si teneva dopo una settimana della venuta al mondo dell'infante. È stato probabilmente proprio per le loro qualità riconosciute di infondere forza e coraggio che sono stati usati da alcuni dei combattenti musulmani, perché come ho detto in precedenza, in realtà la maggioranza degli ex-combattenti fula mi ha detto di non aver fatto altro oltre alla preghiera per prepararsi alla battaglia.

La figura del *mouro*, rappresentava il corrispettivo di ciò che le etnie animiste chiamavano *djambakus*, nome in creolo che stava a indicare un indovino, un guaritore, qualcuno capace di prevedere il futuro e di fornire medicine tradizionali contro le malattie. Questi personaggi che hanno assunto nomi diversi per i differenti gruppi etnici, sono presenti in tutto il territorio e moltissime persone preferivano rivolgersi a loro piuttosto che alle pratiche della biomedicina, anche se l'incontro con uno di questi profeti o guaritori restava sempre celato dal riserbo, soprattutto con i bianchi.

Nonostante l'avversione di Cabral per queste forme di misticismo nell'ambito della lotta, Nino utilizzò in guerra i saperi mistici così da aumentare il suo potere personale e carisma. In una sua

¹⁰¹ Conversazione personale con Adulai Jau nel febbraio 2016 a Gabú.

biografia è riferito che “Fra i suoi compagni d’arme, Nino Vieira aveva la fama di essere spietato, imbattibile e di riuscire a schivare le pallottole attraverso poteri magici”¹⁰².

Cabral affermò parlando attorno alla realtà culturale guineense, nel testo *Unidade e luta*, che i musulmani sono anche animisti, come i balanta e altri. Credono in Allah ma anche negli *irās*¹⁰³ e nei *djambakus*¹⁰⁴. Hanno il corano ma anche amuleti alle braccia, sul ventre e sul collo (Cabral 1974:34). Secondo Cabral gli aspetti magici e religiosi facevano parte della ricchezza culturale del paese ma che i soldati nazionalisti non dovevano confondere tali aspetti con l’essenza dell’africanità per non fare l’errore dei colonialisti: “non possiamo credere che essere africani significhi pensare che l’uomo non possa dominare le piene di un fiume” (Cabral 1974: 35). Questa era, secondo Cabral, l’idea del dominatore a cui bisognava ribellarsi. Secondo Spínola infatti le maggiori difficoltà rispetto all’implementazione del suo programma erano costituite dal fatto che i “nativi erano molto legati al proprio ‘*chão*’ (territorio connotato etnicamente) da forti lacci di carattere etno-socioeconomico, un vero mondo di superstizioni e credenze che avrebbe dovuto essere violato” (Spínola in Nuno Rodrigues 2010: 119) per ricostituire l’ordine sotto il dominio portoghese.

Molti soldati africani, su entrambi i fronti come è emerso dalle interviste, credevano in acque protettive, preghiere o amuleti chiamati *mensinhos* di ogni sorta, e alcune volte, prima di andare in battaglia avevano l’abitudine di fare offerte agli *irās*, spiriti che abitano gli alberi con caratteristiche antropomorfe, i quali possono assumere forme diverse, femminili o maschiline e possono relazionarsi fra di loro.

Per Cabral, bisognava pragmaticamente distinguere ciò che amuleti e credenze potevano fare, infondere coraggio, da quello che si diceva potessero fare, come evitare le pallottole o salvare la vita di un soldato: “molti camerati hanno un *mensinho* attaccato alla vita, convinti che questo possa evitargli le pallottole dei *tuga* [...] ma nessuno potrà dire che fra coloro che sono morti nessuno avesse un *mensinho* alla vita” (Cabral 1974: 36). Per Spínola bisognava operare delle rotture nei legami del nativo alle sue superstizioni (Nuno Rodrigues 2010: 119). Le pratiche religiose locali erano considerate da entrambi i fronti nemiche del cambiamento e andavano smussate.

Da quanto emerso dalle narrazioni dei miei interlocutori combattenti, contrariamente a quanto affermato da Cabral, i musulmani, mandinga e fula di Gabú, non credevano in feticci, *irān* e *djambakus*, solo in Dio, però avevano preghiere speciali per chiedere protezione in battaglia. Gli ex-

¹⁰² Dal sito <http://senegambia.blogspot.it/2009/03/biografia-de-nino-vieira.html> . Consultato il 21 ottobre 2017.

¹⁰³ Per molte etnie sul suolo guineano sono spiriti antropomorfi che abitano gli elementi della natura, alberi in particolar modo. Possono essere buoni o maligni e intervengono nel dominio umano.

¹⁰⁴ Sono persone considerate in grado di comunicare con gli esseri soprannaturali. Ci si rivolge a loro in caso di malattia, disgrazie o per conoscere la propria sorte. Il suo lavoro viene ripagato attraverso le offerte dei richiedenti.

combattenti fula con cui o parlato hanno negato di credere in magici amuleti o in altre superstizioni, che per loro erano credenze appartenenti in particolare alle etnie animiste, ma ognuno di loro aveva una preghiera particolare e segreta, a cui attribuivano il fatto di essere sopravvissuti al conflitto armato.

Queita Cande¹⁰⁵ Riguardo alle superstizioni mi ha raccontato che erano legate alle paure inerenti al particolare tipo di guerra che hanno combattuto, una guerriglia nella boscaglia con pericoli e nemici di ogni sorta, umani e naturali. Queita, pur essendo fula e musulmano, è stato uno fra i pochi a menzionare apertamente l'uso di amuleti tradizionali per fini protettivi:

QC: Le paure. La paura era del nemico, sempre in agguato. La seconda paura era dei serpenti, molti erano pericolosi.

V: Come vi proteggevate dai serpenti e dai nemici?

QC: Avevamo una medicina tradizionale per difenderci. Uno sulla mano, uno sulla manica e l'altro attaccato alla cintura. Erano fatti di cuoio, i *mensinhos*¹⁰⁶. C'era anche un'altra maniera: i fiorellini che toccavamo coi piedi nella boscaglia e se si raccoglievano dal primo al settimo fiorellino non ci restavi sul campo di battaglia. Tutti noi lo facevamo e non è morto nessuno.¹⁰⁷

Se Queita ha ammesso con candore di aver fatto ricorso ad amuleti prodotti dai *mouros* per proteggersi di fronte alle paure provocate dalla guerra, Estafa Djau, che ho intervistato successivamente¹⁰⁸, ha negato di affidarsi a qualsivoglia aiuto esterno. Quando gli ho chiesto se in guerra ci fossero state pratiche per darsi coraggio mi ha risposto negativamente, almeno per quanto riguardava se stesso, imputando invece ad altri il loro uso:

ED: No io mai! Avevo alcuni colleghi che lo facevano ma io no. Qualcuno indossava degli amuleti chiamati *mensinhos* per non morire, ma queste cose non liberano niente, non servono a niente. Solo dio. Io mai, solo fede in dio. Io pregavo soltanto e chiedevo protezione ad Allah¹⁰⁹.

Estafa ha riconosciuto altri ci hanno creduto ma ha affermato e ripetuto più di una volta che non è stato il suo caso. Inoltre, nella continuazione della conversazione mi ha detto che lui aderiva alla

¹⁰⁵ Intervista a Queita Cande, il 23 febbraio 2016 a Gabú.

¹⁰⁶ Dal dizionario Creolo-portoghese di Scantamburlo L.: "Mesinhu 1.n., *medicamento; remédio. - *n' bin findi lenha pa n' ta firbi mesinhu (T.M.)* -. (MEZINHA). N.S. MEZINHA designa líquido para clíster ou remédio caseiro. N.S. sin. medikamentu. 2.n., *amuleto; talismã. - *i tene mesinhu di fasi disperta djinti ku muri (F.M.)* -. N.S. mesinhu é hiperónimo de MEZINHA, de MEDICAMENTO, e de FEITIÇO.

¹⁰⁷ Intervista con Queita Candé il 23 febbraio 2016 a Gabú.

¹⁰⁸ Intervista a Estafa Djau, il 22 gennaio 2017, a Gabú.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

“politica di Cabral che era questa”¹¹⁰. Rispetto al fatto se i combattenti avessero o meno rituali per infondere coraggio mi ha detto che lo si faceva, come pratica condivisa, solo quando c’erano morti in battaglia: “quando si tornava con una decina di morti la gente cantava per alleviare il dolore e allentare la paura. Cantavamo ‘*Viva a liberdade, a pàtria è a nossa coragem. Luta e frente sempre*’”¹¹¹ (trad: Viva la libertà, la patria è il nostro coraggio. Lotta e fronte sempre). Ho trovato interessante il cenno al canto come rituale per alleviare il dolore, la paura. Così come le pratiche rituali descritte in precedenza servivano per infondere coraggio in questo caso il linguaggio religioso è stato tradotto nelle logiche del patriottismo, una nuova forma religiosa finalizzata all’ideale ultimo della libertà, un concetto volatile come gli spiriti degli alberi, e in cui la patria rappresentava l’unica fonte del coraggio degli uomini e il fine delle loro battaglie. Il PAIGC da una parte quindi scoraggiava i combattenti ad affidarsi alle proprie credenze, dall’altra fondava nuovi rituali finalizzati a rinforzare il nazionalismo a cui si ispirava il suo movimento.

Sulla stessa linea di Estafa, anche il fula *dimo* Demba Buaru, quando gli ho domandato se avessero rituali o pratiche finalizzate a dare coraggio agli uomini, nelle truppe del PAIGC, mi ha detto di ricordarsi solo una canzone balanta in creolo che diceva:

“Quem que tem terra? Anos que tem terra. Quem qui bai luta? Anos que bai luta. Quem ki na lavura? Anos ki na lavura”¹¹² (trad: chi è che ha la terra? Noi abbiamo la terra! Chi è che va in battaglia? Siamo noi che andiamo in battaglia. Chi è che lavora la terra? Noi lavoriamo la terra)¹¹³.

Anche qui, si è trattato di canto di battaglia fondato su ideali patriottici, cantato in creolo già con un intento di unificazione almeno linguistica nazionale, per infondere forza d’animo ai combattenti. Buaru non ha fatto riferimento ad alcuna altra forma di prendere coraggio da credenze religiose locali, quanto a un inno condiviso fra le etnie fondato sul mito dell’appartenenza legittima alla propria terra e quindi alla necessità dell’indipendenza e della creazione di una nazione.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Intervista a Demba Buaru, il 21 gennaio 2017 a Gabú.

¹¹³ *Ibidem.*

Capitolo 4

La memoria degli ex-combattenti sulla guerra di liberazione vs guerra coloniale

4.1 Gabù teatro di guerra e i fula fra i portoghesi e i nazionalisti

Nel capitolo precedente, per fornire un quadro generale di come si sia svolta la guerra di liberazione nazionale, ho tenuto conto dei molteplici livelli del conflitto e delle voci di differenti gruppi che hanno costituito e dato forma alla memoria dell'evento. Le prossime pagine entrano nel merito di ciò che è accaduto nella regione di Gabù, in particolare fra i fula.

Ogni società sviluppa una “memoria sociale”, un “fondo di ricordi in cui l'identità condivisa si alimenta” (Fabietti e Matera 2000: 9). Questa memoria sociale si forma secondo un processo selettivo di ricordo e oblio, finalizzato a offrire una rappresentazione dotata di senso del proprio presente. I processi selettivi hanno come obiettivo il consolidamento dell'identità di gruppo. Le narrazioni degli ex-combattenti hanno fornito le basi per la ricostruzione della memoria di un gruppo specifico attorno a un passato recente, che rischia di smarrirsi con la morte dei suoi protagonisti. La finalità di questa trattazione è di offrire una versione partecipata della guerra di liberazione in cui a tessere le maglie della storia sono gli stessi protagonisti, indipendentemente da chi abbia vinto o perso, per restituire la plurivocalità che può affiorare da un evento, quando si interrogano i soggetti direttamente interessati.

Lavorando con i fula, è emerso come questo gruppo fosse rappresentativo in merito agli impatti della guerra di liberazione sia per quanto riguardava le loro strutture interne, le forme di organizzazione sociale, sia per quanto concerneva i loro modi di relazionarsi agli altri gruppi etnici nel conseguente processo di costruzione della nazione. La domanda sorta, a mano a mano che intervistavo gli ex-combattenti, era se ci fosse stato un legame tra la scelta di posizionarsi con i portoghesi piuttosto che con i nazionalisti e lo status di libero o discendente di schiavo all'interno dello stesso gruppo. L'analisi di queste dinamiche interne ha fatto luce su eventi che caratterizzano il presente di questa società, in particolare la sua frammentazione interna e di una marginalità acquisita nel tempo, negli anni successivi all'indipendenza.

Considerati da fuori come gruppo omogeneo, fra i tanti gruppi etnici che compongono il mosaico culturale della Guinea-Bissau, i fula hanno ottenuto dalla guerra che nei loro confronti si avviasse una progressiva marginalizzazione da parte del nuovo potere detenuto dal PAIGC, che li considerava equamente nemici della liberazione nazionale. Fra le prime azioni del partito, una volta acquisito il

governo, ci fu la destituzione del *regulado* come istituzione, negando ai gruppi etnici la loro rappresentatività politica, in particolare presso i fula dove questo potere garantiva la coesione del gruppo, almeno da quanto riferitomi dai *régulos* stessi e dalle loro famiglie (RIF BIBLIO). Le rappresaglie successive all'indipendenza contro i fula, in particolare contro i *régulos*¹¹⁴ e le loro famiglie e contro coloro che erano stati obbligati a patteggiare con i portoghesi nonostante non ne condividessero le stesse idee, erano l'anticipazione della violenza che avrebbe caratterizzato il trentennio seguente.

Nonostante molti dei combattenti testimoni della guerra siano ancora vivi, molto poco è stato scritto sulle loro memorie personali, sui loro comportamenti e sulle loro motivazioni in guerra, le loro percezioni e interpretazioni degli effetti della guerra sulle loro traiettorie di vita e sulle vie intraprese dal proprio gruppo di appartenenza. Lo studio di questo aspetto ha messo in luce quanto i ricordi di esperienze intime si potessero intrecciare con questioni sociali, economiche e storiche più vaste. Nel processo di formazione dei ricordi dei singoli, il condizionamento sociale svolge un ruolo preponderante rispetto all'esperienza personale, e ogni narrazione individuale è capace di offrire “un punto di vista sulla memoria collettiva” (Halbwachs 1987: 61). Secondo il sociologo Maurice Halbwachs, la memoria collettiva, intesa come il ricordo di un passato condiviso, può esistere solo se in presenza di tre fattori fondamentali: il riferimento a coordinate spazio-temporali determinate; una relazione simbolica del gruppo con se stesso; una ricostruzione continua della memoria medesima. Ne consegue che la memoria abbia un carattere mutevole, “la successione dei ricordi si spiega con i cambiamenti che si producono nei rapporti che intratteniamo con i diversi ambienti collettivi, con la trasformazione di questi ambienti, presi ciascuno singolarmente e nel loro insieme” (Halbwachs 1987: 61).

Ho scelto un preciso lasso di tempo per sollecitare le memorie delle persone che ho intervistato, in una più lunga linea temporale della liberazione, basandomi sui risultati e i dati suggeriti dalla ricerca sul campo. Molti dei miei interlocutori, fra gli ex-combattenti appartenenti ai due fronti, le forze coloniali da una parte e il PAIGC dall'altra, a Gabú, furono chiamati a prendere parte alla guerra soprattutto dopo il 1968, quando Spínola si insediò come governatore della provincia. Le fonti d'archivio hanno evidenziato che l'entrata in scena di Gabú come teatro operativo della guerra avvenne solo a partire dalla fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta.

Più precisamente fu a partire dal novembre del 1969 che il governatore Spínola decise di concentrare gli sforzi coloniali in questa regione, per la sua posizione di confine, sia col Senegal al nord, sia con

¹¹⁴ Sulle rappresaglie e la marginalizzazione dei fula approfondirò nel capitolo dedicato alla memoria delle conseguenze della guerra.

la Guinea-Conakry, a est. Fu da quel momento che la guerra, secondo Spínola, divenne internazionale. La strategia del governatore consistette all'inizio nell'isolare il nemico all'interno del Paese, "limitando i loro movimenti verso l'esterno, attraverso un'attività permanente di compenetrazione nei confini, con la priorità della frontiera col Senegal" (Nuno Rodrigues 2010: 140). Molti dei combattenti che ho intervistato entrarono in guerra in quel frangente, negli anni in cui Gabú divenne il fulcro degli interessi dei portoghesi. Questa cronologia locale è confermata dalle fonti d'archivio della PIDE trovate alla Torre do Tombo a Lisbona e dalla letteratura storiografica: Gabú divenne teatro del conflitto solo alla fine degli anni Sessanta, fatta eccezione negli anni precedenti per i tentativi di presa di controllo delle strade da parte del PAIGC tra Gabú (chiamata allora dai portoghesi Nova Lamego), e Bafatà, che costituiva un tratto d'importanza logistica importante per il trasporto delle armi dal sud a nord-est e viceversa. I materiali che ho trovato erano soprattutto bollettini di guerra prodotti dalla PIDE riguardante gli attacchi. Un documento in particolare fa riferimento a un attacco alla città di Nova Lamego (Gabú) dell'ottobre del 1972. Il precedente attacco alla città era avvenuto il 27 dicembre del 1971¹¹⁵. Da questo documento è risultato evidente che l'interessamento da parte del PAIGC alla zona di Gabú aveva avuto fino ad allora un ritmo saltuario e che, in questo caso specifico, da un attacco all'altro era passato quasi un anno intero.

Anche i documenti prodotti dal PAIGC relativi al fronte est sono pochi ma sia dal lato portoghese sia da quello guineense, questi aumentano in relazione al periodo 1969-1973. Il documento citato riferiva dell'attacco alle vie di comunicazione tra Xime, Xitole, Bafatà e Gabù. Tutte queste zone non erano ancora considerate zone liberate, ma basi portoghesi, anche se i tragitti e le strade erano continuamente attaccate dalle truppe del PAIGC. Xime in particolare, sul fiume Geba, "era un punto strategico perché le navi coloniali potevano trasportare armi dalle coste"¹¹⁶. Nella seguente cartina è possibile notare la dimensione strategica della tratta Gabú, Bafatà, Xitole e Xime, che collegava la zona costiera, attraverso le insenature del fiume Geba, verso la parte nord-orientale del Paese e in direzione dei suoi confini con il Senegal e con la Guinea-Conakry.

¹¹⁵ Documento PIDE-DGS 10-1972, visionato presso la Biblioteca Torre do Tombo, Lisbona.

¹¹⁶ Adulai Jau in una conversazione privata a gennaio 2017, Gabù.

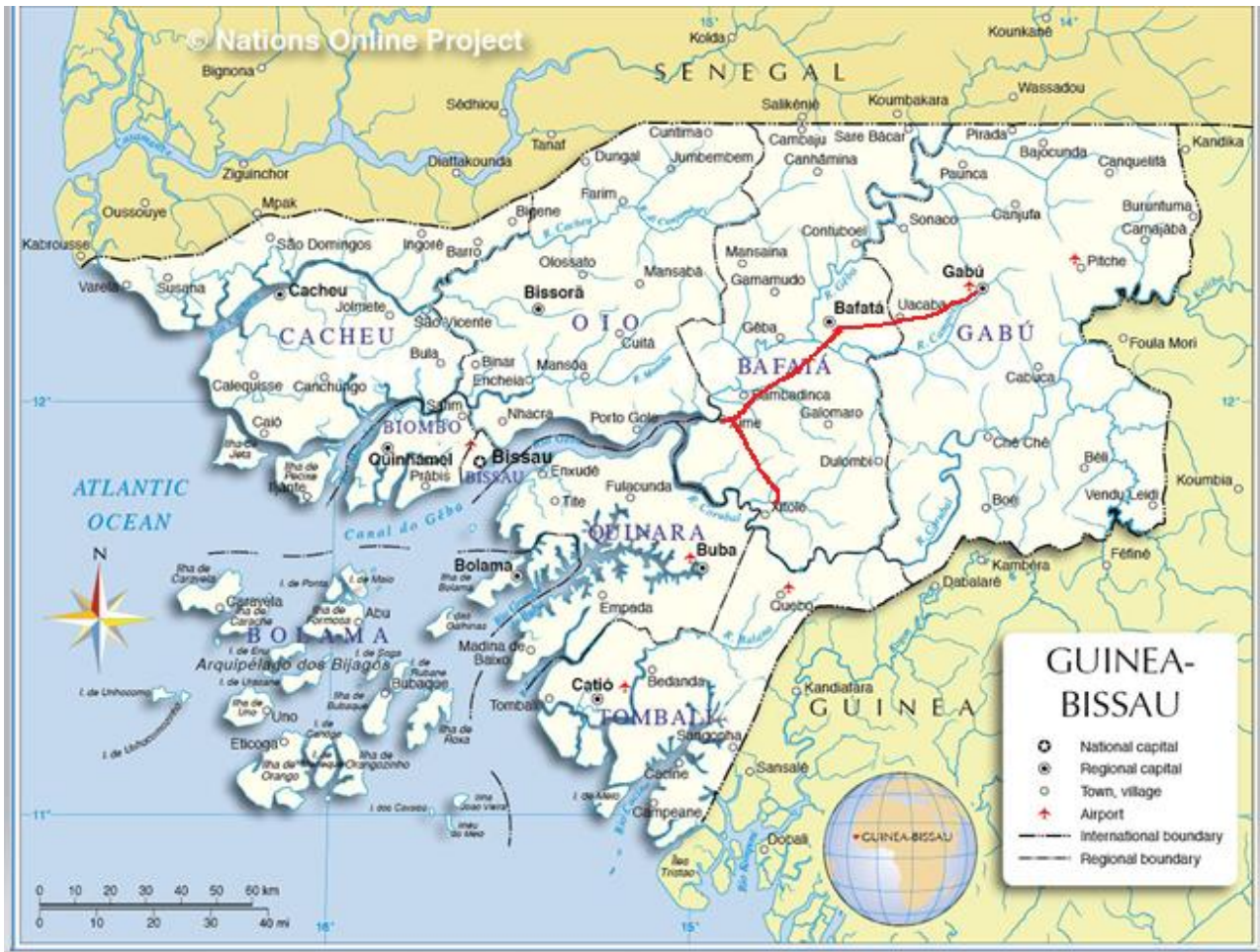


FIGURE 10 MAPPA DELLA GUINEA-BISSAU ATTUALE¹¹⁷. IN ROSSO HO SEGNATO LA TRATTA, CONTROLLATA DALLA PIDE E A CUI HA FATTO RIFERIMENTO IL DOCUMENTO, E CONTINUAMENTE ATTACCATA DALLE TRUPPE DEL PAIGC, DA GABÚ A XITOLE.

In una lettera a Honório Chantre Fortes¹¹⁸, commissario politico del fronte Gabù-Bafatà, Cabral scriveva, riguardo alla necessità di reclutare nuovi guerriglieri, “penso che dobbiamo fare uno sforzo per reclutare gente (anche con la forza) su tutti i fronti”¹¹⁹. Il reclutamento forzato era evidentemente subentrato anche nelle file del PAIGC in questo ultimo periodo del conflitto. Lo stesso accadeva dal lato coloniale. Joaquim Bokindi Mané, mandinga di Gabú, nato a Canquelifa, sessantasette anni fa, si è arruolato effettivamente nel 1970, al fianco dei portoghesi:

¹¹⁷ Tratta dal sito <http://www.nationsonline.org/oneworld/map/guinea-bissau-administrative-map.htm> . Consultato il 4 novembre 2017.

¹¹⁸ Corrispondenza in Istituzione: Fundação Mário Soares. cartella: 04360.004.007. Titolo: Original de ofício n°. 281. Orientações de estratégia militar do PAIGC.Data: 10 marzo 1972. Fondo: Arquivo Mário Pinto de Andrade <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04360.004.007#!2>

¹¹⁹ *Ibidem*.

JBM: sono andato a combattere perché in quel momento era obbligatorio. Mi sono sottomesso all'ispezione medica quando avevo sedici, diciotto anni e poi il 20 dicembre del 1969 sono andato a Bissau. Il 22 di gennaio del 1970 ho cominciato l'istruzione militare.¹²⁰

Anche il *régulo* fula di Propana Elhadji Tchernò Embalo entrò a far parte delle truppe coloniali dopo l'insediamento di Spínola come governatore del Paese¹²¹. Pure nel suo caso fu un reclutamento coatto: “Sono nato nel 1927 e ho vissuto il periodo della guerra come soldato per i portoghesi. Non avrei potuto seguire il PAIGC, altrimenti i portoghesi mi avrebbero imprigionato”¹²².

Il reclutamento forzato nell'esercito portoghese fu un elemento ricorrente in moltissime narrazioni degli ex-combattenti originari della regione di Gabú. Antonio Mamadu Camara, un fula che viveva a Gabú all'epoca dell'intervista, ha ricordato la data esatta della sua chiamata: “sono stato chiamato l'11 dicembre 1969”¹²³. Al crescente interesse dei portoghesi nella difesa della regione, i guerriglieri nazionalisti risposero aumentando la propria presenza sul territorio, con il duplice obiettivo di difendere la zona liberata di Boè, appartenente alla regione di Gabù, e liberare la città di Gabù dall'occupazione nemica. In un documento del PAIGC in cui Cabral fornisce indicazioni sullo sviluppo dell'azione militare del PAIGC sul fronte est e sulla difesa del Boè liberato, datato 18 febbraio 1971, si ritrova la descrizione del fronte in questi termini: “sappiamo che il fronte di Gabù acquisirà ogni giorno maggiore importanza per l'avanzare della nostra lotta”¹²⁴. Nello stesso documento si legge che la regione di Gabù, per ragioni operative, venne suddivisa in tre sub-fronti: 1. Regione della frontiera, comprendente Sare Bacar, Pirada, Canquelifà e Buruntuma; 2. La Regione di Gabù con Pitche, Gabù, Bafatà, Xexe e Cabuca e 3. Boé. Fra queste tre regioni il partito scelse di dare la priorità alla seconda¹²⁵, come rivelano le numerose interviste ad ex-combattenti di Gabù congruenti sul tempo dell'entrata in guerra.

Sul fronte del PAIGC, Masaru Malam Serra, un fula di Boé, entrò nella lotta negli anni Settanta¹²⁶ per il PAIGC, come suo padre Mutaro Serra, che si dimostrò uno fra i pochissimi fula intervistati ad avere abbracciato l'ideologia di Cabral fin dagli inizi della guerra, nel 1963¹²⁷. Mussa Cande entrò nelle file del PAIGC nel 1972, quando aveva ventidue anni. Fu volontario¹²⁸. Allo stesso modo Issa

¹²⁰ Intervista con Joaquim Bokindi Mané, il 15 febbraio, 2016 a Gabú.

¹²¹ Intervista con ElHadji Tchernò Embalo, il 9 febbraio, 2016 a Propana, villaggio vicino a Pirada.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Intervista con Antonio Mamadu Camara, il 19 febbraio, 2016 a Gabú.

¹²⁴ Istituzione: Fundação Mário Soares. Cartella: 10192.001.016. Titolo: “Sobre a acção das nossas forças na frente do Gabú-Bafatá. Data: 18 febbraio 1971. Fondo: Arquivo Mário Pinto de Andrade.

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10192.001.016#!7>

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Intervista con Masaru Malam Serra, il 2 settembre, 2015 a Gabú.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Intervista con Mussa Cande, il 14 gennaio, 2017 a Gabú.

Balde, che iniziò a combattere col PAIGC a ventidue anni senza alcuna istruzione militare, andando direttamente in guerra e facendo più di quattordici grandi battaglie¹²⁹.

Nell'analisi delle interviste è stato possibile distinguere le pratiche tra i due fronti, nelle operazioni di guerra e anche i linguaggi e i modi di fare battaglia erano molto diversificati. I soldati del PAIGC occuparono principalmente quello che tutti gli ex-militari chiamano “*o mato*” (la boscaglia, la foresta), un ambiente difficile per i soldati coloniali ma ben conosciuto dalle truppe africane¹³⁰. I portoghesi, d'altro canto, erano posizionati in caserme, nelle città principali, a Bissau specialmente e diedero priorità agli attacchi aerei mirati. I portoghesi praticarono una forma più centralizzata di organizzare le truppe. Invece fu la mobilità la caratteristica principale dei soldati del PAIGC, i quali qualche volta vennero mandati per l'istruzione militare in Unione Sovietica, a Cuba o in Cina, e sul campo utilizzarono la strategia della guerriglia nella boscaglia per meglio sorprendere i portoghesi, incapaci di muoversi in un ambiente così ostico.

L'unità centrale dei commando del PAIGC fu situata nella repubblica di Guinea confinante, così come molti centri d'istruzione politica e militare. In ogni caso, il PAIGC fu sempre in movimento, rappresentando nel campo di battaglia e nelle loro azioni gli ideali di libertà e liberazione incorporati nelle loro pratiche e determinati dalle teorie di Amilcar Cabral. A questo proposito, il fula Estafa Djau, entrato in guerra nel 1969, mi ha spiegato come la sua partecipazione alla guerra lo abbia condotto in molti luoghi in cui non avrebbe mai nemmeno sognato di andare:

ED: Prima sono andato a Boké e Kindia, a Conakry, poi sono andato in Unione Sovietica, dove sono stato per un anno di istruzione militare, poi sono tornato nel 1970 e sono andato a Cuba per altri otto mesi di istruzione come infermiere¹³¹.

La mobilità rappresentò la base vera e propria della strategia del PAIGC: mobilità dei corpi, delle persone, delle armi. Lo stesso Cabral fu sempre in movimento, sia in patria alla ricerca di combattenti e seguaci, sia fuori per cercare l'aiuto della comunità internazionale. Nino Vieira, anche se si trovava sul fronte sud venne spesso descritto come “un uomo impossibile da trovare perché quando si reperivano informazioni in merito alla sua posizione era già altrove”¹³². Per questa ragione risultò difficile per il PAIGC definire una località determinata come teatro delle operazioni, se mai lo abbiano voluto, dato che la guerra fu fin da subito impostata nelle forme della guerriglia rivoluzionaria. I soldati si spostavano da una caserma all'altra, sulle strade e, principalmente, nei boschi.

¹²⁹ Intervista con Issa Balde, il 14 gennaio, 2017 a Gabú.

¹³⁰ per i fula in particolare, rappresentativo della libertà, in opposizione ai villaggi luoghi di restrizione, come asserito da Riesman (1998).

¹³¹ Intervista con Estafa Djau, il 22 gennaio, 2017 a Gabú.

¹³² Conversazione informale con Adulai Jau il 20 gennaio 2017 a Gabú.

4.2 *Rimbe e jiyaabe* in guerra

Secondo Leopoldo Amado, attuale direttore dell'Istituto Nazionale di Studi e Ricerca (INEP) a Bissau, “quasi tutto l'est della Guinea, verso oriente dal meridiano di Bafatà (abitato da fula e mandinga) [è stata] una regione dove l'esercito portoghese ha avuto maggiore appoggio, rispetto all'attitudine delle popolazioni civili in relazione alla guerra” (Amado 2010: 227). Le interviste che ho condotto a diversi *régulos* hanno mostrato che la classe dirigente fula aveva di fatto stretto una marcata alleanza con i portoghesi fin dagli anni Ottanta dell'Ottocento e il loro appoggio ai portoghesi era visto come una possibilità di mantenere il proprio status. Ciononostante, non si può dire che tutti i fula abbiano fatto le medesime scelte. Molti sono entrati come volontari nelle file del PAIGC, sia che fossero nati liberi, *rimbe*, sia che fossero *jiyaabe*. Anche se i secondi, da una prospettiva del presente, ne avrebbero avuto di più da guadagnare da una vittoria dei rivoluzionari, non è stato facile definire le ragioni dei diversi posizionamenti. Inoltre, è necessario avere presente che nel periodo preso in considerazione, il reclutamento coatto era diventato una prassi per entrambi gli schieramenti.

Come riportato nel primo capitolo, i fula sono contraddistinti da un'organizzazione sociale gerarchica costruita intorno alla divisione fondamentale tra *rimbe* o nati liberi e *jiyaabe*, gli schiavi. Entrambi, nobili e schiavi, entrarono in guerra, alcuni al fianco dei portoghesi e altri con il PAIGC. La scelta di partecipare o meno alla guerra e con chi non fu del tutto libera e un ruolo fondamentale nei processi decisionali lo ebbero sia le strutture di potere esistenti, i *regulados*, sia i luoghi specifici da questi occupati.

A Gabú i *régulos*, appartenenti al gruppo dei *rimbe*, strinsero, fin dalle guerre di pacificazione, dal 1886 al 1915, buone relazioni con i portoghesi. Dal 1915, avevano la funzione di raccogliere le tasse sull'abitazione imposte dai coloni sulla popolazione in cambio di una piccola percentuale su di esse. Se le tasse non venivano pagate i colpevoli erano costretti ai lavori forzati. La maggior parte di coloro che non pagavano provenivano dalla parte di popolazione all'epoca più fragile economicamente, i *jiyaabe*.

Nel primo viaggio a Gabú, alla fine del 2015, ho cercato di intervistare gli ex-combattenti più anziani, per l'ansia di perdere informazioni preziose se non per altro perché sono, di solito, i primi a morire. La mia prima intervista è stata con un ex-combattente del PAIGC, Mutaro Serra. Mutaro, al tempo dell'intervista aveva 99 anni, si è dichiarato un fula *boenka*, *ex-jiyaado*, proveniente dal settore all'estremo est di Boé, al confine con la Guinea-Conakry, una delle prime zone liberate dai guerriglieri indipendentisti. Mutaro è stato fra i pochi a Gabù a essere andato in guerra fin dagli inizi,

nel 1963 e l'ha combattuta fino alla fine, entrando successivamente a far parte dell'élite politica che ha amministrato il nuovo stato indipendente della Guinea-Bissau, diventando da subito membro dell'ANP (Assemblea Nazionale Popolare).

Senza dubbio c'è un carattere soggettivo nel ricordare che segue le traiettorie della propria storia di vita, in cui il presente e i risultati della storia giocano un ruolo fondamentale. Nei racconti degli ex-combattenti fula è stato possibile ritrovare continuità e divergenze che si sono articolate, in modo particolare, in armonia con i differenti posizionamenti a livello gerarchico nell'organizzazione sociale del gruppo e il loro rispettivo rapporto con la colonia portoghese.

4.2.1 Dal lato *jiyaabe*: le testimonianze di Mutaro e Masaru Malam Serra

Quando l'ho intervistato, Mutaru era da poco reduce di un intervento alla gamba ed era molto indebolito. Sono andata a casa sua, nella sua *ponta*¹³³, e l'ho trovato seduto in una stuoia rialzata e collocata sotto una copertura di paglia per proteggerlo dal sole. Gli ho portato delle noci di cola¹³⁴ che ha mangiato con entusiasmo durante l'intervista. Quando gli ho domandato le ragioni per le quali fosse entrato in guerra al lato del PAIGC mi ha risposto:

MS: Io ho combattuto per la libertà (*hettaare*), per me e per il mio Paese. Prima dell'indipendenza i portoghesi ci trattavano davvero male, c'erano i lavori forzati e se ti rifiutavi venivi picchiato [...] Dopo l'indipendenza, mi trovavo a Venduleide¹³⁵ ed ero estremamente felice. Sono diventato personalmente libero e indipendente. Non solo il Paese era stato liberato, io ero libero. Dopo l'indipendenza, ho costruito una casa, ho sposato due donne e ho lavorato per conto mio e finalmente ho smesso di pagare le tasse ai portoghesi. Mi sono liberato dalle tasse che erano obbligatorie.¹³⁶

Nella sua narrazione, la sua entrata in guerra è stata direttamente legata allo scontento che provava per la situazione che ha vissuto durante l'epoca coloniale e la sua personale costruzione dei ricordi si è articolata anche sulla base di ciò che è avvenuto dopo e sulla sua situazione di vita attuale.

In merito ai presunti buoni rapporti tra i fula e i coloni, Mutaru è stato chiaro: esistevano solo con una parte dei fula, a cui lui non apparteneva, come si vede dal seguente scambio di battute.

V: Pensavo ci fossero buone relazioni tra i fula e i portoghesi.

¹³³ Appezzamento di terreno dedicato all'agricoltura e al raccolto.

¹³⁴ Le noci di cola rappresentavano uno dei più pregiati oggetti di scambio, soprattutto con i più anziani. Presso i fula lo scambio matrimoniale è mediato nelle prime fasi dal dono di noci di cola alla famiglia della donna desiderata.

¹³⁵ nel Boé, una delle prime zone liberate dal partito e il luogo in cui è stata per prima inaugurata l'indipendenza nel 1973 nota nel testo.

¹³⁶ Intervista a Mutaro Serra il 2 settembre 2015.

MS: Certo, con i fula che collaboravano con loro. Io non ero uno di loro.¹³⁷

Sebbene abbia avuto diverse occasioni di conversare con Mutaru, che era il padre della mia ospite, l'intervista è stata breve. Per le condizioni di salute del mio interlocutore, non ho voluto insistere ma le poche parole che mi ha confidato hanno descritto la situazione di un uomo discendente di schiavi che alla liberazione del Paese ha fatto corrispondere la conquista della propria libertà individuale. Molti studi sulla memoria hanno dimostrato una stretta connessione tra le memorie del passato e la lotta per le risorse nel presente, siano esse risorse materiali o simboliche (Cole 2005:3). Per Mutaru, l'indipendenza lo ha reso libero dalla controparte *rimbe* che, diversamente da lui, collaborava con i portoghesi.

Mutaru ha trasmesso ai figli lo stesso fervore nei confronti della liberazione. L'antropologa Carol Crumley (2002), ha descritto la memoria sociale come "i modi con i quali l'informazione viene trasmessa tra gli individui e i gruppi e fra una generazione e l'altra. Non necessariamente consapevoli di farlo, gli individui trasmettono i loro comportamenti ad altri in vari contesti ma specialmente attraverso legami emozionali e pratici e nelle relazioni fra le generazioni (Climo and Cattell 2002: 40). È stato il caso di Masaru Malam Serra, uno dei figli di Mutaru, che ha partecipato alla guerra, così come ha fatto suo padre e "ha aderito alla lotta per giusta causa, è la giusta causa che lui [suo padre] ha visto. Quello che facevano i colonizzatori non lo facevano contento, non era soddisfatto e ha aderito alla lotta"¹³⁸. La causa giusta a cui ha fatto riferimento Masaru, parlando dell'esperienza del padre, sono le malefatte dei colonizzatori. Masaru non ha esplicitato le differenze sociali all'interno della struttura fula, ma la giusta causa riassumeva un insieme di idee che il partito propugnava contro il *kolon* (il colonizzatore).

Quando gli ho chiesto che cosa fosse cambiato rispetto all'epoca coloniale mi ha risposto che "certi abusi che i coloniali si permettevano erano finiti"¹³⁹. In merito, mi ha fornito una serie di esempi che in creolo sono piuttosto coloriti ma che trascrivo in italiano.

MMS: abusi, arrivavano in casa tua e dicevano "dacci la gallina! Dacci le uova della gallina, dacci la capra". Ci dicevano di dargli qualsiasi cosa e noi dovevamo dargliela. Allora prima arrivavano e rubavano le cose e dopo la liberazione tutto è finito, è venuta la giustizia. È finito tutto, tutto è finito e loro sono tornati nella loro terra.¹⁴⁰

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Intervista a Masaru Malam Serra il 2 settembre 2015 a Gabù.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Intervista a Masaru Malam Serra il 2 settembre 2015.

Masaru è uno di quelli che ha combattuto con convinzione col partito e ha ricordato con orgoglio quel periodo, in particolare il fatto di essere stato colpito da una pallottola. Quando gli ho chiesto se lui stesso fosse un ex-combattente, cosa che ho scoperto durante l'intervista, mi ha risposto sicuro "certo che sono un ex-combattente! Ho preso una pallottola qui"¹⁴¹, mostrandomi la cicatrice nel braccio sinistro.

La sua testimonianza ha fatto emergere in modo lampante l'importanza della corporeità nella formazione del ricordo: fra i molti ex-combattenti che ho intervistato quasi tutti come prima azione mi hanno mostrato i danni fisici avuti e hanno ricordato con precisione la data in cui sono stati feriti. Quando il corpo individuale viene colpito da un evento sociale lo incorpora letteralmente. A questo proposito, alcuni studi sulla memoria hanno iniziato a trattare il corpo come un "sito vitale della memoria" (Strathern 1996: 29).

MMS: ho preso la pallottola nel 1973 dai portoghesi, eravamo nelle boscaglie di Guiledji, siamo usciti da Bukarè, nella strada per Canjafara. Siamo caduti in quell'imboscata [...] eravamo ben armati con quattro haka, quaranta bazooka e due bazooka RPG-7. Proprio sulla strada per Kanjafara sono caduto nella loro imboscata, mi hanno sparato. Abbiamo perso due uomini là: Braima Baldé e Augustino Gomes. Eravamo nelle mani di dio. Non ho sentito il primo colpo e mi sono fermato a fare pipì, quelle persone sono passate al mio fianco e siamo caduti nell'imboscata e pa biribiribiribiriri, ci siamo abbassati e abbiamo cominciato a strisciare a terra, strisciamo e strisciamo e attraversiamo la strada e dietro un albero c'erano un centinaio di api che hanno cominciato a inseguirmi, ne ho sentite molte pungermi. Poi ho visto il commando arrivare, abbiamo corso, abbiamo corso finché non siamo arrivati a una laguna e abbiamo bevuto, abbiamo bevuto, ci siamo nascosti nella boscaglia e ci siamo riposati. Alle sette ci siamo alzati, abbiamo cercato di attraversare la laguna e lì mi sono preso la pallottola. Perdevo sangue, quasi incontrollato, mi faceva male la testa [...] è arrivato il medico, perché ogni battaglione aveva un medico, mi ha fatto il trattamento e poi volevano mettermi in una barella ma non ho accettato. Abbiamo preso la strada per Canjafara e siamo andati.¹⁴²

Questo è il racconto di un'imboscata, tipica tecnica di combattimento di guerriglia. La centralità del corpo emerge soprattutto quando mancano parole: l'uso di onomatopee per rendere più vivido il racconto, per farmi entrare nella scena, ha evidenziato come per raccontare alcuni fatti, molto toccanti nella memoria, le parole non siano spesso sufficienti o semplicemente affiorino con difficoltà. Un secondo aspetto corporeo è rappresentato dal fatto che di fronte alla propria fragilità fisica emergeva il coraggio nell'affrontare i pericoli, non solo della battaglia ma anche i pericoli naturali. In terzo luogo, la testimonianza di Masaru presta un'attenzione particolare diretta alle armi, agli oggetti

¹⁴¹ Intervista a Masaru Malam Serra il 2 settembre 2015

¹⁴² Intervista con Masaru Malam Serra, il 2 settembre 2015 a Gabú.

materiali che costituivano l'equipaggiamento, una ulteriore difficoltà comportata dal peso e dall'ingombro. Il racconto soggettivo sembrava finalizzato a dimostrare il coraggio personale e le proprie abilità tecniche nell'affrontare la lotta.

Nel momento in cui è scoppiata la guerra, Masaru aveva 17 anni e studiava in una delle scuole che Cabral ha istituito nei villaggi durante la lotta di liberazione nazionale. Finita la guerra, ha fatto carriera militare anche se si è molto lamentato per il fatto che le gerarchie militari fossero "tutte nelle mani dei balanta"¹⁴³. Questo elemento, che poi è diventato oggetto di successiva indagine¹⁴⁴ ai fini di comprendere meglio le attuali relazioni fra i diversi gruppi etnici che compongono la Nazione, è stato condiviso da molti interlocutori soprattutto fra i critici del sistema politico attuale.

Rispetto alla scelta sulla parte da prendere nella guerra mi ha detto che erano tutti d'accordo. In realtà, Mutaro e Masaru non abitavano a Gabú città quando la guerra è iniziata ma nella zona di Boé, che era stata precedentemente liberata. Secondo il mio interlocutore là erano tutti d'accordo:

MMS: no erano tutti d'accordo nelle zone liberate, perché Boé era una zona liberata, non zona coloniale, già una zona liberata dove i combattenti andavano a riposare e si stava bene, ognuno pensava alla propria vita nella zona liberata.¹⁴⁵

Certamente l'utilizzo politico delle zone liberate non servì solo a livello locale per incoraggiare le proprie truppe e convincere la popolazione a partecipare alla lotta. Ebbe anche l'obiettivo di mostrare alla comunità internazionale la forza che stava prendendo il partito durante la guerra. Il 2 febbraio del 1972 Cabral fece un discorso all'assemblea del Consiglio di Sicurezza dell'ONU in cui chiese che il PAIGC e non il Portogallo rappresentasse la Guinea e Capo Verde¹⁴⁶ e invitò il Consiglio a conoscere la Guinea dove già due terzi del paese era in mano al partito. Nei primi giorni d'aprile, una delegazione dell'ONU visitò le zone liberate del sud. La missione speciale in visita "concluse inequivocabilmente che il partito non solo controllava ma amministrava le zone liberate" (Chabal 2003: 124). La rappresentazione delle zone liberate parlava d'indipendenza, di volontà popolare e democrazia in modo chiaro, attraverso cartine che delimitavano i confini della libertà.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ In alcune interviste successive è emerso nuovamente questo argomento, a volte con forza, soprattutto da parte di ex-combattenti fula che hanno cercato di far carriera militare ma che non riuscivano ad arrivare ai gradi più alti della gerarchia perché quelle mansioni erano riservate ai balanta. Questa si è dimostrata una conseguenza dell'indipendenza e del successivo governo del PAIGC, che ha tenuto fra i quadri militari coloro che in numero più cospicuo avevano preso le loro parti.

¹⁴⁵ Intervista con Masaru Malam Serra, il 2 settembre 2015 a Gabú.

¹⁴⁶ Istituzione: Fundação Mário Soares. Cartella: 04344.004.001. Titolo: PAIGC - "Allocution prononcée par le Secrétaire Général du PAIGC, Amílcar Cabral, à la 1362ème Séance du Conseil de Sécurité de l'ONU, à Addis-Abéba". Data: 1 febbraio 1972. Fondo: Arquivo Mário Pinto de Andrade.

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04344.004.001#!6>

Se è vero che molte volte il passato viene ricostruito secondo le istanze attuali dei soggetti che ricordano, non si può affermare che il passato possa essere sempre completamente reinventato alla luce del presente. Piuttosto si costituisce nelle maglie di ciò di cui è composto il materiale narrativo con gli effettivi materiali disponibili per la ricostruzione della memoria. Inoltre, i bisogni e gli interessi del presente che formano la memoria sono anch'essi formati storicamente, come lo sono le forme d'interazione sociale che coinvolgono il ricordo di un evento. Tutti questi fattori sono implicati nel limitare la malleabilità del passato. Nel caso di Masaru, situazioni storiche che coinvolgono il livello della transnazionalità e di rapporti e sistemi globali s'intreccino con storie di vita vissute soggettivamente e come gruppo sociale, andando così a costruire narrazioni di memorie condivise.

I più recenti studi antropologici sulla memoria sono fondati su un approccio fenomenologico, che consiste nel catturare il modo in cui le persone percepiscono, ricordano, dimenticano e reinterpretano il proprio passato. Questa centralità della storia come vissuto, sulle memorie condivise e trasmesse dai gruppi sociali ha mostrato che le persone esperiscono e interpretano il proprio passato da una molteplicità di punti di vista e in diverse fasi della vita. Tale approccio ha spostato l'attenzione dalla memoria individuale alla sua dimensione intersoggettiva che a parere di Schütz (1979: 134) è attivata nella condivisione di un ricordo o di una dimenticanza. In effetti, i motivi per entrare in guerra erano piuttosto pragmatici: molti hanno menzionato l'obbligatorietà, da entrambe le parti, e il franco desiderio di migliorare in un modo o nell'altro i destini del paese, per garantire un futuro migliore ai propri figli, per quello che Mutaro e Masaru Malam Serra hanno definito "per una giusta causa". Per quanto ha riguardato le dimenticanze, in pochi hanno parlato con me dello status di discendente di schiavo come motivo, individuale, per intraprendere il percorso di guerra.

Un aspetto saliente emerso dalle interviste è come la guerra su entrambi i fronti, per la sua durata, per la propaganda fondata sulle parole di libertà nazionale e unità fra gruppi etnici, ma anche dalla parte coloniale, per le pratiche di condivisione, abbia formato nuove forme di appartenenza. Durante la guerra, i balanta mangiavano con i fula, con i mandinga o i pepel, dormivano insieme e rischiavano la propria vita insieme, si è cominciato a creare un senso di comunità immaginata, diversa sia dalla precedente situazione coloniale sia dalle aspettative del PAIGC, nel progetto di formazione di una nuova nazione.

Mutaro era convinto della sua scelta in modo radicale e ha agito in modo coerente con le sue idee fin da principio. Altri hanno combattuto con i portoghesi sebbene non condividessero i loro comportamenti e la loro politica. Molti si sono ritrovati, obbligati, in uno dei due fronti senza avere

un preciso posizionamento politico. Joaquim Bokindi Mané¹⁴⁷, mandinga, al momento aveva circa sessantasette anni. Aveva combattuto con i portoghesi. Quando gli ho domandato com'era vivere in Guinea prima dell'indipendenza mi ha risposto che non era una buona condizione di vita, anche se, a differenza di Mutaro ha riconosciuto anche degli aspetti positivi dell'epoca coloniale, in particolare:

JBM: c'erano aspetti positivi e negativi. I portoghesi trattavano le persone come schiavi. Io ho fatto i lavori forzati, ho messo la sabbia nelle strade, senza essere pagato, solo un po' di cibo, di riso e se non lavoravamo bene ci picchiavano. Gli aspetti positivi erano gli ospedali, le scuole, ma le scuole non erano per tutti [...] prima della guerra i portoghesi ci trattavano male, quando la guerra è cominciata hanno iniziato a trattarci meglio e a guerra finita se ne sono andati.¹⁴⁸

Joaquim entrò in guerra "perché all'epoca era obbligatorio"¹⁴⁹, aveva tra i sedici e i diciotto anni. Fu sottoposto alla visita medica e il 20 dicembre del 1969 e partì alla volta di Bissau, per iniziare l'istruzione militare nel 1970. Anche se non si ricordava esattamente quanti anni avesse, si ricordava con precisione estrema la cronologia dell'entrata in guerra. Un'esperienza simile mi è stata raccontata da Antonio Mamadu Camarà. Nato a Gabú nel 1948, figlio di genitori migranti della Guinea-Conakry. Da *ex jiyaado* ha combattuto per i portoghesi per paura e non per scelta:

AMC: nel momento in cui sono entrato nelle truppe ero impiegato nel commercio per un libanese Madji Domi. Lavoravo per lui dal 1960-61 finché non sono stato chiamato l'11 dicembre del 1969. Ci siamo presentati il 2 gennaio 1970 per entrare nelle truppe. Nello stesso giorno abbiamo ricevuto materiale di guerra e il giorno 3 abbiamo iniziato l'istruzione militare per imparare come si combatte contro il nemico. Eravamo nella quindicesima compagnia dei *comandos* europea [...] Nessuno poteva rifiutarsi di andare in truppa, i nomi erano registrati ed esposti nel *Comité* di Stato. Si era obbligati. A chi fuggiva imprigionavano la famiglia. Solo dopo due anni di servizio si poteva scegliere se abbandonare o restare, ma i primi due anni erano obbligatori.¹⁵⁰

Sia dalla conversazione con Mamadu sia da quella con Joaquim è affiorato quanto la temporalità degli eventi fosse parte costitutiva della costruzione del ricordo: le date sono state ricordate con precisione e questo è un dato che fa pensare all'importanza attribuita all'evento. L'elemento dell'obbligatorietà per i giovani guineensi a entrare nelle truppe portoghesi mostra come le tecniche di arruolamento fossero fondate sulla conoscenza delle culture locali da parte coloniale. Una scelta di ribellione, infatti, si sarebbe ritorta contro la famiglia del disertore. Questa era minaccia forte per una società fondata sulla centralità della famiglia. Non partecipare avrebbe comportato vergogna per tutti oltre al disagio della prigionia. Mamadu però ci ha mostrato un altro aspetto della composizione dei ricordi,

¹⁴⁷ Intervista con Joaquim Bokindi Mané del 15 febbraio 2016.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Intervista con Antonio Mamadu Camara, i giorni 19 e 20 febbraio 2016 a Gabú.

in particolare dell'epoca coloniale, da lui ricordata come un'epoca d'oro, in cui c'erano lavoro e liquidità. Quando gli ho chiesto quali aspetti positivi o negativi ricordasse del periodo coloniale mi ha risposto:

AMC: non posso dire qualcosa di male di quell'epoca perché tutti i lavoratori ricevevano i loro salari senza problemi e se i soldi non bastavano per fare ciò di cui si aveva bisogno si chiedeva un anticipo al padrone. Inoltre, non ricordo di atti di violenza da parte di nessuno: in realtà, i fula, i balanta, erano tutti della stessa idea, sia quelli che hanno combattuto con i portoghesi sia quelli che hanno combattuto con il PAIGC.¹⁵¹

Pur essendo *jiyaado*, Mamadu aveva un lavoro ben retribuito e non ha ricordato di violenze subite da parte dei fula liberi. In un altro stralcio di intervista ha approfondito gli aspetti positivi dei portoghesi facendo riferimento a Spínola:

AMC: quell'uomo era una macchina. Aveva una buona politica. Era meglio. Tanto che se qualcuno mi chiedesse "volete che i bianchi restino qui o no", io direi che i bianchi dovrebbero restare qui ancora oggi, perché nell'era coloniale avevamo soldi in mano, vestiti sempre, sempre. In questo momento c'è libertà ma economicamente non esiste, non abbiamo soldi. Se qualcuno è malato non si trovano i soldi. Prima il padrone ti prestava dei soldi, adesso non c'è prestito, il padrone non presta più niente.¹⁵²

Pur essendo discendente di schiavo Mamadu si era guadagnato un posto nella società coloniale che gli permetteva una certa libertà economica. Una libertà che l'indipendenza nazionale gli ha portato via, secondo lui, per una scarsa capacità amministrativa dei suoi compatrioti. Anche in questo caso il passato è stato presentato in paragone con ciò che è avvenuto dopo. Il discorso di Mamadu è stato nostalgico soprattutto per quanto ha riguardato le condizioni economiche degli individui. Lui ha vissuto l'era coloniale come lavoratore salariato, non ha subito violenze e ha ritenuto che quel tipo di condizioni fosse stato dettato dalla buona politica dei bianchi. Il taciuto è che dall'indipendenza la percezione della politica nazionale è spesso associata al peggioramento delle condizioni dei cittadini, lasciati in difficoltà nelle situazioni più serie, a partire dal delicato settore della salute personale.

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Ibid.*

4.2.2 Dal lato dei *rimbe*: le testimonianze di Salum Embalo e del régulo El Hadj Tchernò Embalo

L'utilità della ricerca antropologica, a sostegno dello studio storiografico, di eventi come una guerra rivoluzionaria è quella di restituire la varietà degli sguardi attorno a uno stesso evento. In questo caso, il momento specifico dell'entrata di Gabù come teatro delle operazioni e la fase conseguente dell'arruolamento mostra come le motivazioni esplicitate dai rimbe e dai jiyaaabe fossero diverse di fronte a un contesto simile. Le motivazioni e le conseguenze di una stessa scelta mutano in relazione all'appartenenza a una categoria piuttosto che a un'altra. La sola appartenenza inoltre non deve appiattire i punti di vista individuali e le motivazioni squisitamente soggettive che spingono gli individui a fare una determinata scelta di fronte a una stessa situazione. Gli individui ricordano in modi diversi, in virtù della propria appartenenza culturale e sociale, per il fatto che ogni individuo è collocato in un "tempo costruito mediante le figure del ricordo, culturalmente e socialmente, una multi temporalità che l'antropologia è chiamata a riconoscere. La temporalità dell'altro, quindi il suo modo di attribuire senso agli eventi, è quella che ciascuno si costruisce in base alla propria storia, o attraverso i propri simboli del ricordo" (Fabietti, Matera, 2000: 94). La memoria individuale è sorretta e plasmata da una pluralità di memorie collettive di cui è il luogo d'intersezione (Guzzi 2011: 32). Secondo Pierre Nora, lo storico francese che ha coniato la forma di dire "il luogo della memoria", "la memoria collettiva è ciò che resta del passato nella vita di un gruppo, o di cosa i gruppi fanno con il loro passato" (Nora 1972: 398). Parlare di un evento passato come la guerra vissuta dai combattenti significa riportarli contemporaneamente a un doppio presente, quello relativo al passato coloniale, il presente dell'evento guerra, e a quello attuale, secondo riferimenti dettati dal gruppo di appartenenza. Ciascuna memoria individuale si riferisce a un gruppo: ne riassume la tradizione, ne alberga i valori, ne legittima l'identità (Guzzi 2011: 32). In questo senso, le persone che ho intervistato mi hanno fatto capire che alla luce della situazione attuale del Paese, e della propria economia domestica, in molti si sono pentiti di aver partecipato alla guerra, da entrambi i lati, perché rischiare la propria vita non ha comportato maggiori benefici economici per loro, come invece gli era stato promesso. Inoltre, il Paese è passato dai portoghesi a una dubbia classe politica, cambiando di poco la sua natura. Il ricordo della scelta in un altro momento è stato spesso legato da una parte alla memoria del passato coloniale e alle relazioni che i soggetti avevano con le pratiche di dominio portoghesi, dall'altra agli impatti politici attuali della conquista dell'indipendenza.

La memoria di un evento infatti, muta con il trascorrere del tempo ed è influenzata dal contesto della rievocazione (Guzzi 2011: 31). L'etnografia produce un contesto dotato di strutture che rendono leggibili un evento e al contempo costituisce un tentativo partecipato di dare ascolto alle memorie di gruppi marginali. Nella ricostruzione storica degli eventi bisogna tenere in considerazione dei limiti

fattuali nella creazione delle figure del ricordo, per esempio il fatto che “entro una stessa comunità può esistere una pluralità di memorie, in rapporto con la pluralità dei gruppi che la costituiscono e che queste memorie possono essere in contrasto e, quindi, limitarsi vicendevolmente” (Fabietti, Matera 2000:122). In questo senso uno dei contributi dell’antropologia allo studio della storia è fare emergere questa pluralità per non appiattare la storia in una cronologia semplicistica, capace d’influenzare le scelte e gli eventi della contemporaneità.

Un altro aspetto della scelta relativa a per quale lato parteggiare, l’ha sottolineata Salum Embalo, ex-combattente per i portoghesi ma, mi ha detto, come volontario. Salum si dichiarava un *dimo* (sing. di *rimbe*) e di famiglia di *régulos* a Gabú. Entrò in guerra il 30 novembre del 1971 e anche in questo caso, è emerso che il luogo della memoria era stato strettamente legato a coordinate temporali. Lui scelse di partecipare alla guerra più per una questione di vicinanza e fascinazione.

SE: perché io non conoscevo Cabral ma conoscevo i portoghesi, allora sono entrato con loro [...] Sono andato volontario come militare perché a quel tempo i bianchi avevano molti mezzi di trasporto, avevano gli aerei per andare a Bissau, in ogni luogo. Se non fossi stato militare non avresti potuto andare in aereo, alla guerra non ci vai a piedi, ci vai in macchina.¹⁵³

L’incanto della tecnologia (Gell in Caoci 2008: 95-105), si rivelò uno dei fattori che influenzarono Salum a fare una scelta: il desiderio di salire su un aereo. Inoltre, per lui si trattò stata una questione di familiarità e conoscenza. Quando gli ho domandato come si sono comportati i portoghesi con i fula ha risposto che:

SE: si comportavano bene, mi rispettavano. Se qualcuno ti rispetta tu ricambi il rispetto. Certamente c’erano i lavori forzati, senza pagamento alcuno. Io però non ho mai lavorato, in quei lavori ci andava la gente dei villaggi.

Se da una parte è vero che i *régulos* della regione di Gabú sostennero principalmente il lato portoghese della controversia, questo non rappresentò un dato scontato nell’analisi delle ideologie dei singoli soggetti. Parlando con il *régulo* di Propana, Elhadji Tchernò Embalo, questo aspetto è emerso in modo evidente. Ho già accennato al fatto che Tchernò si sentì costretto a partecipare alla guerra. Pur essendo stato, all’epoca, figlio di uno dei regni più grandi *régulos* della regione di Gabú e pure trovandosi al vertice della società fula, Tchernò Embalo sentiva di non avere avuto scelta.

¹⁵³ Intervista con Salum Embalo, l’11 marzo 2016 a Gabú.



FIGURE 11 *EL HAJJI TCHERNO EMBALO, RÉGULO DI PROPANA, A SINISTRA QUANDO FACEVA PARTE DELL'ESERCITO PORTOGHESE DURANTE LA GUERRA, A DESTRA IL GIORNO DELL'INTERVISTA, IL 9 FEBBRAIO 2016, DAVANTI A CASA SUA A PROPANA.*

In realtà, una scelta da parte del *régulo* c'è stata ma è emerso più avanti nel corso dell'intervista e questo ho ritenuto, fosse un indice di quella ambiguità che ha caratterizzato i fula di Gabù, testimoniata in molte interviste. Lo stesso Tchernó dopo mezz'ora circa di conversazione mi ha spiegato che non si trattava solo della paura di essere imprigionato.

ETE: Io stavo con i portoghesi convinto che sarebbe stato meglio. Il Paese, mio nonno era con loro e nell'epoca coloniale, i fula erano potenti. Quando c'erano i portoghesi erano alleati dei fula e ai [loro] *regulados*, organizzati con i *cipaio*¹⁵⁴ e tutto. Dopo l'indipendenza, hanno negato tutto questo, hanno tolto i *régulos* e i capi villaggio (*djargas*) e li hanno sostituiti con i *comité*.¹⁵⁵

Tchernó ha fatto riferimento ai momenti che hanno immediatamente seguito l'indipendenza, all'abolizione dell'istituzione del *regulado*, non solo fula, di tutte le etnie del Paese, in nome della urgente necessità d'integrazione, legata alla costruzione della nazione.

¹⁵⁴ Già citati in precedenza i *cipaio*s erano guardie armate che avevano il compito di punire coloro che non pagavano le tasse.

¹⁵⁵ Intervista a El Hajji Tchernó Embalo il 9 febbraio 2016 a Propana, Gabù.

Nella condivisione di un ricordo si dà forma a un ordine dell'interazione che contribuisce a costituire un certo tipo di memoria. Una tale prospettiva documenta l'esistenza di molteplici visioni del passato, a volte antagonistiche tra loro. Contraddizioni sono emerse in merito alla memoria legata agli eventi del tempo coloniale e alle ragioni individuali che hanno portato le persone a entrare in guerra per l'uno o per l'altro lato. Nel caso dei ricordi degli ex-combattenti del PAIGC, in molti hanno rinegoziato, nel corso della comunicazione, l'informazione relativa alla libertà di scelta: se fossero stati volontari o entrati forzatamente nelle truppe rivoluzionarie. Il fatto storico di aver vinto ha infuso in coloro che hanno combattuto con il PAIGC un senso di orgoglio per il quale il primo impulso era quello di dire che hanno partecipato in forma volontaria per liberare la nazione. Andando a fondo con le domande è emerso invece che molto spesso anche per il lato dei rivoluzionari, i giovani uomini erano costretti a partecipare a seconda delle decisioni del proprio capo villaggio. Tchernó Embalo, in quanto detentore del titolo di *régulo*, ha ricordato gli impatti che l'indipendenza ha avuto relativamente al suo ruolo, la sua posizione sociale e la storia della sua famiglia.

Quando iniziò la liberalizzazione politica e ci fu l'avvento della democrazia, dopo anni di partito unico, João Bernardo Vieira, al fine di vincere le elezioni riconvalidò l'istituzione del *regulado* per l'influenza che i *régulos* ancora mantenevano nella popolazione principalmente rurale, la maggioranza del paese. Secondo il mio interlocutore Moreira Dauda Embalo:

MDE: solo dopo il multipartitismo, il presidente Nino ha visto che i *régulos* godevano di grande rispetto, avevano potere nella società, e all'epoca già c'era una legge che diceva che bisognava ci fossero i partiti politici. Nino ha presto abbracciato la comparsa di questi partiti politici e ha fatto una politica di ritorno dei *régulos*: ha mandato a convocare i *régulos* dicendo che "a partire da oggi riprenderete le vostre funzioni". [...] Presto sono venute le elezioni, i *régulos* hanno dato il potere a Nino che ha basato la sua campagna sui *régulos*, ha dato qualche moneta e i *régulos* hanno chiamato la popolazione dicendo che avevano fiducia in quest'uomo e di votare per lui. Nonostante ci fossero partiti bene organizzati Nino è riuscito a vincere nuovamente.¹⁵⁶

Lo studio sulla memoria della guerra di liberazione ha messo in luce realtà del passato più recente e dell'attualità politica della Guinea-Bissau come estremamente connesse alle vicende che hanno dato inizio al processo di formazione della nazione dopo la guerra. Le questioni politiche dell'oggi, stando a quanto mi hanno suggerito discorsi e letture sugli attori della politica e della gestione del potere e dello stato sono largamente riconducibili, come antecedente storico, al processo rivoluzionario che ha stravolto gli equilibri politici interni. In questo caso Dauda ha fatto un riferimento esplicito che consente di datare gli eventi di cui ha parlato: le prime elezioni dopo la transizione dal partito unico,

¹⁵⁶ Intervista con Moreira Dauda Embalo, il 27 luglio 2015 a Chanha, Gabú.

il PAIGC, al pluripartitismo, avvenuta tra il 1991 e il 1994, quando si tennero le elezioni e Nino ne uscì democraticamente vincitore.

In ogni periodo storico, “l’immagine del passato si accorda con i pensieri dominanti, e ciò comporta il rischio della cancellazione del passato scomodo” (Fabietti, Matera 2000:121) e questo giustifica la somiglianza fra i ricordi dell’epoca coloniale alla luce del presente, a seconda del gruppo di appartenenza. I *régulos* fula, per la maggior parte hanno ricordato gli aspetti positivi della dominazione coloniale perché l’indipendenza conseguì per loro in una drastica diminuzione del potere che tradizionalmente, o almeno dalla fine dell’Ottocento, avevano sulla popolazione. I semplici uomini liberi tra i fula e i *jiyaabe* hanno ricordato invece le violenze subite nel periodo della dominazione coloniale. In questo senso, si è rivelato difficile tracciare una semplice continuità nella memoria dei fula, come gruppo omogeneo. Le testimonianze frammentarie, contraddittorie, hanno lasciato intendere che all’interno dello stesso gruppo esistessero molteplici punti di vista, diversi sensi di appartenenza e diversi sottogruppi.

Ciò che è trapelato da questa pluralità narrativa è che nella ricostruzione degli eventi sono entrati in gioco il passato dei predecessori, i nonni, e anche il loro futuro in relazione alla guerra, quando i responsabili del PAIGC li hanno esautorati. Parlando con gli ex-combattenti *régulos* ho notato che questo aspetto dell’esautoramento post indipendenza è stata una costante nei loro ricordi. La costruzione della memoria attorno alla guerra di coloro che detenevano il potere prima dell’indipendenza è stata influenzata dagli eventi accaduti subito dopo, in particolare dalla loro perdita di autorità e di potere. L’attuale *régulo* di Chanha Hassana Embalo mi ha delucidato le relazioni tra i *régulos* fula all’epoca coloniale e del loro avvicinamento con i portoghesi:

HE: nell’era coloniale i *régulos* avevano una voce assoluta ed erano più importanti perché erano coloro che ospitavano gli amministratori portoghesi, ed erano i *régulos* che facevano da intermediari nella raccolta delle imposte [...] adesso tutto è cambiato: i *régulos* hanno perso potere ma noi siamo qui per mantenere la tradizione¹⁵⁷.

Il legame con la tradizione è restato di vitale importanza per coloro che detenevano il potere, prima dell’indipendenza. Il legame con questa tradizione mi stato mostrato come intrinsecamente legato all’epoca coloniale. Il fratello di Hassana Embalo, il già citato Moreira Dauda Embalo, ha finito gli studi e ha fatto l’insegnante di portoghese nelle scuole di Gabú. All’epoca della ricerca era in pensione. Mi ha ricevuto nel cortile di casa e mi ha parlato della tradizione fula in quanto legata a quella portoghese. Secondo lui l’etnia fula era una delle più conservate del paese e fra le ragioni

¹⁵⁷ Intervista con Hassana Embalo, il 10 febbraio 2016 a Gabú.

addotte per questa conservazione culturale ha messo in risalto le relazioni con i coloni nell'era dei portoghesi “perché già da prima, nel periodo coloniale noi eravamo compagni diretti del colonizzatore portoghese”¹⁵⁸ e secondo lui, questa è anche una delle ragioni per le quali “il PAIGC ha iniziato la guerra ai fula”¹⁵⁹ e ha continuato:

MDE: sì dopo l'indipendenza il PAIGC ha fatto una guerra contro i fula perché hanno detto che eravamo alleati degli europei. Noi, i nostri avi, siamo sempre stati alleati dei portoghesi, e anche in termini culturali eravamo più importanti, perché già in epoca coloniale avevamo persone laureate, anche se non avevano il potere di fuoriuscire perché i portoghesi in realtà non davano le possibilità a un africano di distinguersi.

Il PAIGC dopo l'indipendenza ha cominciato una caccia ai nemici della patria, a coloro che in guerra avevano lottato al fianco dei portoghesi. Molti fra questi erano fula e questo ha provocato un forte movimento migratorio da Gabù ai territori confinanti, dove hanno trovato rifugio. È risultato dalle conversazioni avute con i *régulos* che l'indipendenza per loro ha significato una grossa perdita di potere e le loro mansioni si sono ridotte fino a diventare sussidiarie al potere centrale. In questo modo il distacco fra centro e periferie, dal 1974 a oggi, è andato intensificandosi.

Dall'altra parte, in quanto ha affermato Dauda si è notata una certa ambiguità nei confronti degli europei. Sebbene fossero sempre stati alleati con i fula questi pensavano di essere comunque considerati di seconda classe da parte dei portoghesi.

Il ricordo attorno al periodo coloniale si è rivelato un fattore determinante per direzionarsi verso l'una o l'altra parte: vi era chi desiderava mantenere il proprio status e chi voleva un cambiamento nella speranza di migliorare le proprie condizioni di vita e per molti fra i *jiyaabe* ci fu anche l'aspettativa di sciogliere le divisioni gerarchiche e di uscire dalla propria condizione di schiavitù, come nel caso di Mutaru Serra che ho raccontato in precedenza.

Ciononostante, il percorso che hanno intrapreso i protagonisti della guerra di liberazione o della guerra coloniale, ha modificato in parte i ricordi del passato, anche alla luce dei cambiamenti strutturali che hanno stravolto le condizioni del Paese dall'epoca coloniale a oggi, in cui la Guinea-Bissau è diventato uno stato indipendente, estremamente fragile dal punto di vista politico e dai confini estremamente porosi, con evidenti difficoltà nella vita quotidiana. Alla luce del presente, il paragone fra il tempo prima e dopo l'indipendenza non è risultato sempre a favore del secondo.

¹⁵⁸ Intervista a Moreira Dauda Embalo il 27 luglio 2015

¹⁵⁹ *Ibidem*.

Per quanto riguarda il posizionamento dei fula, dagli stralci d'intervista esposti in questo capitolo, ciò che è rimasto nella memoria collettiva sono stati molteplici punti di vista e interrogativi. Il presupposto che fra questo gruppo solo i più deboli e marginali della società abbiano preso le parti del PAIGC non è dimostrabile in modo univoco. Cionondimeno, le importanti interviste a Mutaro e a Masaru Malam Serra hanno dimostrato che i discendenti di schiavi hanno lottato anche per la propria liberazione individuale in quanto provenienti da una precedente situazione di marginalità.

4.3 Ambiguità e collaborazione fra i fula in guerra

Demba Buaru, che ho incontrato a Gabù nel gennaio 2017, mi ha detto di essere un fula *dimo* o libero. Aveva sessant'anni e viveva Gabú, dove lavorava ancora come militare. Entrò nella guerra di liberazione dalla parte del PAIGC mobilitato da Paulo Correia, uno dei comandanti più alti in carica nel partito. Correia fu destituito dal comando del fronte Gabù-Bafatà, nel settembre del 1972, quando il partito lo rimpiazzò con Paulo Melo, per motivi di salute¹⁶⁰. Demba si arruolò a quindici anni, dopo essere stato studente di una delle scuole fondate da Cabral, chiamate *internados*. Mi ha detto che nell'ottobre del 1972 la guerra si è intensificata nella zona nord-est, quando Boé era già una zona liberata. La sua testimonianza ha mostrato come l'ideologia del partito si fosse dimostrata capace di coinvolgere anche alcuni fra i membri liberi della società fula, facendo leva su ideali di eroismo. Pur essendo molto giovane aderì alle idee del partito e giurò di difendere la sua patria, la sua terra e il suo popolo e per queste ragioni decise di entrare in guerra:

DB: Sono entrato come volontario tardi, perché all'inizio della guerra ero troppo giovane ma erano molti ad andare come volontari. Ero d'accordo con le idee del PAIGC di liberare il mio popolo. Gabú a quell'epoca era diventato un teatro delle operazioni militari, ma i fula di Gabú non erano molti nella guerra di liberazione. Nel fronte est non ce n'erano molti. C'erano molti fula ma stavano dall'altro lato, con i coloniali.¹⁶¹

Sfogliando le trascrizioni delle interviste agli ex-combattenti del PAIGC, l'idea di liberare il proprio popolo come gesto eroico individuale ricorre con frequenza, anche se in percentuale maggiore sul lato dei *jiyaabe*. Questo è un indice dell'efficacia della propaganda del PAIGC nelle zone in cui ha

¹⁶⁰ Paulo Correia di origini balanta è stato ufficiale anche dopo la liberazione e ha appoggiato il colpo di Bernardo Vieira del 1980, restando al suo fianco per cinque anni quando entrò a far parte di un complotto nei confronti del presidente. Fu scoperto e fucilato nel 1986 (Joshua B. Forrest, "Guinea-Bissau since Independence: A Decade of Domestic Power Struggles," *The Journal of Modern African Studies*, March 1987).

Il documento di sostituzione di Correia con Paulo Malò al comando del fronte Gabù-Bafatà si trova presso: Istituzione: Fundação Mário Soares. Cartella: 04360.004.013. Mittente: Amílcar Cabral. Data: 14 settembre 1972. Fondo: Arquivo Mário Pinto de Andrade.

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04360.004.013>

¹⁶¹ Intervista a Demba Buaru il 21 gennaio 2017.

ottenuto supporto. Dall'altra parte, come Mutaru in precedenza, Demba ha confermato che la maggioranza dei fula ha combattuto per la controparte coloniale facendo emergere le discontinuità all'interno dello stesso gruppo. In quanto fula *dimo* gli ho chiesto come fosse stato lottare contro i propri fratelli e amici e lui mi ha risposto che nella guerriglia c'era molta collaborazione.

DB: è stata una lotta di fratelli sempre, c'era sicurezza e collaborazione fra gli ex-combattenti del PAIGC, con i *tuga*¹⁶², con quelli che stavano nella boscaglia. C'era collaborazione nel sapere ad esempio un'informazione. Tra coloniali e aderenti al partito parlavano fra di loro, si scambiavano informazioni. Tutto questo succedeva nella lotta ma era una forma per mantenere le relazioni famigliari.¹⁶³

In una terra così piccola i legami, spesso parentali, erano stretti e l'unica strategia per conservarli consisteva nel mantenere una forma di collaborazione segreta. Tali forme di scambio e di collaborazione comportavano il rischio di essere considerati traditori e di perdere la vita. In merito a questo tema un altro informatore mi ha parlato addirittura della collaborazione di un amministratore coloniale a Gabú, che passava sigarette e altri beni necessari ai combattenti rivoluzionari.

Ho incontrato Elhadji Ogo Baldé, il capo tradizionale di uno dei quartieri di Gabú, in una bella giornata di sole, rara nella stagione delle piogge. Ci siamo seduti di fronte alla sua casa di paglia. Dietro di noi a debita distanza c'erano le sue due mogli a vigilare su cosa stesse accadendo. Accanto alla casa di lui le due case, una per ogni moglie, come previsto dalla tradizione fula. Al momento dell'intervista Ogo aveva settantotto anni e quando ci siamo incontrati, ha ricordato con chiarezza il periodo della guerra. Per lui l'epoca coloniale fu un periodo in cui esisteva la nozione di potere, esisteva l'autorità, "C'erano gerarchie e venivano rispettate"¹⁶⁴. Da giovane fece il militare fino al 1955 quando iniziò a collaborare in diversi ruoli con l'amministrazione coloniale, anche durante la guerra. Mi ha elencato una serie di amministratori per i quali lavorò fino ad arrivare al 1967, quando la guerra iniziò a toccare il fronte est e quando un tale Barros, capoverdiano, sostituì il precedente amministratore portoghese. Riguardo a Barros, di cui non sono riuscita a reperire il nome nelle fonti di archivio, mi ha raccontato una storia interessante sulle ambivalenze inerenti alla lotta.

EOB: sono stato chauffeur personale di questo Barros da quando è arrivato, ma lui era una persona che ha sempre fatto il doppio gioco: mi ricordo che molte volte portavamo il tabacco, lui ha sempre avuto contatti con il movimento della guerriglia, offrendo anche appoggio logistico e materiale, risolvendo problemi come il tabacco e altre cose. Finché è arrivato il momento che lo hanno scoperto. È stato un corpo di polizia della PIDE. Allora gli è arrivata una telefonata in cui qualcuno ha chiesto

¹⁶² Modo di riferirsi ai portoghesi da parte dei militanti del PAIGC.

¹⁶³ Intervista a Demba Buaru il 21 gennaio 2017 a Gabú.

¹⁶⁴ Intervista a Elhadji Ogo Balde il 24 luglio 2015 a Gabú.

a Barros se preferisse la vita o la morte. Lui ha risposto che preferiva la morte. Quello stesso giorno alle otto di sera mi ha chiamato dicendomi di andare a fare una passeggiata, abbiamo preso la strada per Pirada e abbiamo incontrato dei militari che ci hanno impedito il passaggio. Abbiamo cercato di prendere la strada di Sonaco e anche in quel caso ci hanno fermati. Siamo tornati alla sua residenza e mi ha lasciato andare. È entrato in casa, si è vestito di nero di tutto punto, si è stretto la cravatta e ha inghiottito delle pillole, si è sdraiato a modo ed è morto.¹⁶⁵

Elhadji Ogo Balde venne tenuto sotto il controllo dalla PIDE e gli agenti lo interrogarono tre volte. Ogo rispose sempre la stessa cosa, che non sapeva nulla, e alla fine lo lasciarono andare. La storia di Ogo ha mostrato come i livelli della collaborazione e dell'ambivalenza fossero molteplici all'epoca, e coinvolgevano anche l'amministrazione coloniale, in mano ai capoverdiani. La storia di Barros è stata una riprova di come, in diversi modi, nelle narrazioni dei fula venisse dato rilievo all'onore, alle azioni nobili e a quanto fossero relative al contesto. Barros è stato descritto come un uomo che ha scelto la morte per mano sua piuttosto che per mano della PIDE, anche se faceva parte dell'amministrazione coloniale. Il fattore tradimento invece è stato messo in secondo piano, se non come una controprova del suo coraggio individuale. Ogo Baldé ha utilizzato il codice d'onore dei fula, per fare riferimento al comportamento di uno straniero non fula. Rispetto al gruppo fula mi ha parlato della generale neutralità nei confronti del conflitto:

EOB: la situazione era ambigua ma la realtà nuda e cruda era che normalmente non volevano avere niente a che fare con la lotta, non volevano la guerriglia, tenevano una posizione più o meno neutrale.¹⁶⁶

Col senno di poi Ogo personalmente ha rimpianto il periodo coloniale, quando l'autorità era rispettata e non c'era l'anarchia che vige oggi.

L'elemento della collaborazione segreta, a più livelli, dimostra che più che per ragioni ideologiche le masse contadine abbiano partecipato alla guerra per ragioni contingenti: per essere in una zona come Gabú, roccaforte dei portoghesi fino alla fine degli anni Sessanta, o in un'altra come Boé, una regione presto dominata dal PAIGC. Anche a livello di villaggi avveniva la stessa cosa: la scelta di andare in un fronte piuttosto che nell'altro dipendeva da chi prima era arrivato a parlare col capo villaggio convincendolo della giusta causa della propria guerra.

La memoria è caratterizzata dal fatto di agganciarsi a riferimenti concreti come oggetti, luoghi, eventi e persone, infatti "il patrimonio memoriale del gruppo di appartenenza costituisce l'orizzonte di significato delle esperienze personali" (Guzzi 2011: 29). Oggetti e luoghi in quanto concreti e fisici

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

possono diventare oggetti della memoria a seconda dell'intenzionalità. Solo grazie alle testimonianze dei diretti interessati, invece, un evento invece può diventare un evento della memoria, “un accadimento investito dal potere simbolico di evocare la comune appartenenza di alcuni individui a una collettività, deve essere ricordato, e ciò è possibile solo grazie alle testimonianze” (Fabietti e Matera 2000: 91). Un evento, in mancanza di testimoni, per quanto possa essere straordinario è destinato a scomparire nell'oblio con il passare del tempo. La mancanza di fonti di archivio locali sulla guerra ha comportato un rischio per una progressiva sparizione della memoria di un evento che ha coinvolto così tante persone se non la popolazione guineense nella sua interezza. Inoltre a Gabú, essendo stata un roccaforte portoghese per tutto il conflitto, è stata già quasi dimenticata perché non è stato un interesse del PAIGC, anche da un punto di vista politico, fare riferimento a questo luogo, in cui la memoria che si è venuta a creare è più frammentata, legata a fattori interni al gruppo sociale fula, come l'appartenenza alla categoria di uomini liberi e schiavi, ed esterni, legati alla diffidenza che gli altri gruppi etnici provavano nei confronti dei fula, discorsivamente legati ai colonialisti.

Capitolo 5

Semantiche della libertà tra i fula di Gabú nel contesto della guerra di liberazione

Nel capitolo precedente ho iniziato ad addentrarmi nella nozione di libertà indagando come l'entrata in guerra abbia rappresentato per alcuni una libera scelta e per altri un obbligo. Ora saranno prese in considerazione le trasformazioni delle nozioni di libertà, prima e dopo l'indipendenza. Libertà è una categoria difficile da definire, secondo Orlando Patterson "la libertà, come l'amore e la bellezza, è uno dei valori meglio vissuti che definiti" (Patterson 1991: 1). É tuttavia possibile tentare di studiare l'esperienza della libertà come vissuta dai singoli gruppi umani nel corso della loro storia. L'antropologo Thomas Hodgkin, lavorando sul concetto di libertà in Sudan e in Africa Occidentale, asserì che per indagare l'idea di libertà in Africa fosse necessario intraprendere un approccio storico, ponendosi una domanda storica: come i membri di una particolare società abbiano concepito la nozione di libertà nel periodo precoloniale e come fosse cambiato questo concetto nelle diverse fasi di questo periodo (Hodgkin 1963: 208). Lo stesso dovrebbe valere per le fasi successive, come il periodo coloniale e post-coloniale, prendendo in considerazione i movimenti nazionalistici con i loro contributi discorsivi e pratici nella formazione di tali cambiamenti.

Uno dei pochi esempi di etnografia sulla libertà fu offerto dall'antropologo Paul Riesman, nel suo studio sui Fulani del Burkina Faso del 1974, che rappresentò un primo tentativo di entrare nel pensiero emico senza partire dal nostro concetto, già sconfinato, di libertà. Le domande poste da Riesman attorno ai Fulani furono principalmente quattro: quali concetti sono impliciti nelle loro azioni quotidiane? Qual è la loro esperienza di libertà? Come la libertà viene mantenuta o limitata nella vita sociale? E come questi aspetti della libertà possono essere connessi con questioni di struttura sociale, tecnologia e ambiente? Le sue conclusioni rispetto ai fula Jelgobe furono che la libertà aveva tre significati 1) Essere nati liberi, cioè la purezza genealogica 2) Essere liberi dalle proprie passioni e impulsi, in altre parole il controllo del sé 3) Non essere limitato dai propri pari e dunque l'autonomia e indipendenza personale. L'implicito di questa società che ci rivela Riesman è che per "i fulani un'azione ha valore solo se la persona che la compie non è obbligata a farlo" (Riesman 1977: 180). Ne consegue che i fulani si consideravano liberi solo nel senso che avevano scelta e volizione nelle loro azioni. La scelta e la volizione però dipendevano in parte da caratteristiche innate legate all'appartenenza al gruppo: l'educazione che le produceva era strettamente associata alle origini sociali. Un uomo era libero quando era in grado di non esprimere i propri bisogni ed emozioni in

presenza di altri e più in generale si diceva libero “un essere interamente culturale e indipendente dalla natura; un essere le cui azioni non sono mai involontarie” (Riesman 1977: 129).

Il lavoro di Riesman non si è focalizzato sulle dinamiche di cambiamento, analizzando invece la libertà in forma strutturale e nelle sue implicazioni di vita quotidiana. Questo capitolo affronta il tentativo di esplorare il mondo semantico delle libertà fra i fula di Gabú, attraverso i ricordi di un evento particolare: la guerra di liberazione e l’inizio della costruzione nazionale. Più in generale attraverso i cambiamenti di significato che la nozione di libertà ha assunto in questo periodo di grande trasformazione storica. Inizialmente, ho cercato di capire quali fossero i codici della libertà, quelli strutturali e incorporati dalla società, entro i quali fossero possibili spazi di *agency* individuale e di gruppo. La prima parte del capitolo mette in luce i diversi significati che il termine libertà ha assunto presso i fula prima e dopo la guerra di liberazione nazionale, considerando la pluralità di termini che essi usano per spiegare questo concetto. La seconda parte considera discorsi, poesie e strategie di propaganda utilizzate sia dai portoghesi sia dal PAIGC, il partito rivoluzionario, per capire come durante la guerra le nozioni di libertà si spostarono dal piano della distinzione sociale, in un’organizzazione verticale come quella dei fula a quello dell’uguaglianza fra le persone e i gruppi sociali, nella declinazione ideologica di ispirazione socialista del partito. Infine, l’ultima parte del capitolo considera come i combattenti abbiano incorporato, all’interno delle norme e dei propri codici, questo spostamento semantico, in cui i termini di libertà, *hettaare* o *hettugol hoore mum*, sono passati a significare benessere sociale, accesso ai diritti di cittadinanza, come istruzione e salute e all’idea di autonomia economica in un contesto post-indipendenza in cui le distinzioni fra nati liberi ed ex schiavi sono passate in secondo piano, pur continuando a mantenere una rilevanza nella vita sociale. L’etnografia ha consentito di avvicinarsi alle diverse declinazioni emiche del concetto di libertà, non solo in relazione alla schiavitù, la sua controparte discorsiva, ma anche in relazione al mondo morale ed etico entro cui sono possibili spazi di libertà, tenendo conto dei diversi punti di vista associati a posizioni diverse all’interno della stratificazione sociale e politica, e delle sfumature individuali.

Riesman ha condotto una raffinata analisi linguistica delle categorie locali. La mia analisi ha una dimensione temporale, basata sui ricordi e le testimonianze dei miei interlocutori. Essa considera inoltre le nozioni di libertà diffuse da una parte dai portoghesi e dall’altra dai rivoluzionari, attraverso i discorsi, i manifesti politici e le idee di libertà propagate dalle due parti, passando anche dalle pratiche della stessa durante la guerra, con l’aiuto delle conversazioni intrattenute con gli ex-combattenti di entrambe le parti. In altre parole, cercherò di illustrare quali visioni e memorie della libertà in epoca coloniale e quali in epoca post-coloniale sono state manifestate dai fula di diverse condizioni sociali e di genere, dopo essere venute in contatto con una nuova ideologia socialista

introdotta dal PAIGC, con il mercato globale e con l'evoluzione della tecnologia. Ho tenuto conto dell'incontro recente fra i fula e l'utilizzo politico e propagandistico del termine libertà, *liberdade* in portoghese, effettuato dai leader della lotta rivoluzionaria contro la potenza coloniale e i diversi concetti locali che furono all'epoca mobilitati da Cabral.

Per addentrarmi in questa ricostruzione mi sono basata sulle testimonianze delle persone sulla liberazione e l'indipendenza ottenuta, considerando la posizione delle autorità tradizionali, e quella degli ex-combattenti, tanto d'origini libere quanto servili, e sui due lati dello schieramento PAIGC e portoghesi. Mi sono soffermata sui cambiamenti all'interno della società fula, nella sua struttura sociale, nelle interdizioni matrimoniali e sulle trasformazioni della condizione della donna. Ciò da ciò che emerso essere per i soggetti gli aspetti più determinanti nella cultura post-indipendenza.

5.1 Libertà come purezza genealogica

La caduta di Camsala, capitale della confederazione di Kaabu, segnò l'inizio di una nuova fase storica. La leadership fula che ne conseguì fu da un lato segnata dall'incontro con l'Europa e dall'altro con la religione islamica. Questa fu un'innovazione, perché fino alla metà dell'Ottocento almeno, i fula disseminati nelle terre di Kaabu, avevano mantenuto la propria religiosità tradizionale: è proprio per conservare i culti legati all'allevamento del bestiame che avevano abbandonato gli altopiani del Fouta Jallon, e la prossimità con i fula islamizzati che governavano l'imamato. Alla vigilia della colonizzazione portoghese, i fula stanziati nell'attuale Guinea-Bissau si distinguevano in uomini liberi (nobili) e schiavi. I primi erano a loro volta divisi in due categorie principali: nobili o fula-*rimbe*, che abitavano principalmente a Forroia e a Gabú, e futa-fula, provenienti dalle regioni del Futa Toro e del Futa Jallon, costituiti da mercanti e autorità religiose che abitavano principalmente a Gabù. Gli schiavi erano conosciuti come fula-*jiyaabe* o con il termine portoghese di *cativos*. Altrettanto importanti erano le differenze originate dalle attività professionali, perlopiù ereditate dalle forme di organizzazione sociale che erano state tipiche della confederazione di Kaabu. I più emarginati nella società fula erano da una parte gli schiavi, ritenuti incapaci di fare qualunque cosa di buono, dall'altra, i fabbri (*waylube*), i calzolari e gli artigiani del legno (chiamati *lawbe*), che invece sapevano fare fin troppo.

Un'abitazione fula, chiamata *galle* in pular e *mourança* in portoghese e in creolo, era composta da tutti i membri della famiglia, il capo, le sue mogli e i figli giovani, oltre che dagli schiavi e dagli stranieri. Innanzitutto, erano organizzati in patrilineaggi, sotto l'autorità del membro maschio più anziano del lignaggio. Questo, con l'aiuto dei fratelli e dei giovani, fungeva da portavoce della famiglia, da giudice per i conflitti interni con il potere, allo scopo di mediare piuttosto che di

comandare. Queste erano considerate le qualità di un leader come Caroço ha mostrato raccontando della nobile figura di Monjur (Caroço 1949). I villaggi (*tabankas* in creolo) dei fula erano una serie di abitazioni (*galle* in pular) i cui membri lavoravano in campi comuni che fornivano sussistenza per gli anziani, i nobili e per l'intera comunità (Moreira 1971: 113-148).

Fino all'indipendenza, l'organizzazione sociale fula è stata così descritta dagli osservatori. Lungo gli assi dell'età e del genere, maschi e femmine erano divisi in quattro gruppi di età, chiamati *girde* i cui membri lavoravano in comune su un determinato compito, senza distinzioni di genere, se appartenenti allo stesso gruppo. Lungo l'asse dello status, gli schiavi avevano certi diritti dopo il matrimonio, come ad esempio la possibilità di lavorare per se stessi diversi giorni alla settimana. Questi diritti erano basati su alcune condizioni: gli schiavi nati in famiglia ricevevano la stessa istruzione data al figlio del padrone e potevano riscattare la propria libertà; coloro che, invece, venivano acquistati dovevano lavorare più a lungo e occuparsi dei lavori più pesanti, erano tenuti ai margini della società allo stesso modo di tintori, tessitori, orefici, fabbri e vasai (Moreira 1971: 113-148). La lunga coabitazione fra fula e mandinga ha inoltre favorito alcune somiglianze tra le strutture valoriali dei due gruppi. La figura chiave della confederazione di Kaabu era stato il *nyancho*, aristocratico guerriero il cui diritto alla leadership politica e sociale era determinato dalla discendenza matrilineare. Erano *nyanchoo* i figli di donne *nyanchoo*, così come per i mandinga i figli di una schiava nascevano in schiavitù. Questa figura aristocratica convogliava alcuni valori significativi intorno ai concetti di onore e libertà. Un *nyancho* avrebbe dovuto avere alcune qualità specifiche come il coraggio e “un senso di libertà personale” (Bowman 1997: 35). Infatti, un “*nyancho* preferirebbe togliersi la vita piuttosto di farsi rendere schiavo, farsi torturare o qualsiasi altra forma di umiliazione, soprattutto se perpetrate dalle mani di coloro che sono considerati inferiori” (Bowman 1997: 35). Avrebbe dovuto inoltre rispettare tre grandi principi etici: 1. il *keyaa* che faceva riferimento alla mascolinità, una qualità che doveva essere socialmente riconosciuta. Un uomo la cui *keyaa* fosse socialmente riconosciuta era chiamato *jarinteo*. Uno schiavo non poteva acquisire questa qualità prima di essere in qualche modo liberato; 2. la *soninkejaa*: che era legata da un lato alla pietà filiale, che portava a onorare le generazioni più anziane, e dall'altro alla religiosità tradizionale simbolizzata dai *jalang*, termine generico con cui si indicavano i feticci, cui si offrivano sacrifici e il cui intervento nelle vite umane si invocava; 3. il *nganaya* o eroismo in battaglia (Bowman 1997: 36). Questi tre principi avrebbero dovuto stare sotto l'ombrello del termine *mansaya*, la capacità a governare e dirigere altri esseri umani. Molte volte infatti il termine *nyancho* è stato considerato un sinonimo di *mansaya* (Bowman 1997: 36).

La nozione mandinga di libertà, *forooyaa*, che l'essere *nyancho* incarnava. Questo concetto è molto simile a quello che i fula intendono per *dimagu* ovvero cavalleria, coraggio, onestà, umiltà,

responsabilità e fedeltà, tra le tante definizioni. L'origine della parola deriva dal termine *dimo*, un fula di nobili origini o nato libero. I miei interlocutori estendevano questo termine a persone appartenenti anche ad altri gruppi etnici che dimostrassero di avere quelle qualità. Il termine ristretto *pulagu* o *fulagu* invece faceva riferimento solo ai membri fula che avevano quelle qualità. Solo un fula puro, cioè un *dimo*, avrebbe potuto avere *fulagu*. I termini *pulagu* e *fulagu* si differenziano graficamente ma venivano utilizzati come sinonimi dai miei interlocutori e fanno entrambi riferimento al concetto pular di *pulaaku*, un termine fondamentale legato alla semantica della libertà presso i fula insieme al suo simile *ndimaaku*¹⁶⁷.

La letteratura antropologica sugli *halpular* (i parlanti la lingua pular) ha ampiamente evidenziato la nozione di *pulaaku* come concetto chiave di auto-identificazione, tanto da costituire un pilastro dell'identità fula (De Brujin e Breedveld 1996: 791:821). Una delle prime a descriverla in questi termini, rispetto ai peul del Mali, fu Marguerite Dupire (1970: 189). Il dizionario¹⁶⁸ lo traduce come comunità peul, cultura peul e patrimonio peul, un concentrato di espressione identitaria fula. La *ndimaaku* invece viene associata ai termini di nobiltà, dignità e libertà¹⁶⁹.

Paul Riesman, nella sua etnografia sui fulani Jelgobe dell'Alto Volta, si è soffermato sulla categoria di *pulaaku* in relazione alla *semteende*, per indagare quali fossero le regole implicite della società alle quali l'uomo fula dovrebbe adeguarsi in forma normativa (Riesman 1998: 116-144). *Semteende* potrebbe essere tradotto con il termine *hersa*, nell'area geografica guineense dell'arcipelago fula, che indica onta, riservatezza, pudore¹⁷⁰.

Pulaaku è risultato un concetto ampio che riassumeva le qualità insite di un fula puro, o *dimo*. Per estensione ha significato più genericamente l'essere fula, la fulanità, come a definire l'essenza dei singoli in quanto appartenenti al gruppo. Presso i Fulani dell'Alto Volta "è come se queste qualità fossero in qualche modo innate e restassero in attesa dell'opportunità di giocare il ruolo del Fulani per diventare manifesto, e ancora meglio, per fiorire" (Riesman 1998: 127). Secondo Riesman, *pulaaku* significa allo stesso tempo il codice di comportamento e il gruppo che lo incorpora (Riesman 1998: 133). Un codice tramandato genealogicamente.

¹⁶⁷ Dal dizionario pular-francese: *ndimaaku* (var. *ndimankaaku*; var. *ndimu*)n nobiltà, dignità; libertà. Vedere anche: *rindugol*; Vedere *hettaare*; Vedere: *dimo*; Syn: *hettaare*. FT *ndimaagu* sul dizionario online <https://pular.webonary.org/browse/browse-pular-francais/?letter=p&key=fuf-GN&totalEntries=321&pagenr=13>, visitato il 4 ottobre 2018.

¹⁶⁸ Dizionario online su <https://pular.webonary.org/browse/browse-pular-francais/?letter=p&key=fuf-GN&totalEntries=321&pagenr=13>, visitato il 4 ottobre 2018.

¹⁶⁹ Dizionario online <https://pular.webonary.org/?s=ndima&search=Chercher&key=&tax=-1&displayAdvancedSearch=0>, visitato il 4 ottobre 2018.

¹⁷⁰ Dizionario online <https://pular.webonary.org/?s=hersa&search=Chercher&key=&tax=-1&displayAdvancedSearch=0>

Pure a Gabù, il termine *pulagu* mi è stato presentato come l'opposto del concetto di *hersa*, che viene tradotto anch'esso come vergogna: come i mandinga dotati di *mansaya*, anche i fula avrebbero preferito uccidersi piuttosto che ritrovarsi nella vergogna sociale, che avrebbe potuto essere provocata da diverse cause nei più disparati ambiti dell'esistenza. Semplificando chi non ha *hersa*, intesa come senso della vergogna e del pudore non può avere *pulagu*. Non esiste libertà nel mondo fula se non all'interno dei confini morali dettati dalla tensione fra questi due termini. Come mi è stato riferito dal *régulo* Serifo So di Pachana Solo, che copre la regione di Pirada al confine nord con il Senegal: "*pulagu* è avere *hersa* e un fula preferirebbe morire piuttosto di non avere *hersa*"¹⁷¹. Per esempio, avrebbero provocato *hersa* alcuni comportamenti come: mentire, venire meno alla propria parola, rubare, avere una figlia che rimane incinta prima del matrimonio. Fino a pochi anni fa non erano pochi i casi di suicidio per *hersa*, nella regione di Gabù.

L'attuale *régulo* di Chanha, Hassana Embalo, ha allo stesso modo evidenziato la relazione oppositiva tra queste due nozioni:

HE: chi ha *pulagu* è un fula, che mostra fedeltà, è una forma di buon comportamento. Solo chi ha *pulagu* può conoscere l'*hersa*, che è la vergogna per una forma di cattivo comportamento come praticare l'adulterio o mentire. Se hai *hersa* scappi in un posto lontano oppure ti suicidi.¹⁷²

Riassumendo non puoi sentire vergogna, o avere *hersa*, se non hai idea di cosa siano i principi del buon comportamento sociale, ossia se non hai *pulagu*. Ma se a un individuo capitasse di trovarsi nella *hersa* non gli rimarrebbero che due alternative socialmente ammesse: o l'esilio o la morte. Anche il *régulo* centrale Saico Embalo, ha messo in evidenza la relazione-tensione tra *dimagu* e *hersa*.

SE: Che cos'è *pulagu*? Se un individuo ti dice io sono fula deve essere un uomo vero, degno, pacifico, né un maleducato né un brutto. Deve essere coltivato: questo è *pulagu*. *Dimagu* tutti possono averla anche se è più o meno la stessa cosa, chi ha *dimagu* dice sempre la verità, ha il senso della dignità, deve essere ben organizzato, ben visto agli occhi della gente. Quando l'individuo non ha *dimagu*, non avrà vergogna, perché è per definizione senza vergogna. Chi ha *dimagu* sempre fuggirà dalla *hersa*, dalla vergogna. Essendo io fula *forro*, sono fula-*dimagu*, in più ho un incarico, devo essere un uomo molto simpatico, retto e non posso dire menzogne.¹⁷³

A parte la rappresentazione di sé legata al suo ruolo politico, Saico sottolinea la stretta relazione fra *hersa* e *dimagu*, anche in questo caso come in quello descritto da Riesman (1998: 127), i termini che definiscono l'universo morale dei fula, entro i quali è possibile agire liberamente. Usando i suoi

¹⁷¹ Intervista a Serifo So il 3 marzo 2016 a Pachana Solo, Gabù.

¹⁷² Intervista ad Hassana Embalo il 10 febbraio 2016 a Gabù.

¹⁷³ Intervista a Saico Embalo il 12 marzo 2016 a Gabù.

termini: i limiti, la legge, la tradizione, entro i quali la libertà può esprimersi. Saico ha evidenziato anche l'aspetto genealogico: sottolineando la sua purezza e nobiltà, ha connesso la capacità di comportarsi in modo adeguato alla sua nascita nobile. Ha infatti utilizzato il termine *dimagu* che rimanda in modo ancora più ristretto alla nobiltà.

In merito ai concetti di *dimagu* e *hersa*, il mio principale informatore Adulai Jau¹⁷⁴, di origini *rimbe*, che tiene a conservare, mi ha detto che *dimagu* corrisponde a una serie di qualità e virtù che si trasferiscono in forma genealogica e appartengono all'aristocrazia. Anche la *hersa*, o vergogna, può appartenere solo a coloro che hanno *dimagu* perché se non conosci i modi di comportamento che si devono tenere, associabili in gran parte alle nostre virtù cavalleresche, non puoi provare vergogna di nulla. La qualità dell'essere *dimo*, dunque la *dimagu*, e questo è emerso da più voci, sarebbe trasmessa genealogicamente dalla linea paterna.

Il rapporto fra puro e impuro nel mondo delle credenze dei fula *forros* (altro termine locale per indicare nati liberi o nobili) ha portato in molte occasioni, secondo i miei interlocutori, a diverse forme di sfortuna, fisica e corporea oltre che materiale e questa dimensione è rimasta esplicita solo tra i membri dell'élite *rimbe* della società. Come se ci fosse un mondo, un luogo di convivenza comune fra *rimbe* e *jiyaabe*, ma una serie di pensieri che non vengono esplicitati a una parte di questa società ancora implicitamente assoggettata, i discendenti di schiavi, nonostante quanto emerso dalle parole del *regulo* Saico Embalo “che queste differenze fanno parte dell'ignoranza della gente e che non ci sono in realtà”¹⁷⁵.

Questi due punti di vista, di Jau e di Saico, dimostrano che idee contraddittorie attorno alle nozioni di purezza e libertà coesistono all'interno del mondo dei *rimbe*. In questo senso i fula di Gabú hanno in comune con i fulani dell'Alto Volta, studiati da Riesman, l'importanza attribuita alla genealogia come portatrice di *pulaaku*. Infatti, una prima approssimazione all'idea di *pulaaku* sarebbe “le qualità appropriate dei fulani”- (Riesman 1998:127). Tali qualità includerebbero fattori biologici come il colore della pelle, i tratti somatici, e fattori ambientali come il senso di responsabilità, la cultura, un innato senso del pudore e la capacità di governare le proprie emozioni. Secondo Riesman i fula non fanno una distinzione fra ereditario e ambientale e credono “che sia l'appartenenza alla ‘razza’ fulani a rendere un uomo capace di questo” (Riesman 1998: 127), capaci di avere *pulaaku*.

Secondo Elhadji Tchernon Embalo, la traduzione di *hersa* è vergogna, ma ha ampliato il suo significato a un'altra emozione inappropriata: la rabbia. Il contenimento delle necessità naturali e il controllo

¹⁷⁴ Conversazione informale con Adulai Jau del marzo 2016.

¹⁷⁵ Intervista al *regulo* centrale Saico Embalo del 12 marzo 2016.

sulle emozioni è un altro aspetto del codice di buon comportamento fula, come ha anche dimostrato Riesman (1998: 129).

ETE: Oggi è diminuito il suo valore ma prima era molto forte. La vergogna nasce dalle azioni scorrette, per esempio rubare il bestiame di qualcun altro genera *hersa*. *Hersa* può portare una persona al suicidio: alcuni con il veleno, altri per soffocamento appendendosi in un albero. Qualche anno fa mi ricordo che un uomo ha preso una corda e si è soffocato fino a morire. Voleva dare sua figlia in moglie a un uomo che lei rifiutava. La figlia ha chiesto aiuto al *régulo* il quale le ha detto che non poteva andare con qualcuno che non le piacesse. L'uomo è rimasto pieno di rabbia ed è andato a Pirada dalla polizia, che gli ha detto le stesse cose che gli aveva detto il *régulo*, così ha deciso di suicidarsi. Infine, rabbia, vergogna, *hersa* sono la stessa cosa.¹⁷⁶

Si potrebbe dedurre che ci sono una serie di emozioni che non sono contemplate dall'universo morale fula, come la rabbia e la vergogna, e l'uomo che si dice libero o *dimo* deve volontariamente accettare di stare all'interno delle restrizioni di questo universo, per fare la sua parte e mantenere il suo ruolo nella struttura sociale. Franz Boas (1942: 51) affermò che una delle caratteristiche della libertà fosse quella di essere prettamente soggettiva, una persona sarebbe da considerarsi libera solo se si trovasse in una condizione di perfetta armonia con la società in cui vive. Siamo liberi finché le limitazioni della nostra società non ci opprimono; non siamo liberi quando diventiamo coscienti di tali limitazioni e non desideriamo più sottometterci ad esse. La libertà quindi può svilupparsi solo nei casi in cui ci sono conflitti tra l'individuo e la cultura in cui si vive. La libertà per Boas sarebbe il frutto di un conflitto.

In seguito, gli ho domandato cosa significassero i termini *dimagu* e *pulagu*, e se ci fossero delle differenze sostanziali fra i due termini. Mi ha risposto che *dimagu* significa serietà, quando qualcuno si comporta seriamente, cioè non ruba, non corre dietro alle donne altrui, più in generale quando è *dimo*, quindi nato libero ovvero portatore di quelle qualità cavalleresche di cui mi aveva accennato Adulai Jau. *Pulagu*, mi ha detto, è la stessa cosa ma se chiunque può avere *dimagu*, inteso come l'adesione a un buon codice di comportamento, solo i fula-*forros* possono avere *pulagu*, nella letteratura sui fula dell'Africa Occidentale *pulaaku*, la caratteristica intrinseca dell'identità di un fula e un fula vero o puro non può che essere un nato libero.

In questa distinzione è emerso che l'essere *dimo* in fondo per Tchernò Embalo, diversamente da Adulai Jau, non è qualcosa di attinente con la genealogia ma con una specifica forma di comportamento che possono avere anche gli stranieri, i mandinga, io stessa, e in ultima analisi anche gli schiavi, mentre *pulagu* è ciò che contraddistingue il *pullo*, ovvero il fula libero e aristocratico. In

¹⁷⁶ Intervista a El Hajj Tchernò Embalo, il 9 febbraio 2016 a Canjufa, nel *regulado* di Propana.

questa parte la sua concezione ha ampliato la spiegazione che mi aveva fornito Adulai nella nostra conversazione preliminare, contraddicendola.

I miei interlocutori di origini *rimbe* hanno identificato l'uomo libero come colui che si dimostra moralmente onesto, responsabile nei confronti della società e per alcuni queste qualità sono derivanti dal sangue e dalla genealogia. Molti fra gli intervistati hanno chiarito che *dimagu* è qualcosa di più generalizzato, una forma di comportamento che può essere manifestata anche da un *jiyaado* o da uno straniero, che sia mandinga o italiano, mentre *pulagu* comprende le stesse qualità ma ristrette alla categoria del *pullo* (fula) *dimo*, ovvero libero o di famiglia nobile. Il mondo morale sociale determina i limiti, in questo caso, della libertà. Chi non aderisce cade nella *hersa*, o vergogna o rabbia, alla quale ancora oggi si può sfuggire solo attraverso atti di totale liberazione dal proprio contesto sociale, ovvero l'auto-esilio o il suicidio.

5.2 Libertà come distinzione: *rimbe* o *jiyaabe*

Il gruppo degli *halpular* (coloro che parlano *pular*, la lingua dei fula) è numericamente molto alto e i suoi membri hanno occupato intere aree del centro e dell'ovest dell'Africa. In ogni luogo in cui si sono stabiliti, sono sorte categorie sociali costruite in relazione con gli eventi storici e gli spazi geografici occupati, sebbene ci sono moltissime somiglianze trasversali tra il sistema valoriale dei fulani dell'Alto Volta, come descritto da Riesman (1998) con quello di Gabù.

Una delle tensioni che hanno determinato il campo semantico della libertà in antropologia è quella che corre fra struttura e agency (Laidlaw 2014: 5). La storicità e alcuni eventi particolari possono influire su questa tensione. La struttura sociale dei fula di Gabù è cambiata dall'epoca coloniale a oggi e così lo spazio di manovra dei soggetti. Chi era il *régulo*? Quali erano le sue funzioni nell'epoca coloniale? Chi poteva diventarlo? Cosa facevano gli uomini liberi e cosa facevano gli schiavi? Come funzionava la distribuzione dei beni e delle terre? Quali erano le relazioni gerarchiche tra le diverse categorie sociali?

Fino all'epoca di Monjur, che è finita formalmente all'inizio del ventesimo secolo, Gabù è stato un unico *regulado* o spazio strutturato dalla gerarchia tradizionale fula. Il *régulo* decideva a chi dare le terre affinché le lavorassero, in una concezione della proprietà della terra legata al suo effettivo utilizzo¹⁷⁷. La famiglia del *régulo* lavorava nell'agricoltura ed era responsabile della distribuzione delle terre. Gli uomini liberi possedevano vacche e animali di cui si occupavano e da cui proveniva il

¹⁷⁷ Nel capitolo 7, mi sono soffermata sui cambiamenti in ambito fondiario per i fula di Gabù e come le leggi sulla terra abbiano contribuito al processo della loro marginalizzazione, uno degli impatti maggiori individuati durante questa ricerca.

loro mantenimento. I *maccube* o *jiyaabe* dovevano contribuire al lavoro delle terre della famiglia del *régulo* e consegnare parte dei frutti del loro lavoro agricolo autonomo. Inoltre, lo servivano in casa, facevano i lavori più pesanti e si dedicavano alla lotta a corpo libero, una forma di intrattenimento molto apprezzata da loro stessi e dai loro padroni.

Anche se non ho trovato riscontri nella letteratura, a livello locale ho notato che alcuni *rimbe* facevano una distinzione fra i *maccube*, dediti ai lavori più pesanti e alla lotta e i *jiyaabe*, che erano scelti per il lavoro sui campi e per il lavoro domestico stando più vicini alla famiglia, spesso prendendo il cognome della famiglia per cui lavoravano, come Embalo e Balde, ed essendo trattati quasi come i figli dei propri padroni se non per le tipologie di lavoro che dovevano eseguire. Per altri invece, *maccudo* è il termine politicamente scorretto per chiamare un *jiyaado*. Altri ancora vedevano i *maccube* come schiavi da puro sfruttamento e i *jiyaabe* come schiavi scelti per determinate caratteristiche fisiche o psicologiche. Il dizionario¹⁷⁸ me li dà come sinonimi. La molteplicità dei punti di vista non aiuta a rendere una distinzione emica netta fra queste categorie e per questa ragione mi attengo all'ampia letteratura sui fula che li legge come sinonimi.

In epoca coloniale e precoloniale, il *régulo*, o re, regolava i conflitti riguardanti principalmente divergenze matrimoniali, furti di bestiame e invasioni dei terreni di altri (Borszik 2017: 96). In effetti il termine che traduce meglio la parola *régulo* sarebbe regolatore, piuttosto che re, che in portoghese si direbbe *rei*. Questo titolo alludeva direttamente alle aree d'azione di chi ne era il detentore: cioè regolare o mediare fra le genti di un dato territorio.

La sua era una funzione di giudice e la sua autorità era rispettata. Sotto il *régulo* c'erano i *djarga*, capi di villaggio o di quartiere scelti dalla gente con il benessere del *régulo*. Le leggi di successione erano di natura familiare: alla morte del *régulo*, in genere gli succedeva il fratello maggiore o quello ritenuto dalla famiglia il più capace a gestire il potere. Nello stesso giorno della morte si piangeva il defunto e si festeggiava l'entrata del nuovo *régulo* scelto dalla famiglia.

Monjur distribuì il suo territorio di Gabú, sia per le difficoltà di gestione, sia per accontentare i vari membri della famiglia, spesso in contrasto fra di loro, in tredici *regulados*, territori sotto un'autorità centrale, che sono rimasti ancora quelli di oggi. Di fatto, vi fu l'intervento portoghese con l'interesse di dividere i regni grandi spezzandoli in piccoli territori separati, al fine di controllare meglio le popolazioni locali. Ognuno di questi regni aveva il proprio *régulo* e i diversi *djarga* a coordinare i vari villaggi compresi nel *regulado*. La giustizia oltre che dal rispetto tradizionale perché il potere era un attributo legato a una scelta divina, nell'Islam, era garantita dai *sufa*, la mano destra e di ferro del

¹⁷⁸ Dizionario online <https://pular.webonary.org/?s=macc&search=Chercher&key=&tax=-1&displayAdvancedSearch=0>, consultato il 4 ottobre 2018.

régulo e il suo aiutante più vicino, tanto che per sapere i segreti dei *régulos* di cui solo il suo sufa era al corrente, bisognerebbe rivolgersi a essi. Il sufa era una specie di guardia del corpo personale del *régulo*, il suo confidente e a oggi i migliori informatori in fatto della vita dei regnanti.

Oggi, queste istituzioni, chiamate tradizionali dagli stessi soggetti, sono molto cambiate e il potere del *régulo* non è più lo stesso di prima. Così come sono cambiate le distinzioni esplicite fra nati liberi e discendenti di schiavi, rimaste a livello implicito, nell'inconscio e nel senso di razzismo da una parte e di stigma dall'altra, in modo silenzioso. L'indipendenza ebbe una portata significativa nella effettiva mobilità sociale di una società apparentemente così rigidamente strutturata evidenziando come il tempo e gli eventi della storia siano in grado di modificare sostanzialmente e quantitativamente i significati di libertà anche in un campo ristretto come all'interno del gruppo dei fula di Gabú.

Nel vocabolario fula esiste una pletora di termini per indicare la libertà, così come per il suo opposto, la schiavitù. In primo luogo, la distinzione tra nati liberi *rimbe* (pl. di *dimo*) e schiavi *jiyaabe* (pl. di *jiyaado*), è stata la principale distinzione nella struttura sociale della tradizione fula e, "ognuna di queste categorie sociali necessita dell'altra" (Bellagamba 2017: 85) per esistere: non c'è libertà e nobiltà senza schiavitù e subalternità. Come si è visto nel corso degli ultimi due secoli, queste categorie si sono dimostrate centrali nel sistema sociale fula.

Parlare di queste distinzioni è stata una questione delicata del campo, soprattutto all'inizio, perché facevano riferimento a fattori di status che per molto tempo hanno significato il dominio di alcuni sugli altri, la violenza e lo stigma, legati alla condizione di schiavitù di *jiyaabe* e *maccube* rispetto alla posizione privilegiata dei *rimbe*. Con il passare del tempo ho capito che con alcuni interlocutori avrei potuto approfondire queste categorie così come percepite dai soggetti, in particolare con i fula che si ritenevano puri.

Nelle diverse conversazioni avute con Adama Balde, una donna di trentacinque anni con cui ho avuto il piacere di stringere un'amicizia durante la mia permanenza, mi sono accorta che affermava frequentemente e con orgoglio le sue origini aristocratiche. Ho pensato che la nostra vicinanza e la sua tendenza a sollevare questo tipo di tematica consentisse di introdurre l'argomento chiedendole di chiarire meglio cosa significasse essere nobili e quali differenze ci fossero fra coloro che lo erano e gli altri. Nelle parole della mia amica, ho trovato profonde somiglianze con le idee di libertà e schiavitù nelle definizioni dei portoghesi degli anni Cinquanta e dei fula del 2017, sebbene parziali perché prodotte da un punto di vista nobile. Da questa conversazione, in particolare, tra le tante che abbiamo intrattenuto nella sua veranda mentre bevevamo il tè *warga* o mentre Adama preparava da

mangiare per il marito e i suoi quattro figli, sono riuscita a ottenere molte informazioni riguardo le odierne distinzioni interne al gruppo dei fula.

Introducendo con Adama¹⁷⁹ gli aspetti delle distinzioni, ho chiesto cosa significasse essere fula *rimbe*. Lei mi ha spiegato che la forma singolare sarebbe fula *dimo* e il plurale è ottenuto con la particella -*be*, ma che in questo caso c'è stato un cambiamento della radice della parola, cosa che avviene frequentemente nella lingua *pular*. La forma corretta dovrebbe essere fula *rimbe* e anche fula *jiyaabe* o schiavi (*cativos* in portoghese), dal singolare *jiyaado*.

Dopo i primi chiarimenti linguistici, mi ha elencato una serie di caratteristiche di queste due categorie come ad esempio le differenze nella fisionomia: "i *jiyaabe* o *cativos* hanno i talloni verso l'esterno, spesso non sono così alti come i *rimbe*, hanno i piedi piccoli e non sono bene proporzionati come i *rimbe*"¹⁸⁰. Inoltre, ha aggiunto Adama: "quando sono adolescenti crescono troppo velocemente e invecchiano anche più velocemente"¹⁸¹. Ha detto che riconoscere i *jiyaabe* era facile anche perché "hanno spesso un tatuaggio marcato accanto agli occhi"¹⁸². Fra le differenze nel comportamento sociale che distinguono il puro dall'impuro ha elencato l'uso di impropri e turpiloquio o il parlare a voce alta e l'insultare in pubblico o l'abitudine di toccare le cose di altre persone senza chiedere prima o, infine, la mancanza di rispetto per le regole matrimoniali: infatti "spesso hanno figli senza essere prima sposati, cosa che sarebbe inaccettabile per noi"¹⁸³. Con questo noi, la mia interlocutrice ha fatto riferimento a un'identità di gruppo chiaramente diversa, per lo più descrivendo i discendenti di schiavi in una forma negativa rispetto al *rimbe*. Questa percezione negativa dei *jiyaabe* è stata osservata anche da Riesman fra i fulani Jelgobe,

“it is among ‘captives’ or ex-slaves that one finds most clearly expressed everything that is opposite of Fulani. According to this stereotype, ‘captives’ are black, fat, coarse, naive, irresponsible, uncultivated, shameless, dominated by their needs and their emotions” (Riesman 1998: 117).

La mia interlocutrice ha inoltre illustrato, come i fulani di Riesman, gli aspetti biologici come coalescenti agli aspetti morali e ambientali.

Naturalmente, queste distinzioni sono emerse in una conversazione intima e privata e, trovandoci in veranda in un luogo di passaggio, Adama ha parlato per tutto il tempo a voce molto bassa soprattutto

¹⁷⁹ L'interlocutrice mi ha chiesto di non registrare le nostre conversazioni. Potevo prendere nota ma se avessi dovuto scrivere di lei mi ha chiesto di lasciarla anonima, per questo il nome riportato è di fantasia. Queste conversazioni sono avvenute fra dicembre 2015 e marzo 2016 a casa sua, quando mi invitava a pranzo e passavamo alcune ore insieme in veranda. Nel testo

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibid*.

¹⁸² *Ibid*.

¹⁸³ *Ibid*.

quando descriveva il comportamento o le caratteristiche fisiche dei *jiyaabe*. Sebbene nel corso dei due anni di campo, non mi sia trovata in situazioni di particolare imbarazzo a parlare di questo tema, ho ritenuto ragionevole tenere in considerazione la sensibilità dell'argomento e mantenermi sempre discreta e rispettosa quando lo avessi approcciato.

Non tutti i nati liberi però la pensavano come Adama Balde. Un altro informatore di origini nobili, il *régulo* centrale della regione di Gabú Saico Embalo, mi ha fornito un punto di vista completamente diverso su queste nozioni emiche, sebbene condividesse lo stesso status di Adama. La madre di Saico era *jiyaado* di origine, quindi le sue idee su queste distinzioni sono risultate molto differenti e discordanti rispetto al discorso della purezza, anche se di fatto non ha negato l'esistenza della differenza. Le sue parole sono state in effetti particolarmente contraddittorie:

SE: "questa distinzione serve a dividere le tribù. Ci sono i fula *jiyaabe* e fula *rimbe* ma non ci piace dire questo, perché mia madre e la madre di mio padre erano *jiyaabe*. Nella nostra storia non ci piace parlare di queste divisioni anche se esistono"¹⁸⁴.

La rigidità della struttura sociale fula è complicata dalle sfumature date alle categorie di status fornite dai differenti punti di vista locali. L'essere puro passa per linea paterna: se sei figlio dell'incontro fra un nobile e una discendente di schiavi sei nobile, viceversa se l'incontro è tra una madre libera e una discendente di schiavi, prendi lo status di quest'ultimo. Ciononostante, i fula distinguevano fra chi fosse figlio libero di una coppia mista e chi lo fosse completamente, evidenziando diversi livelli di purezza.

Il punto di vista dei *jiyaabe* è stato più delicato da esplorare a causa dello stigma ancora presente per essere discendenti schiavi, eppure col tempo ho notato che era comunque possibile parlarne. Dopo la guerra di liberazione, qualcosa è cambiato, una sorta di rivoluzione delle parti: se si chiedesse ad un ex *jiyaado* come si definirebbe, risponderebbe "io sono guineense", come hanno fatto in molti in più occasioni, ma allo stesso tempo non hanno negato le loro origini di fronte alle domande esplicite. Molti di coloro che hanno combattuto per l'indipendenza fra i fula erano *jiyaabe* e dopo che questa condizione è stata abolita dopo la guerra rivoluzionaria guidata dal PAIGC, partito nato su basi ideologiche socialiste, gli ex-combattenti hanno parlato apertamente delle condizioni e delle proprie origini, anche quando erano discendenti di schiavi, soprattutto mettendole in confronto con la situazione postbellica e post-indipendenza, in cui la percezione delle categorie da parte loro ha perso rilevanza. Mi sembra che la differenza più eclatante delle rappresentazioni dei miei interlocutori risiedesse nell'ambito in cui ponevano la distinzione: per i liberi si trattava di una distinzione naturale,

¹⁸⁴ Intervista a Saico Embalo, *régulo* centrale della regione di Gabù, il 12 marzo 2016 a Gabù.

basata su elementi innanzitutto biologici, per i discendenti di schiavi invece era chiaramente una differenza culturale, passibile di trasformazioni storiche.

Principalmente i *régulos* e coloro che appartenevano a famiglie nobili, hanno messo in evidenza come prima dell'indipendenza, il carattere distintivo fra nati liberi o *rimbe* e gli ex schiavi *jiyaabe*, fosse un dato di fatto ma che dopo l'indipendenza la situazione fosse divenuta più complessa. Quando ho approfondito l'argomento con *rimbe* e *jiyaabe* che hanno combattuto la guerra, ho invece trovato una certa omogeneità di risposte che a partire dall'indipendenza, identificavano la libertà con l'uguaglianza.

Il tratto più eclatante della distinzione fra i nati liberi e le persone di origini servile sono le interdizioni matrimoniali che hanno riflettuto il sistema di pensiero e delle credenze fula, nel tentativo di conciliare la tradizione precedente all'indipendenza con gli eventi accaduti successivamente. In questo lasso di tempo la retorica dell'uguaglianza, portata avanti dal pensiero di Cabral e del PAIGC sulle cui basi si è fondata la nazione, ha interagito con la continuità del mondo fula precedente alla lotta.

In merito a queste tematiche ho intervistato il *régulo* di Propana Elhadji Tchernò Embalo¹⁸⁵, nel villaggio di Canjufa, a circa un'ora dalla città di Gabú. Propana è uno dei *regulados* più grandi della regione con i suoi 88 villaggi. Divenuto *régulo* ventitré anni fa e nato nel 1927, Tchernò ha partecipato alla guerra come combattente con i portoghesi. Parlare con lui della distinzione tra fula e *fulanizados*, il termine etico utilizzato oggi per indicare in modo politicamente corretto i discendenti di schiavi (spesso acquisiti da altre etnie nel corso di guerre di conquista), ha richiesto una certa delicatezza perché come molti *régulos* adesso in potere, ha detto di essere discendente da una madre considerata fula *preto* (nero), secondo le categorie precedenti all'indipendenza una discendente di schiavi, ma che siccome il sangue puro passa per linea paterna lui è considerato puro e può quindi essere detentore del potere che ha: avere sangue servile, nella linea materna, lo rende d'altro canto rappresentativo anche delle istanze dei *jiyaabe*. Elhadji mi ha risposto in termini ambigui, accentuando le differenze e le rotture tra il momento prima dell'indipendenza e il periodo successivo fino almeno all'epoca della mia ricerca sul campo, condotta fino a metà del 2017, soprattutto in merito alle proibizioni matrimoniali.

ETE: queste differenze non esistono più tra *jiyaabe*, *maccube*. Prima era forte: questo è un fula *forro* (nato libero), questo è un fula *preto*¹⁸⁶. Oggi gli schiavi lavorano per me in modo più semplice, portano i miei bagagli quando viaggio, mi facilitano le cose, ma anche i *forros* lo fanno alle volte. Prima un

¹⁸⁵ Intervista a Elhadji Tchernò Embalo del 9 febbraio 2016.

¹⁸⁶ letteralmente si traduce nero ma che per i fula sta a indicare lo status di schiavo

fula *forro* non poteva sposarsi con un fula *preto*, ancora oggi i casi sono pochi, soprattutto nei villaggi. A Propana un uomo *forro* può sposarsi una donna *preto*, il contrario capita solo nelle città. Se un uomo *forro* sposa una donna *preto*, i figli saranno *forro*. Lo stesso accade con le caste professionali: il *lawbe* (falegname) sposa il fabbro, ma pochi *forro* sposano un falegname.

V: quali sarebbero le conseguenze se capitasse?

ETE: Non ci sono conseguenze perché i fula non lasciano che accada.¹⁸⁷

Dalle prime battute, è parso che queste distinzioni non esistessero più ma presto si è reso evidente che hanno ancora un peso nell'istituzione matrimoniale, soprattutto nei villaggi e il mio interlocutore ha anche tracciato una distinzione fra le città e le campagne, rappresentate come più tradizionaliste. In ogni caso è affiorato dalle sue parole che negli ultimi anni sono avvenuti dei cambiamenti rispetto agli usi e costumi precedenti. Quello che vorrei sostenere è che la linea di demarcazione di questo prima e questo poi possa essere localizzata nella guerra per l'indipendenza, per una congiuntura di cause tra cui l'incontro con nuove idee di matrimonio portate dall'esterno e dalla creazione di un immaginario nazionale più connesso con il resto del mondo.

Questo elemento è stato sottolineato in modo ancora più chiaro dal *régulo* di Tchanha Hassana Embalo¹⁸⁸, subentrato al fratello Dauda Embalo per conflitti sia famigliari sia legati alla mercificazione di terre promosse dal secondo non approvate dalla gente del villaggio¹⁸⁹. Quando gli ho domandato se ci fossero state trasformazioni nella cultura (termine che mi traducevano in pular *tchosan*) fula dopo l'indipendenza mi ha risposto con decisione affermativamente e ha cominciato ad elencarle.

HE: le donne adesso hanno certi diritti come quello di andare a scuola, di scegliere il proprio marito e nel prendere decisioni. Sono anche iniziati interrelazioni di matrimoni in cui il fula puro si sposa con il fula impuro [...] L'indipendenza ha fatto in modo che i *jiyaabe* e i *maccube* si liberassero.¹⁹⁰

Le dimensioni centrali del cambiamento sono state relative alla posizione della donna e ai costumi matrimoniali. Suo fratello Moreira Dauda Embalo¹⁹¹, che per alcuni anni è stato *régulo* al posto di Hassana mi ha raccontato un episodio su un matrimonio misto, esplicitando quali fossero le credenze e i valori dei fula nelle famiglie reali.

¹⁸⁷ Intervista a El Hajj Tchernò Embalo, il 9 febbraio 2016 a Canjufa, nel *regulado* di Propana.

¹⁸⁸ Intervista ad Hassana Embalo del 10 febbraio 2016.

¹⁸⁹ Sull'intersezione delle politiche e dei diritti locali e positivi sulla concessione della terra si veda la sezione conclusiva del capitolo 7. I fula che possiedono terreni non dovrebbero venderli ma solo cederli in cambio di lavoro e temporaneamente, per mantenere il controllo politico sui territori in seno alla famiglia.

¹⁹⁰ Conversazione informale con un'interlocutrice nobile anonima a febbraio 2015.

¹⁹¹ Intervista a Moreira Dauda Embalo del 27 luglio 2015.

MDE: C'era un ragazzo che alla fine ha finito per sposarsi con una *lawbe* (artigiana). Lui aveva tutto ed è finito rovinato completamente. Quando era alla ricerca della moglie mio padre lo aveva avvertito di non sposare quella donna perché era *lawbe*, ma lui ha risposto che non gli importava, perché la donna era una persona assimilata, lui era un funzionario e aveva tutto. Dopo essersi sposato, prima ha avuto problemi a lavoro, è stato licenziato e ha smesso di lavorare. Aveva qualche risparmio, vacche, e tutto è scomparso, è diventato poverissimo.

A proposito della sfortuna riservata a coloro che non rispettano le interdizioni matrimoniali, un'altra interlocutrice, Adama, discendente di una famiglia reale mi ha detto confidenzialmente che se un fula puro sposa una *lawbe* possono accadere molti accidenti:

A.B.: “Tutti i seggiolini di legno della casa si romperanno, possono sorgere malattie e in alcuni casi possono uscire bubboni e vermi da tutto il corpo”¹⁹².

Quando ho chiesto a Dauda se queste categorie professionali come gli artigiani (o *lawbe*) o i fabbri (o *waylube*) fossero rispettati, mi ha detto che sì erano rispettati, che l'unica cosa importante è che non ci fossero incroci, mescolanze, che “le categorie non devono mischiarsi”¹⁹³. Il mischiarsi intacca la purezza, anche in questo caso intesa come un dato naturale. Scegliere di andare contro natura comporterebbe sfortune di ogni sorta e si porrebbe come un limite alla propria libertà personale, assoggettata alle leggi del gruppo, intese per i detentori del potere, leggi naturali.

5.3 Libertà come emancipazione: *hettaare* ed *hettugol hoore mum*

L'altro termine che i miei interlocutori usavano per tradurre il portoghese *liberdade* è *hettaare*, che oggi rimanda alla condizione dello stare bene, più in senso materiale, avere buone condizioni socioeconomiche, godere di buona salute e dei diritti fondamentali come la salute e l'educazione. Questa idea di *hettaare*, come vedremo, si è trasformata in relazione ai processi storici di liberazione e indipendenza e dalla successiva costruzione dello Stato-nazione, che ha lasciato i fula come un gruppo marginale alla sua partecipazione in ambito politico¹⁹⁴.

Un'altra nozione è quella di *hettugol hoore mum* che ha la dimensione del recuperare qualcosa di perduto, del processo di liberazione, a volte ottenere l'indipendenza, il liberarsi da qualcosa, un'oppressione di qualcosa o qualcuno. Questo concetto pular sintetizza sia le dimensioni negative della libertà, per cui denota “liberarsi da”, ma anche la sua dimensione positiva per esempio nella traduzione di ottenere l'indipendenza, quindi “avere l'opportunità di”.

¹⁹² Conversazione privata con A.B., nel febbraio 2016 a Gabú.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Si veda cap.7 sulla progressiva marginalizzazione politica dei fula dopo l'indipendenza.

Riesman ha fornito un'analisi linguistica dell'espressione relativa alla traduzione di essere liberi presso i fulani dell'Alto Volta: "*imo jeyi hoore mum*" significa letteralmente essere in possesso della propria testa. Per comprendere meglio il concetto è utile tradurla in forma negativa "O jeyaa hoore mum", indica la persona che non è in possesso della propria testa e ci sono tre possibili cause per trovarsi in questa condizione:

"la 'testa' della persona è posseduta da un'altra persona, che significa che la prima è la schiava della seconda; la 'testa' della persona è posseduta da uno spirito, in altre parole la persona è matta, 'posseduta'; la 'testa' della persona è posseduta da un lavoro o da una situazione sociale, che significa semplicemente che la persona è 'occupata' e per questa ragione non disponibile" (Riesman 1998: 226).

Questi significati della versione negativa proposta da Riesman fanno riferimento alla mancanza di libertà come stato, *hettugol* è traducibile come recuperare, ha una forma processuale: insieme a *hoore mum*, recuperare la propria indipendenza. Per il *régulo* di Propana Elhadji Tchernon Embalo, "*hettaare* è qualcuno che sta bene, che ha qualcosa, averi, mucche, soldi. Questo è *hettaare* ed è molto simile a *hettugol hoore mum*, che significa indipendenza."¹⁹⁵.

Il *régulo* centrale Saico Embalo, già citato in riferimento alla distinzione tra *rimbe* e *jiyaabe*, ha esplicitato in modo diverso l'interdipendenza tra libertà e responsabilità, o rispetto della legge, distinguendo i due termini:

SE: *Hettugol hoore mum* è la libertà individuale, invece *hettaare* è la libertà in comune. In termini pratici non hai esigenze da terzi, fai tutto ciò che vuoi ma non bisogna oltrepassare i limiti se no la persona si mette al di sopra della legge e questo è male. L'individuo dovrebbe avere una libertà limitata e la limitazione è la legge e la legge è la tradizione. Bisogna che esista la libertà ma così: limitata.¹⁹⁶

Questo concetto di libertà limitata si avvicina al concetto malinowskiano esplicitato da Durkheim sulla libertà individuale che "è sempre e ovunque limitata dalla costrizione sociale, sia che questa assuma la forma di costumi, di usanze, di leggi o di regole"¹⁹⁷ (Durkheim 1970: 96). Per Saico la libertà si esercita attraverso i confini dettati dalla legge, identificata con la tradizione del proprio gruppo sociale, rimandando così all'idea di *fulagu* o *pulaaku*. Quest'idea ricorda anche la prospettiva di Malinowski in *Freedom and Civilization* pubblicato per la prima volta nel 1947, per il quale non esiste la libertà ma le libertà, originate dalle diverse culture. L'antropologo evidenziò la frattura fittizia tra il concetto di libertà e l'esperienza reale. Compito dello studioso, secondo l'autore, sarebbe

¹⁹⁵ Intervista a Elhadji Tchernon Embalo il 9 febbraio 2016, a Propana, regione di Gabù.

¹⁹⁶ Intervista a Saico Embalo il 12 marzo 2016 a Gabù.

¹⁹⁷ Durkheim E., *La science social et l'action*, Parigi, PUF, 1970.

stato quello di intrecciare i contenuti fra questi due piani. Malinowski definì la libertà come un concetto fluttuante e di un incredibile caos semantico e ripose la libertà nella cultura capace di dare libertà all'uomo attraverso le restrizioni. Non può esserci libertà senza legge. In ogni caso, contrariamente da Boas in nessun caso la libertà poteva essere soggettiva, Malinowski parlava di un'economia politica della libertà: se c'era un'antropologia delle libertà questa stava tra l'individuo e la società e metteva in discussione sia l'idea di individuo sia quella di società. Secondo Malinowski l'uomo non nasce libero ma è la cultura a renderlo tale: "it can be deductively argued that freedom does not have any extraneous existence. It originates with culture." (Malinowski 1947: 51-58).

Non tutti però sono entrati nel merito della questione come Saico. La maggior parte degli interlocutori mi ha risposto come il *régulo* di Propana sulla questione di *hettaare* legandola al benessere della persona, in genere legato ad aspetti materiali. Un punto di vista diverso è emerso facendo un salto generazionale, dal giovane artista Cabiro Embalo, trentaquattrenne, anche lui discendente di famiglia reale, nipote del *régulo* centrale Saico Embalo. Per lui *hettaare* ha tutto un altro significato, più legato all'idea di uguaglianza: "*hettaare* significa che tutti noi siamo uguali, significa avere giustizia, avere tutto di cui si ha bisogno, senza distinzione di razza, colore, religione e sesso. Essere liberi per sempre: vivere la propria vita fino alla morte."¹⁹⁸.

Ne consegue che per Cabiro *hettaare* è una forma di libertà sostanziale e fissa diversamente da quanto ha teorizzato Laidlaw, secondo cui la libertà non è concepita solo come libera volontà sommata all'assenza di restrizioni, ma come potenziale di trasformare i propri pensieri, emozioni, esperienze in creazioni che possono essere comunicate e condivise. In questo senso, diversamente dalla definizione di *hettaare* di Cabiro, la libertà non può mai essere concepita come uno stato di grazia, permanente e continuo. In quanto qualità del processo di auto-realizzazione di gruppi o individui questa non può che essere contestataria, discontinua e precaria e non può che avvenire in momenti (Laidlaw 2014: 105), all'interno di una storicità processuale. Non esiste un concetto universale di libertà. Il contributo dell'antropologia, in questo caso dell'etnografia, nell'analisi della libertà consiste nel fatto che possa essere indagata solo attraverso l'idea della stessa come co-produzione (Laidlaw 2014: 105), storicizzando gli altri e noi stessi allo stesso tempo e prendendo il sistema di pensiero dei soggetti della ricerca seriamente. La frattura fra questi due punti di vista risiede a mio avviso fra la concretezza di Laidlaw e l'idealismo di Cabiro: la prima risponde alla descrizione di un processo di libertà in continua costruzione con l'altro, la seconda risponde a un'idea precostituita di una libertà anelata, ideale ma non realizzata. È su questa forma legata all'aspirazione e alla speranza di libertà che il movimento independentista ha fatto leva proponendo l'idea di una Guinea liberata.

¹⁹⁸ Intervista a Cabiro Embalo del 25 aprile 2016.

5.4 Libertà nei discorsi politici della liberazione

La guerra di liberazione ha iniziato processi di ibridazione del concetto di libertà e liberazione, attraverso l'uso strategico politico e propagandistico di un'ideale di libertà preso in prestito da una visione globale della stessa: la liberazione dagli oppressori colonizzatori portoghesi e allo stesso tempo dalla schiavitù. Non è un caso che la propaganda del PAIGC i termini libertà e liberazione siano i più ricorrenti ed emergono anche dalle testimonianze degli ex-combattenti per la libertà della patria che come si è visto nel capitolo precedente mettevano le cause delle loro scelte come giuste in quanto dovevano lottare per liberare la propria terra, il proprio popolo. Un popolo che né allora né oggi si riconosce come uniforme a livello linguistico, religioso e più ampiamente culturale ma che in molta parte si è unito in nome della libertà.

Liberazione era la parola chiave dei manifesti, della propaganda radiofonica – la radio creata dal PAIGC si chiamava Radio *libertação* – e dei discorsi pubblici dei leader della guerra rivoluzionaria. È interessante che nello stesso momento in cui diffondevano l'ideale di liberazione dalla colonia portoghese, utilizzavano un termine in lingua portoghese per divulgarlo. Il giornale creato dal PAIGC, all'epoca della guerra, si chiamava *Libertação*. In un messaggio propagandistico del 1960 al paese del PAI (Partito Africano per l'Indipendenza), veniva fornita la definizione di partito della libertà, in portoghese, nei seguenti termini: “ogni essere umano, di qualunque origine, avrà l'opportunità di sviluppare liberamente la sua personalità e di contribuire in modo efficace al progresso di tutti”¹⁹⁹. L'idea di libertà individuale e collettiva, così presentata, era diversa dal concetto emico di uomo libero come caratterizzato da una specifica genealogia aristocratica, *pulagu*, o dall'autonomia materiale, *hettaare*.

Negli anni di lotta c'è stata anche una produzione artistico-letteraria che ha accompagnato lo spirito rivoluzionario del momento. Uno dei maggiori esponenti della poesia legata ai progetti di indipendenza fu Vasco Cabral, poeta e combattente, nel suo testo “La lotta è la mia primavera” (AAVV 1981), in cui predomina la speranza in un futuro liberatore e nel desiderio di incitazione del popolo alla lotta armata, per una liberazione immediata della Guinea e più ampiamente dell'Africa. Così echeggia una delle sue poesie più sintetiche e infuocate:

Ventre gravido di ingiurie. Umiliazione. Vergogna. Paura e spavento. La foresta. Passi estranei, le grandi imprese. I bulldozer e i trattori. I bungalow invadendo le città. I signori. Gli indigeni. I marginali. In ogni luogo le voci di comando. Il fiore fino. E il negro-robot. Basta! Africa, liberati.
(AAVV 1981: 95 - trad mia)

¹⁹⁹ Fondazione “Amilcar Cabral”, Capo Verde, Archivio del PAIGC in Amado 2010: 172-173.

Questa è un'enunciazione priva di verbi, immediata, la scelta felice di sintagmi che denotano la situazione che desidera evocare in un clima estremamente drammatico sintetizzando in poche pennellate la storia della dominazione coloniale, fino all'esortazione alla liberazione. Una liberazione dall'asservimento, dai sentimenti negativi da essi provocati. Il filosofo Isaiah Berlin ha introdotto negli anni Cinquanta del Novecento una distinzione tra due forme di libertà, che è diventata un filo rosso dell'intera riflessione successiva: la libertà negativa come mancanza di restrizioni; la libertà positiva come possibilità di governo del sé (Berlin 2005: 169). La prima sarebbe da considerarsi una "libertà *da*" e la seconda una "libertà *di*". I guineensi avrebbero dovuto aumentare la propria libertà negativa, lottando contro coloro che esercitavano la coercizione, i portoghesi oppressori. In questo aspetto erano uniti, mentre nell'esercizio del dominio di sé ognuno avrebbe dovuto fare a seconda della propria appartenenza culturale. La propaganda non aveva interesse a lavorare su questo secondo aspetto della libertà, che sarebbe ricaduto in una marea di particolarismi. Nel caso guineense, la libertà è stata proposta a fini unificanti.

Come combattente, in quegli anni il suo grido finale "Africa liberati!" serviva come un motto di mobilitazione al suo popolo a intraprendere la lotta armata, condividendo l'idea di Amilcar Cabral per cui la cultura è un metodo di mobilitazione e un'arma stessa nella guerra per l'indipendenza. In una poesia del 1955 senza che il termine sia nominato, l'indipendenza si connota con l'idea di uguaglianza:

Quando, come un solo uomo, a non abbassare la fronte, e faremo sì che i bianchi ci trattino come uguali [...] Oh! Quando i nostri occhi brilleranno del fulgore dell'orgoglio e sarà imprescindibile la volontà di una condizione umana [...] un giorno l'Africa sarà nostra (da Africa Alzati e cammina in AAVV 1981: 64 – trad. mia).

Agli inizi degli anni Settanta, un altro autore meno conosciuto di Vasco Cabral, Conduto de Pina, si è espresso in lingua creola in memoria delle difficoltà e del tormento della lotta di liberazione. Nella sua poesia è emerso come il lutto causato dalla guerra abbia fatto accendere le stelle più luminose, risvegliando ancor di più l'ansia di libertà:

Il tuo sangue versato, rosso, ha reso la terra in lutto, l'oscurità è penetrata ed è caduta all'improvviso sul tuo corpo di bronzo, mescolato con l'olio amaro, trapassato di pallottole e disprezzo, questa oscurità che è illuminata da stelle scintillanti e dalla tua gola ho sentito il grido della rivoluzione (AAVV 1981: 64 – trad. mia).

I caduti vengono rappresentati come eroi, in accordo con la necessità di reclutare persone nonostante le difficoltà imposte dalla cruda realtà della guerra. Nel discorso di Cabral all'ONU riportato

nell'articolo sul giornale *Libertação*, del giugno 1966, nell'immagine che segue, c'è un pezzo in cui il leader del PAIGC fa riferimento alla libertà come il frutto della lotta, di coloro che cadono oggi per la sua conquista per tutto il popolo:

“Tutti noi sappiamo che la libertà per la quale ci battiamo non ci verrà offerta da nessuno. Questa sarà il risultato della lotta coraggiosa del nostro popolo, dei nostri sacrifici, dal sudore e dal sangue generoso dei migliori figli del nostro popolo, che cadono oggi affinché questo conquisti la felicità a cui ha diritto, come tutti i popoli” (stralcio dall'articolo di giornale firmato da Cabral nel 1966, nella fotografia che segue)

P.A.I.G.C.

Libertação

UNIDADE E LUTA

Nº 67
JUNHO
DE 1966

----- ÓRGÃO DO PARTIDO AFRICANO DA INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ E CABO VERDE -----

ACOLHENDO CABRAL COM ENTUSIASMO
AS POPULAÇÕES DO NORTE FAZEM MAIS UMA VEZ PROVA
DA SUA CONFIANÇA NO PARTIDO E NA VITÓRIA

Acolhido entusiasticamente pelas populações, o camarada Amílcar Cabral acaba de efectuar uma viagem de inspecção ao Norte, tendo percorrido, em companhia dos principais responsáveis, uma grande parte das regiões libertadas da Inter-Região. Tendo visitado dezenas de tabancas, onde as populações manifestaram com calor o seu amor ao Partido e ao nosso dirigente máximo, o nosso Secretário Geral pôde verificar o grande trabalho de organização que tem sido feito pelos nossos responsáveis do Norte, os quais têm conseguido, apesar das inúmeras dificuldades a enfrentar, diminuir os grandes sacrifícios a que a situação de guerra obriga o nosso povo.

Não se deixando, em nenhum momento, vencer pela fadiga, o camarada Amílcar Cabral deu à sua visita ao Norte o tom de uma viagem de intenso trabalho.

Além das muitas reuniões que realizou com os responsáveis do Partido e de uma importante conferência de quadros a que nos referimos noutra lugar, o nosso Secretário Geral presidiu a várias reuniões com a po-

pulação, algumas das quais reuniram milhares de pessoas. Escutado sempre com muita atenção e aplaudido com entusiasmo, o camarada Amílcar Cabral, fazendo a análise da situação presente e das perspectivas que se abrem à luta, falou demoradamente do futuro radioso que o nosso Parti-(Cont. na pag. 6)



O camarada Cabral calorosamente saudado numa tabanca do Norte. Ao seu lado, o camarada Osvaldo Vieira

QUEREMOS A PAZ, A LIBERDADE E O PROGRESSO PARA O NOSSO POVO
E TEMOS O DIREITO DE LANÇAR MÃO DE TODOS OS MEIOS
PARA O ALCANÇAR

Declara Cabral perante o Comité de Descolonização da ONU

Mais uma vez o nosso Partido se apresentou perante um organismo da O.N.U. para defender o direito inalienável do nosso povo à independência nacional, desmascarar a criminosa actividade das autoridades colonialistas e pôr aquela alta instância internacional a par da situação da luta e das grandes realizações que temos levado a cabo na nossa terra.

Todos nós sabemos que a liberdade por que nos batemos não nos será oferecida por ninguém. Ela será o resultado da luta corajosa do nosso povo, dos nossos próprios sacrifícios, do suor e do sangue generoso dos melhores filhos do nosso povo, que hoje tombam para que ele possa alcançar a felicidade a que, como todos os povos, tem direito.

A O.N.U., organização que reúne a quase totalidade dos Estados, inscreveu na sua carta o direito de todos os povos

à autodeterminação e à independência nacional. Através de resoluções incontáveis, aquele organismo internacional tem sabido tomar posição pela libertação dos povos. É de destacar, como documento que fixou, de maneira enérgica, a política anti-colonialista da O.N.U., uma resolução adoptada em Dezembro de 1960 (a resolução 1514/XV), a qual reconheceu em termos claros o direito dos povos coloniais à autodeterminação e independência, obrigando todos os estados membros a liquidar com urgência o colonialismo, em todas as suas formas e manifestações, nos territórios sob sua administração.

Mas a O.N.U., (Cont. na pag. 2)

FIGURE 12 DAL GIORNALE DI PARTITO: LIBERTAÇÃO. ÓRGÃO DO PARTIDO AFRICANO DA INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ E CABO VERDE. NÚMERO: 67²⁰⁰. GLI ORGANI PROPAGANDISTICI DI PARTITO SI SONO FONDATI SULL'IDEA DELLA LIBERAZIONE.

²⁰⁰ Dall'archivio Mário Pinto de Andrade, cartella 10400.004.019. Data: giugno 1966. Tipo di documento: stampa.

Se dalla parte del PAIGC, il costrutto di libertà era costituito da un forte registro sentimentalista, atto a ingaggiare il popolo a combattere contro la supremazia coloniale e nella difesa della patria attraverso la lotta rivoluzionaria, lo stesso concetto si ritrova in forme più circoscritte nel lato portoghese del conflitto, a partire dal 1968, nei discorsi del Governatore in carica Antonio de Spínola trascritti nei Bollettini Culturali della Guinea Portoghese.

Nei primi anni Settanta, quando la guerra era già quasi vinta dagli indipendentisti, Spínola portava avanti il suo progetto, non solo militare, ma socioeconomico che ha chiamato “*Por uma Guiné Melhor*”, che consisteva nel finanziamento per la costruzione di infrastrutture, scuole, ospedali e case in mattone per coloro che sostenevano la guerra coloniale. Nel numero del Bollettino Culturale della Guinea Portoghese uscito nell’aprile del 1971, si legge che nell’ambito dell’educazione Spínola ha affermato che “se la libertà è la condizione essenziale per la pace, l’educazione e l’istruzione sono requisiti indispensabili alla libera e cosciente scelta di vivere” (BCGP 1971: 803). Nell’ottobre del 1972, lo stesso Spínola sosteneva che

“una delle più belle conquiste dell’uomo dell’età moderna e all’inizio dell’età contemporanea è stata, senza dubbio, la coscienza della sua propria dignità, dei suoi doveri e diritti e della nozione di libertà civica, tradotti nell’essenza del suo statuto di cittadino” (BCGP 1972: 787).

Qui le nozioni di libertà, diritti e cittadinanza si sovrappongono e si avvicinano all’ideale euro-americano di libertà. Per lui e il suo progetto, la cittadinanza era quella portoghese e slegata dall’ideale romantico di formare un libero Stato nazionale, riferito alla Guinea. Ancora nell’aprile del 1973 il Governatore si riferiva alla libertà, parlandone come uno dei principi basilari su cui si è fondata la sua politica a partire dalla sua entrata in Guinea:

“la linea di azione (dal 1968) è stata sostenuta da principi che si radicano, da un lato, nella concezione di libertà e di dignità della persona umana, base su cui si sostiene qualsiasi società giusta, e dall’altro, in una portoghesità ripresa da un passato non molto remoto, in cui fondiamo l’ideologia aggregatrice di una comunità pluri-culturale che pretendiamo fare ritornare come una realtà viva” (BCGP 1973: 347).

Nelle pratiche di guerra, queste affermazioni idealistiche si disperdevano nella necessità di una gerarchia ben definita che invece si fondavano nel linguaggio del potere. Nella testimonianza di Antonio Mamadu Camara un fula *jiyaabe*, che ha combattuto per i portoghesi, è emerso il ricordo di un codice di comando che i militari declamavano ogni mattina prima dell’allenamento o di una battaglia con l’alزابandiera:

AMC: Il codice di comando me lo ricordo ancora a memoria e faceva così “Il comando ama devotamente la propria patria, sempre pronto a fare per essa ogni sacrificio [...] Non discutono le leggi

che ricevono anche se non sono d'accordo. Agire come un vero comando per la sicurezza e con fedeltà. Il comando non ammette le bugie. Il comando non fugge dal pericolo ma in quelle situazioni compie la propria missione e mette per il suo compimento ogni sacrificio contro il nemico. Passo dopo passo si afferma costantemente come persona di carattere".²⁰¹

Ogni forma di libertà o *agency* personale sarebbe stata considerata un tradimento in seno alla propria patria, ai propri comandanti, al Portogallo. È evidente come discorsi e pratiche si rivelassero contraddittorie seppure sia vero che la situazione di guerra e la condizione del militare non va confusa con le ideologie e la propaganda, perché un soldato libero comporterebbe un pericolo e quindi un limite per la libertà dei propri compagni in qualsiasi dei due fronti si trovasse. Ciononostante, come si è visto dalle testimonianze esposte nel capitolo precedente, le pratiche esplicite, a cui rimanda questo codice di comando, differivano di molto dalle pratiche implicite come i comportamenti ambigui tra combattenti che intrattenevano, soprattutto a livello intra-etnico e famigliari, collaborazioni e si scambiavano informazioni segrete per proteggersi a vicenda.

Su entrambi i fronti, i termini di libertà e liberazione venivano utilizzati dall'alto nel loro senso nord-atlantico e universalistico secondo l'affermazione di Michel-Rolph Trouillot per cui "gli universali nord-atlantici sono particolari che hanno guadagnato un grado di universalità, pezzi di storia dell'umanità che sono diventati standard storici" (Trouillot 2003: 35). La grammatica libertaria della guerra, imposta dall'alto e dalla propaganda, escludeva i particolarismi che componevano il mosaico culturale della Guinea e della molteplicità di gruppi etnici con i propri sistemi di pensiero e proprie idee di libertà.

Ciò che mi è sembrato interessante da questa rassegna di idee e rappresentazioni della libertà e dalla loro diversità, è come si siano intrecciate a livello locale, senza ridursi alla globalizzazione del pensiero unico. Le varie forme locali di intendere la libertà presso i fula si sono modificate in relazione a una molteplicità di nozioni che sono sorte all'interno di uno spazio-tempo globale. Come ha affermato Bellagamba "queste narrative locali pulsano al ritmo della storia mondiale" (Bellagamba 2017:99), senza per questo perdere la propria specificità storica e contingente. Esistono concordanze tra i vari livelli interpretativi della libertà e consonanze tra le poesie rivoluzionarie, i codici di comando portoghesi e il senso dell'onore dei fula

5.5 Dalla distinzione all'uguaglianza nell'unità

In generale, come sostiene Hodgkin, si potrebbe concordare rispetto ai paesi dell'Africa subsahariana, che la libertà non fosse un concetto assoluto quanto un *continuum* per il quale a seconda della

²⁰¹ Intervista a Antonio Mamadu Camara del 19 febbraio 2016.

posizione occupata nell'organizzazione sociale del proprio gruppo sociale ci fossero persone che hanno più libertà di altri o meno di altri. Così "gli schiavi e i servi (i discendenti di schiavi) [sono stati] meno liberi degli uomini liberi" (Hodgkin 1963: 210). Allo stesso modo i membri di alcune caste sono stati considerati meno liberi dei gruppi che hanno goduto di uno status più elevato. Nel caso dei fula, certamente i membri di caste come gli artigiani, i fabbri, i lavoratori del cuoio erano meno liberi dei nobili, *rimbe*, e un po' più liberi dei *jiyaabe*, degli schiavi. Eppure, dopo la nascita del movimento nazionalista di Cabral e il raggiungimento dell'indipendenza, le rispettive quantità di libertà sono cambiate drasticamente. Un'analisi antropologica, che prenda sul serio la storia della nozione di libertà a livello locale, deve tenere conto di questi gradi e livelli, nei diversi momenti storici, e non attenersi a una nozione di libertà assoluta o della sua assoluta assenza. Infatti, "il grado di libertà o di illibertà goduto da una data società, gruppo o individuo, varia in modo significativo, in tempi diversi e sotto diversi regimi" (Hodgkin 1963: 212). Si tratta nel nostro caso ora di considerare l'esperienza della trasformazione post-rivoluzionaria in termini di maggiore eguaglianza rispetto alla struttura, prima rigida e organizzata gerarchicamente, dei fula. Come vedremo, nonostante ci siano stati dei cambiamenti che tutti hanno dovuto accettare dopo l'indipendenza, la distinzione fra nati liberi e persone d'origine servile è rimasta seppure silenziata dalla retorica socialista portata avanti dal PAIGC partito unico fino al 1994.

L'esperienza della guerra e della morte hanno portato a livellare le differenze, a una maggiore mobilità sociale e ad accomunare le persone in un universo di sentimenti condiviso: la paura, il coraggio, il dispiacere, il dolore fisico e morale. Credo che la guerra stessa sia stata il principio di una creazione di uno spazio condiviso in cui è potuto sorgere un immaginario di nazione, a partire dalla pratica per arrivare alla teoria e all'immaginazione. Cionondimeno la vittoria del PAIGC, e degli ideali nazionalisti e socialisti di cui si faceva portatore, come l'unità e l'uguaglianza, hanno avuto un impatto determinante nella concezione di libertà dei fula oltre che nei costumi, nelle credenze e nelle pratiche matrimoniali.

L'aspetto dell'uguaglianza è emerso forte nella trasformazione delle concezioni di genere. Una delle conseguenze maggiori portate dall'indipendenza, secondo i miei interlocutori, è quanto le donne adesso siano più libere di esprimersi, di dire la propria ai loro uomini, che oggi si sentono frustrati per questa ragione, di lavorare e non restare rinchiusi solo nello spazio domestico, di poter scegliere o avere parola nell'intraprendere un matrimonio.

Inoltre, la donna, per molti interlocutori, nella tradizione precoloniale e coloniale fula decisamente subalterna all'autorità dell'uomo, ha acquisito una rilevanza normativa nella nuova configurazione nazionale, che però non ha trovato corrispondenza ancora con l'idea di un raggiungimento di un

obiettivo emancipatorio quanto con un'imposizione dall'alto della nuova ideologia imperante del partito unico. In molte testimonianze, le libertà legali ottenute dalle donne non sono state viste di buon occhio dalla popolazione maschile fula. Per dirla con le parole dell'ex-combattente portoghese Salum Ba Embalo, discendente di famiglia reale, nel guadagnare libertà "le donne hanno perso valore"²⁰². Salum prima di parlarmi della rinnovata distinzione tra *rimbe* e *jiyaabe*, mi ha parlato delle trasformazioni in ambito matrimoniale e della condizione della donna entrando in un discorso culturale di genere.

SE: ci sono stati cambiamenti per esempio nella cerimonia di matrimonio. Noi abbiamo una cerimonia molto rispettosa: quando un uomo vuole una donna deve pagare due vacche e molte noci di cola e soldi al fine di realizzare il matrimonio. Adesso tutto è cambiato. Ciò che prima era venduto a caro prezzo ora è già in offerta: chi lo compra questo? Le donne erano frutto di uno scambio ma *adesso sono in offerta, non ne valgono il prezzo*. Non compri più niente. Inoltre, non c'era divorzio a quell'epoca, era difficile. Prima dell'indipendenza le donne avevano molto valore, adesso non valgono nulla.²⁰³

Salum non è stato il solo a parlarmi della condizione della donna prima dell'indipendenza in modo nostalgico. Queita Cande è stato volontario per le truppe del PAIGC. Catturato dai portoghesi, cambiò schieramento perché lo pagavano di più²⁰⁴: Secondo Quieta, "c'è stato un cambiamento molto grande rispetto a prima soprattutto nelle relazioni tra uomini e donne. Prima l'uomo parlava e la donna ascoltava. Adesso l'uomo parla e la donna parla dall'altra parte. Questo è stato un cambiamento totale nella cultura".²⁰⁵

Successivamente, con Salum, invece ho voluto più esplicitamente chiarimenti sulla stratificazione sociale e sulle differenze tra *rimbe* e *jiyaabe* dopo l'indipendenza e Salum mi ha risposto facendo riferimento all'idea di uguaglianza sociale.

SE: tutte le persone sono uguali, è la mentalità povera che distingue questo è *maccudo* o *jiyaado*, perché noi tutti abbiamo il sangue rosso, quando ci si taglia esce il sangue. È la mancanza di educazione a fare queste distinzioni ma questo esiste in tutto il mondo: negli Stati Uniti ci sono quelli che sono stati venduti e comprati come schiavi, adesso uno è là come presidente, sono andati a scuola e sanno leggere. Obama è presidente.

V: Ma era così anche prima dell'indipendenza? Erano tutti uguali? Che ruolo ha avuto l'indipendenza?

²⁰² Intervista a Salum Embalo del 11 marzo 2016 a Gabú.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ Non ho approfondito i motivi materiali di scelta nel capitolo precedente, ma sono stati molti gli interlocutori che hanno testimoniato una maggiore retribuzione dell'esercito portoghese rispetto al PAIGC.

²⁰⁵ Intervista a Queita Cande del 23 febbraio 2016.

SE: la disegualianza, che c'era, dipendeva dalle mancanze da parte dei discriminati. Non avevano istruzione, erano schiavi. Adesso che tutti hanno diritti e vanno a scuola, oggi nessuno è considerato *maccudo* o *jiyaado*. Era la povertà a fare queste differenze: i *maccube* erano più poveri e stavano sotto i nobili. In realtà *maccudo* o *jiyaado* è tutto uguale, è solo una questione di terminologia, guarda i *criados* (adottati) di oggi, è come un impiegato, l'impiegato obbedisce al capo. Così oggi quando uno è *criado* è considerato *maccudo* o *jiyaado*.²⁰⁶

Salum ha accennato in questo stralcio di conversazione a un fenomeno molto comune in Guinea-Bissau e a volte anche problematico. Era uso comune che se una famiglia si trovasse in difficoltà economiche affidasse il proprio figlio a una famiglia con migliori condizioni. Questa in cambio del lavoro dei piccoli adottati, in casa, offriva loro la possibilità di studiare, anche se non sempre lo scambio era così lineare. Questi bambini affidati ad altre famiglie sono chiamati bambini di *criação* o *criados*. Questa è una tradizione piuttosto comune in Africa occidentale e in Guinea-Bissau a mio avviso al limite della schiavitù propriamente detta. Infatti, in primo luogo i *criados* sono costretti a fare i lavori domestici o di agricoltura dei nuovi genitori e solo nel poco tempo residuo possono dedicarsi agli studi, restando indietro rispetto ai figli legittimi della famiglia. Salum la pensava come me, identificandoli come schiavi. In merito alla distinzione tra le due categorie l'ha attribuita a fattori culturali, contingenti e terminologici, mentre secondo la natura tutti condividono lo stesso sangue.

Conversando con Salum ho continuato con le domande dell'intervista semi-strutturata che avevo programmato chiedendo cosa significassero per i fula i termini di *hersa*, *hettaare*, *hettugol hoore mum*, i termini fula che fanno riferimento alla nozione di libertà. Secondo la sua testimonianza *hersa* è strettamente legata alla vergogna in particolare delle donne quando rimangono incinte con qualcuno prima di essere sposate. Il filo conduttore dei suoi discorsi era una marcata misoginia, centrata sulla perdita di valore delle donne, con l'avvento dell'indipendenza. Per il termine *hettaare* mi ha offerto come traduzione lo stare bene in termini di *welfare*. Invece *hettugol hoore mum*, ha assunto quella valenza processuale del recuperare qualcosa di perduto, come indicato dalla traduzione nel vocabolario²⁰⁷: “è quando ti liberi dopo essere stato catturato”²⁰⁸. Personalmente mi ha detto di sentire di avere *hettaare* ma non nel suo senso completo perché “ha la salute ma non ha soldi”²⁰⁹.

Un aspetto che ho trovato curioso, rispetto al mio ruolo di antropologa bianca in un ambiente a me straniero è di quando ho chiesto a Salum delle proibizioni di matrimonio, facendogli l'esempio che

²⁰⁶ Intervista a Salum Embalo 11 febbraio 2016 a Gabú.

²⁰⁷ Dal dizionario pulaar-francese: *hettugol* /heβ-t-u-gol/v; récupérer esempio: *Leydi men ndin hettii hoore mun*. Notre pays a recouvré son indépendance; hetta ko jeynoo. Récupérer son bien. Voir: *hebugol. hettagol* vise libérer; avoir du temps libre *hettugol hoore mun*: *recouvrer* son indépendance, sa liberté.

²⁰⁸ Intervista a Salum Embalo del 11 marzo 2016 a Gabú.

²⁰⁹ *Ibidem*.

mi aveva riportato Dauda sul matrimonio tra una fula libera e un artigiano (*labbo* in pular, il pl. *lawbe*). Mi ha risposto stizzito come se avessi voluto immischiarmi in faccende che non mi riguardavano.

SE: Come fai a sapere di queste cose tu che sei una bianca, questo non è nella tua terra. Questo era così ma è male. Chi ti ha detto queste cose? Dauda? Beh, non dice la verità: il padre di Dauda era fula-*forro* ma sua madre no, perché è venuto a dirti queste cose? Era *jiyaabe*. Lui ha detto male, il padre di Dauda non era pazzo²¹⁰.

Da parte di Salum c'è stata un'evidente negazione riguardo alle proibizioni matrimoniali attuali dei fula, come se si trattasse di una vergogna comportarsi in modo razzista e a difesa della propria cultura in qualche modo ha preferito attaccare me e Dauda. Allo stesso tempo, non ha negato che queste differenze ci siano state in passato, accusando Dauda di essere un figlio misto. È stato come se non andasse fiero, con gli ospiti, delle categorie sociali del suo gruppo e che le rinnegasse ma per farlo non ha potuto fare a meno di ricorrere alle stesse, specificando le origini *jiyaabe* di Dauda. Gli ideali ugualitari emersi dopo l'indipendenza, non solo provenienti dal partito ma dalle informazioni di tutto il mondo, come la presidenza di Barack Hussein Obama, sono entrati a far parte di un nuovo modo di interpretare la libertà, che è solo parzialmente integrato con la tradizione fula.

Mussa Cande si è dichiarato un fula *dimo*, che ha combattuto volontariamente nelle file del PAIGC. Mussa è già stato menzionato nella narrazione rispetto alla mobilità tipica della strategia del partito di liberazione, perché per motivi di guerra ha dovuto viaggiare molto. Nel contesto dei cambiamenti della struttura sociale fula dopo l'indipendenza Mussa, non ha notato grossi cambiamenti, “è cambiato poco”²¹¹, però alcune usanze si sono trasformate:

MC: Ho sentito alla radio per esempio che il *fanado* (iniziazione) delle donne è male²¹²; che sotterrare qualcuno in cortile è male. Tutto questo noi lo facevamo prima, adesso non esiste più.²¹³

V: e questa distinzione tra fula *dimo* e *jiyaado* esiste ancora?

Mi ha risposto con una risata e poi ha argomentato:

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Intervista a Mussa Cande del 14 gennaio 2017 a Gabú.

²¹² Il *fanado* (termine creolo per indicare il rituale di iniziazione sia maschile sia femminile) delle donne fula consisteva nella mutilazione dell'organo genitale femminile: poteva avvenire in diverse misure: da un piccolo taglietto (una goccia di sangue, permesso da Maometto nel Corano) alla mutilazione totale. Nelle culture fula provenienti dal Futa Jallon le pratiche erano considerate più estreme, mentre i fula della Guinea-Bissau hanno dichiarato per la gran parte di essere più moderati. Dal 2011 è stata promulgata una legge contro il *fanado* femminile, ancora praticato in forma segreta, molto rigorosa che ha previsto un periodo di reclusione tra l'anno e i cinque anni, per coloro che l'hanno praticata nei confronti dei propri figli e anche per coloro che in un modo o nell'altro ne sono stati testimoni come amici o parenti.

²¹³ *Ibidem.*

MC: Sì è cambiato. Prima un fula *dimo* se io fossi stato *jiyaado* poteva dire “*jiyaado*” e io avrei dovuto accettarlo, lo accettavo. Adesso non c’è più. Adesso tutti siamo uguali. *Dopo l’indipendenza questa distinzione è sparita*, adesso il *jiyaado* “*i ka ta seita*” (non lo accetta, in creolo). Noi però siamo fula *dimo*.

La differenza rispetto all’epoca coloniale, secondo Mussa non risiedeva nel fatto di appartenere a queste categorie, ma nel fatto che i discendenti di schiavi si fossero emancipati e non accettassero più di essere chiamati così, mentre una volta erano rassegnati. Però la distinzione c’è ancora, è un fatto che non dovrebbe essere detto, ed è emersa nel momento in cui ha sentito di dover affermare la propria appartenenza alla nobiltà. La risata, che ha condiviso con il fratello, è stato un ulteriore segnale del fatto che si trattasse di un argomento di cui erano soliti parlarne in privato. In seguito, mi ha spiegato invece le differenze avvenute nel corso della storia nell’approccio a queste categorie.

V: ma prima esisteva questa distinzione, come era strutturata la relazione tra *rimbe* e *jiyaabe*?

MC: ho sentito nella storia che, per esempio, se noi due ci facciamo la guerra, tu vinci, mi prendi e mi porti via, io sono tuo *jiyaado*, un prigioniero di guerra. Facevano qualunque lavoro: tagliare l’erba, tagliare la canna, qualsiasi lavoro. I lavori che pretendevano più sforzo li facevano i *maccube*, ma è la stessa cosa. *Maccudo* è il modo peggiorativo di dirlo, è più pesante. In portoghese è *cattivo* (trad: persona in cattività o meglio schiavo) ma *jiyaado* è più educato, più leggero. La lotta la facevano i *jiyaabe*, noi non lottavamo. Oggi siamo tutti fula.²¹⁴

Secondo Mussa, *hettaare* significava sviluppo e *hettugol hoore mum* voleva dire indipendenza “io sono andato in battaglia con il PAIGC per questo, per l’indipendenza”²¹⁵. Quando gli ho chiesto se si sentisse libero ha riso e mi ha risposto “più o meno, perché adesso c’è libera volontà, non senti la presenza dello stato a meno che non fai qualcosa di male. Altrimenti non senti lo stato, non ci sono più i lavori forzati, non ci sono abusi”²¹⁶. Quindi gli ho domandato cosa gli mancasse per sentirsi pienamente libero. Mi ha risposto: “quello che manca? Sono stato a lottare con il PAIGC, ho ricevuto soldi solo quattro volte perché i miei documenti si sono bruciati in un incendio in casa. Dopo non ho più ricevuto nulla.”²¹⁷

In molte testimonianze è comparsa la dimensione materiale ed economica della libertà per i fula, non molto distante dai nostri significati occidentali legati principalmente all’economia. L’essere liberi per Mussa era una condizione legata al fatto di avere un’autonomia finanziaria e di ricevere i soldi per il contributo donato alla patria. Le lamentele per le mancate pensioni degli ex-combattenti sono arrivate

²¹⁴ Intervista con Mussa Cande, il 14 gennaio, 2017 a Gabú.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibid*.

²¹⁷ *Ibid*.

da entrambe le parti. Il PAIGC ha istituito fin da subito un piano pensionistico, ma secondo gli interlocutori le buste erano irrisorie e spesso non arrivavano per mesi. Per chi ha combattuto con i portoghesi l'iter necessario per ricevere la pensione consisteva nel recarsi in Portogallo con i documenti che attestassero la partecipazione alla guerra. Un viaggio impossibile da intraprendere da un punto di vista economico per la maggior parte degli ex-combattenti. Secondo quanto mi ha detto Braima Sori Camara²¹⁸, ex-combattente dei portoghesi, che ha perso un piede in battaglia: “non abbiamo avuto nessuna sovvenzione da parte dei portoghesi. I portoghesi mi hanno seguito in ospedale prima di partire, mi hanno assistito, ma poi non ho ricevuto niente da loro, niente!”²¹⁹.

Nell'intervista fatta a Issa Balde, entrato in battaglia come volontario per il PAIGC è stato evidente quanto, nel 1972, anno della sua entrata in guerra, la propaganda politica del partito si era diffusa anche a Gabú, fino ad allora come già menzionato una roccaforte dei portoghesi.

IB: volevo combattere per la liberazione, per togliere la colonia e portare la libertà in Guinea facendo in modo che la colonia uscisse dalla patria. Sono entrato volontariamente [...] Dal '71, '72, '73, tutti sapevano cos'era la guerra, allora molti fula sono entrati: hanno capito che questa guerra era per liberare il paese e come me molti fula sono entrati [...] Già dal 1969 la gente ha cominciato a capire che questa guerra aveva un obiettivo ben definito: l'obiettivo era la libertà, la liberazione, per liberare il popolo perché avesse la sua testa, come gli altri paesi.²²⁰

In quegli ultimi anni di guerra il PAIGC ha guadagnato terreno, nel 1971 i due terzi del territorio guineense faceva parte delle cosiddette “zone liberate” e la propaganda si era diffusa anche a Gabú, che fino ad allora era stata una fortezza coloniale, grazie al sostegno seppure molte volte ambiguo delle élite fula. L'uso politico del termine libertà, come in molte altre rivoluzioni, anche in questo caso è stato cruciale per ottenere il favore della gente. Il termine era astratto ma rigonfio di speranze per un futuro migliore. L'intervista con Issa si è svolta in creolo. Quando ha parlato di libertà ha inserito il concetto fula di avere la propria testa *hettugol hoore mum*, come sinonimo di indipendenza. Conversazioni come questa mostrano le consonanze tra l'idea universalistica di libertà proposta dalla propaganda del PAIGC con le idee particolari di libertà presso i fula.

Anche con Issa, che si è dichiarato un *dimo*, ho voluto indagare più approfonditamente la distinzione tra *rimbe* e *jiyaabe* per capire se a suo parere questa distinzione avesse cambiato forma dopo l'indipendenza.

²¹⁸ Intervista a Braima Sori Camara del 20 gennaio 2017 a Gabú.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Intervista a Issa Balde 14 gennaio 2017 a Gabú.

IB: la divisione è nata per distinguere le *mouranças* (i luoghi di abitazione). Se non ci fossero state separazioni non avremmo potuto riconoscerci fra di noi. È stata una necessità di tipo classificatorio. Il *jiyaado* adesso è in fase di trasformazione, adesso nessuno può più chiamare nessuno *jiyaado* [...]. Nei tempi antichi, a causa delle condizioni di vita, esistevano questi preconcetti, adesso non più. Dall'indipendenza, essendo cambiato lo stato di colonia [in Stato nazione], sono cambiate le condizioni di vita e questo ha portato un cambiamento anche nelle persone, nelle razze, e nelle tribù. Fula, fularim, *jiyaado* sono tre cose diverse. Il nome di *jiyaado* e *pullo* erano meccanismi per facilitare la nomenclatura, era per distinguere le persone. Il *jiyaado* era colui che stava ai tuoi ordini e lavorava per te; il *pullo* è fula cioè colui che *halpular* (parla la lingua pular), il fularim è colui che ama la vita nomade, dell'allevamento, della cultura. E queste distinzioni sono cambiate dopo l'indipendenza.²²¹

L'analisi di Issa è stata interessante perché ha mostrato una certa neutralità storica e anche un acuto senso critico, direi da antropologo: insieme agli eventi storici vissuti dal Paese, sono cambiate le condizioni di vita delle persone e sono questi cambiamenti che hanno portato a una diversa classificazione delle persone. Issa ha messo in luce come non si sia trattato di un processo ideologico imposto dall'alto da parte del nuovo partito venuto a prendere il potere dopo l'indipendenza, ma di un cambiamento naturale, o meglio culturale, avvenuto a causa di un evento storico e delle sue molteplici implicazioni. Per Issa non è stata l'indipendenza di per sé a cambiare i valori delle diverse culture ma l'entrata nella storia mondiale e i processi derivanti da questo. Le sue parole ci restituiscono la dimensione storica della nozione di libertà, oltre che un suggestivo approccio ad essa come una semplice modalità classificatoria per aiutare le persone, le razze e le culture a riconoscersi, pure nella diversità, le une con le altre.

Estafa Djau, anche lui combattente volontario per il PAIGC, entrò in guerra nel 1969 per sua decisione personale. A parte il caso di Issa, appena accennato, sono perlopiù i *jiyaabe*, secondo i risultati complessivi delle interviste ad essersi offerti come volontari, coloro per i quali lo stravolgimento dello *status quo* avrebbe in ogni caso potuto portare un cambiamento, una possibilità di mobilità sociale, come di fatto è avvenuto. Nei discorsi di Estafa è emersa una certa omogeneità nelle tematiche che lo hanno portato alla scelta. Essa sembrerebbe stata fortemente influenzata dai discorsi politico-propagandistici del PAIGC, che come altri movimenti proto-nazionalistici è stato caratterizzato dal principio utopico per il quale la totale illibertà vissuta a causa del colonialismo sarebbe stata sostituita da una totale libertà futura, ma questo passaggio avrebbe richiesto un cambiamento catastrofico (Hodgkin 1963: 216), come una guerra rivoluzionaria.

²²¹ *Ibidem.*

ED: ho deciso di andare perché i miei fratelli hanno deciso di andare perché i nostri nonni, i nostri genitori erano costretti ai lavori forzati. Qui arrivavano in un villaggio, prendevano i vecchi e i giovani e li portavano a lavorare per fare le strade [...] Volevo liberare il paese da questi abusi e sono entrato volontariamente.²²²

La sua traiettoria di vita militare lo ha portato a viaggiare in Unione sovietica e a Cuba per fare l'istruzione militare come infermiere, facendolo conquistare uno status di cosmopolita a cui i *jiyaabe* non hanno mai avuto accesso prima della guerra. La disposizione al dialogo di Estafa, e l'apertura mentale che mi è sembrato avesse dimostrato nel corso della conversazione, mi ha concesso di parlare delle conseguenze e dei cambiamenti dopo l'indipendenza nella distinzione tra *rimbe* e *jiyaabe*, senza imbarazzo e senza avere l'impressione di turbarlo e in effetti la sua risposta è stata franca e senza risentimento.

ED: io sono *jiyaado*. Però adesso ognuno apre gli occhi e ha coscienza nella 'testa', c'è libertà. Adesso anche le donne hanno libertà, prima erano come i *jiyaabe*. Adesso c'è uguaglianza. Le donne lavorano e gli uomini lavorano. Prima ci trattavano male: se un fula dei *rimbe* voleva una gallina se la prendeva o noi gliela dovevamo dare, i miei avi, perché io non avevo nulla, ma sentivo, lo sentivo nel mio cuore perché quella gallina o vacca o capra avremmo potuto mangiarla a casa. Inoltre, solo i *régulos* portavano i propri figli a scuola noi no.

V: ma la distinzione tra *rimbe* e *jiyaabe* è finita dopo l'indipendenza?

ED: è finita sì, ci sono voluti due o tre anni dopo l'indipendenza perché finisse. L'indipendenza ha portato l'uguaglianza. Adesso sono felice. Nessuno mi chiama *jiyaado* o meglio possono chiamarmi così ma solo dietro le spalle, nessuno me lo dice in faccia. Ancora ne parlano ma non apertamente, perché adesso non c'è differenza.²²³

È parso evidente che la differenza è rimasta, sebbene silenziosa, sia nei *rimbe*, che ne parlano dietro alle spalle, sia nei *jiyaado* nella consapevolezza di questo, ma qualcosa è cambiato. Il fatto importante è che nessuno te lo dice più in faccia. I *rimbe* devono limitarsi e non possono chiamare qualcuno *jiyaado* perché comporterebbe una grave offesa. Lo stigma è ancora evidente anche se l'indipendenza ha funzionato come un silenziatore: di alcune cose non si parla perché costituiscono un nuovo tabù culturale, con le parole di Issa Balde, la storia ha cambiato le razze e le distinzioni, senza però eliminarle.

²²² Intervista a Estafa Djau del 20 gennaio 2017 a Gabú.

²²³ *Ibidem*.

L'uguaglianza è un tema emerso in modo trasversale nelle interviste come associato alla libertà. Quando ho domandato al già citato Braima Sori Camara²²⁴, *jiyaado* e combattente per i portoghesi, delle conseguenze dell'indipendenza mi ha risposto che qualcosa è cambiato, che adesso “abbiamo *hettaare*, libertà. *Hettugol hoore mum*, siamo indipendenti e autonomi”²²⁵. Riguardo ai rapporti tra *rimbe* e *jiyaabe* mi ha risposto in termini di uguaglianza e di unità.

BSC: Adesso le due cose sono la stessa cosa: *Anòs tudo fula* (noi siamo tutti fula, in creolo). Adesso siamo uniti, non c'è più distinzione delle persone, c'è unione. Tutti i fula *preto*, fula *jiyaabe*, siamo tutti fula. Adesso c'è una mescolanza totale. Non ci sono problemi.²²⁶

Con queste parole, Braima ha messo in luce la distinzione che c'era prima dell'indipendenza, facendo intendere che se prima c'erano i fula, composti solo dai nobili, e gli schiavi che lavorano per i primi e non erano considerati membri del gruppo a pieno titolo ma come stranieri, adesso sono tutti fula. Gli ho domandato se adesso lui si sentisse libero e anche lui, come molti altri, mi ha risposto di avere una mezza libertà: “sì sono libero ma non del tutto, non ho molto da mangiare se non lavoro o non mi viene offerto, visto che sono ferito. Questo non è naturale: avevo due piedi [ora ne ho uno], questo per me è un peso.”²²⁷. La libertà non è completa se mancano il benessere materiale e la salute, le due componenti che trasversalmente i fula hanno attribuito al termine *hettaare* come traduzione diretta di *liberdade*.

Demba Buaru, invece ha dichiarato di essere un fula *dimo*, entrato in guerra volontariamente a quindici anni con il PAIGC, sotto consiglio e comando di Paulo Correia, uno dei leader del partito più conosciuti. Mi ha detto che entrando in guerra ha giurato di difendere, la propria patria, la propria terra e il proprio popolo. Nella visione del nazionalismo anticipatorio, questi non erano che discorsi in un luogo che non era ancora una patria e che non aveva ancora un popolo inteso come una comunità immaginata con la stessa lingua, credenze e sistemi di pensiero. Le sue ragioni, tuttavia, risiedevano nei discorsi ideologici del partito indipendentista a cui aveva aderito. Anche con lui ho seguito la procedura di esaminare i termini emici per indicare ciò che è stato tradotto in lingua coloniale come libertà, partendo dal concetto di *hettaare*.

DB: *Hettaare* è quando tu fai ciò che vuoi, stai con la tua famiglia e nella società a tuo agio. Io mi sento libero, certo per alcune cose, le condizioni di vita. Qualcuno che è libero può andare a prendere

²²⁴ Intervista a Braima Sori Camara del 20 gennaio 2017 a Gabú.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

cose da mangiare. Quello che manca è lo sviluppo. Ogni persona ha bisogno dello sviluppo, di migliori condizioni di vita, ciò che manca qui.²²⁸

...

DB: Prima il matrimonio era privato, ma adesso il matrimonio è libero. La differenza è che oggi tu sposi una donna e avete gli stessi diritti in casa. Le donne hanno più diritti rispetto a prima. E per quanto riguarda la distinzione tra *rimbe* e *jiyaabe* (mi ha parlato esitando molto e facendo attenzione all'uso delle parole), è cambiato qualcosa [...] c'è libero diritto. Non so. Adesso in questo non c'è distinzione, tutte le persone hanno libertà, è stata l'indipendenza che ha fatto 'sì che tutti siamo uguali adesso. Io sono *pullo dimo*: noi siamo quei fula che hanno le vacche, i miei nonni avevano le vacche. Io sono *dimo* ma non c'è differenza oggi con i *jiyaabe*. Prima c'era ma a quel tempo io non lo sapevo.²²⁹

A livello dell'implicito, come è affiorato da questi stralci d'intervista, la differenza tra le categorie è stata molto chiara per tutti, almeno nell'ambito della teoria nulla è cambiato: i *rimbe* si sono sentiti orgogliosi di definirsi tali, pur negando l'esistenza della differenza e affermando l'attuale uguaglianza. Dall'altra parte, nelle pratiche c'è stato uno stravolgimento. Il ruolo del *jiyaado* non è più quello dello schiavo e non può nemmeno essere definito tale apertamente, almeno a livello ufficiale e parlandone con me davanti a un registratore. Di fatto, nell'osservazione del quotidiano non mi sono sfuggiti scambi di battute tra amici in cui uno dava del *maccudo*²³⁰ all'altro e l'altro rispondeva parimenti, ma il tutto si concludeva con una risata.

Per quanto riguarda la similitudine fra donne e *jiyaabe* prima dell'indipendenza anche il mio informatore Adulai, in una conversazione informale²³¹, in cui abbiamo discusso insieme di ciò che era emerso dalle interviste, mi ha spiegato che le donne prima erano considerate una cosa, un bene, un oggetto e che adesso invece non è più così ma prima le donne erano per gli uomini considerate come i *jiyaabe*. Nelle molteplici conversazioni private che ho intrattenuto con i miei conoscenti fula *rimbe* ho notato che, nonostante il cambiamento delle pratiche, essi provassero ancora un senso di superiorità innato di cui non sono riusciti a fare a meno e spesso hanno commentato con me, “vedi quella o quello sono *jiyaado*”²³². Per i miei interlocutori discendenti di nobili, le persone di origini servili avevano l'abitudine di comportarsi male, mancavano quindi di *pulagu*, intesa come serie di virtù guadagnate genealogicamente per via ereditaria da individui nobili.

²²⁸ Intervista a Demba Buaru del 21 gennaio 2017.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Schiavo in pular, considerato sinonimo peggiorativo di *jiyaado*

²³¹ Conversazione informale con Adulai Jau del 21 gennaio 2017 a Gabú.

²³² Da molte conversazioni private, specialmente con Adama Baldè nel corso della ricerca, quando spendevamo il tempo a chiacchierare sulla veranda: al passaggio di un discendente di schiavo me lo mostrava, abbassava la voce e mi spiegava come avrei potuto riconoscerli.

Nell'intervista con Adjabar, già menzionata nel capitolo sulla partecipazione femminile in guerra, questo elemento è uscito proprio fuori dai denti. Una fula *dimo*, Adjabar Embalo, che è stata al fianco dei combattenti del PAIGC durante tutta la guerra perché l'avevano obbligata a seguirli, mi ha raccontato di aver viaggiato per tutta la Guinea e che il ruolo delle donne era stato principalmente di cucinare e dare sostegno agli uomini. Era una donna sincera e si è fatta tutta la guerra per undici anni, fino all'ultimo colpo.

La sua testimonianza, se non fosse perché è stata l'unica ad avere una posizione così netta, metterebbe in scacco tutta la teoria dell'uguaglianza post-indipendenza, a causa della sua rivendicazione di un'identità culturale forte. Quando le ho fatto la fatidica domanda sulle distinzioni fra i fula *rimbe* e *jiyaabe* e se ci fossero state trasformazioni in merito dopo l'indipendenza mi ha risposto sicura che "nulla è cambiato e come avrebbe potuto?"²³³

AE: niente è cambiato *jiyaado* con *jiyaado*, *pullo* con *pullo*. Sempre, ancora oggi. Io sono *pullo dimo* e tu sei italiana, nessuno ti dirà che sei fula, tu non lo accetteresti. Allora i *jiyaabe* sono *jiyaabe* e i fula sono fula.

V: ma le relazioni sono cambiate, prima erano considerati schiavi o no?

AE: oggi non puoi dare a nessuno del *maccudo*, né del *jiyaado*, perché non dai a nessuno da mangiare, non hai nessuno a casa per dargli da mangiare. È colui a cui dai da mangiare e lavora per te, quello è ciò che consideri un *jiyaado*.

V: allora che differenza c'è tra *jiyaado* e *pullo*?

AE: non ci sono differenze questa è una cosa che proviene dalla nomenclatura e dalla razza. Non c'è nessuna differenza.²³⁴

Secondo Adjabar, è rimasta quindi un'inevitabile differenza di origine e di condizione, operativa sul piano pragmatico. Dal momento che sono cambiate le condizioni di vita, nessuno dà più da mangiare a qualcuno in cambio di lavoro, quindi non puoi chiamare nessuno col termine di schiavo, anche se è risultato evidente che per lei le differenze di origine, ciò che ha chiamato razza, sono imprescindibili. Si potrebbe concludere che dopo l'indipendenza non ci sono stati più *jiyaabe* ma sono rimasti *ex-jiyaabe*, con un marchio indelebile del loro passato che gli impedirebbe di essere definiti fula a pieno titolo, ancora oggi. Ciononostante, anche Adjabar ha affermato che si trattava di una situazione delicata e silenziosa: come è emerso dalla maggior parte delle testimonianze non si poteva più dire in

²³³ Intervista ad Adjabar Embalo del 25 gennaio 2017 a Gabú.

²³⁴ *Ibidem*.

faccia a uno schiavo la sua appartenenza, non lo si poteva più chiamare così, anche se il nobile non poteva fare a meno di pensarlo così.

Adjabar non ha avuto dubbi sulla traduzione di *hettaare* che ha definito libertà, “quando lavori con dignità, sei libero di scegliere, non hai paura di danni morali che ti possono succedere domani, puoi muoverti dove vuoi, hai libertà di espressione”²³⁵, e lei stessa ha affermato di sentirsi libera perché lavora per sua volontà senza essere obbligata da nessuno, visto che non aveva marito né figli da mantenere. In questo caso, la condizione di essere priva di responsabilità morali nei confronti di terzi membri della società, l’ha resa libera, ampliando il suo spazio di azione anche all’interno dei codici sociali della *dimagu* e, nel suo caso della *pulagu*.

5.6 Le libertà come campo di studio

La nozione di libertà fu ampiamente dibattuta, a partire dagli Ottanta del Novecento. Cercarne una definizione anche all’interno del mondo occidentale comporterebbe entrare in una molteplicità di definizioni diverse. Nell’ambito delle scienze politiche e della filosofia la tendenza fu quella di astrarre sempre di più il concetto slegandolo dalla realtà vissuta dagli individui e dai gruppi umani, oltre che dalla sua storicità, ovvero dai particolari significati che avrebbe potuto contenere, nei diversi periodi. Data l’astrattezza della categoria di libertà, l’antropologia non ha raggiunto una massa critica di etnografie riguardanti questo tema a livello locale, preferendo utilizzare termini come *agency* per riferirsi ad alcuni aspetti di tale concetto complesso. Questo ha fatto in modo che gli strumenti che l’antropologo avesse a disposizione per indagare questo tema fossero pochi da un punto di vista etnografico e conseguentemente teorico.

David Bidney, che ha curato una raccolta sul tema della libertà in antropologia, sostenne che “prendere seriamente il concetto di libertà significa dare alle decisioni umane il valore effettivo di funzionare come una causa storica e di considerare che il futuro dell’umanità non sia inevitabile” (Bidney 1963: 34). In questo caso, prendendo atto della difficoltà metodologica a indagare tale concetto, ritengo che il suggerimento di Bidney valga la pena di essere seguito, se non altro per il suo ottimismo. Per questo ho scelto di indagare le trasformazioni locali del concetto di libertà all’interno di un più vasto processo storico.

In una società sempre più eterogenea, risulta difficile riconciliare i significati a cui rimanda semanticamente la nozione di libertà, come libertà di scelta, libertà individuale autonomia, norme sociali, indipendenza, benessere. Per questa ragione è importante indagare questo vasto e fluttuante

²³⁵ *Ibid.*

campo semantico attraverso lo studio di altre società, così da ascoltare suggerimenti per comprendere meglio la nostra concezione di libertà. Il filosofo Michael Neocosmos ha studiato le politiche dell'emancipazione attraverso la storia globale delle guerre di liberazione nazionali africane, considerandole come un contributo storico alle politiche emancipatorie universali (Neocosmos 2016: IX). L'etnografia riguardante la memoria di tali conflitti può risultare utile per mostrare come i principi di libertà, autonomia e indipendenza siano stati supportati da specifiche cornici culturali. La guerra di liberazione nazionale guineense è stato un laboratorio in cui questo termine è stato utilizzato nelle sue molteplici declinazioni, da parte dei differenti gruppi etnici della Guinea-Bissau. Per i fula è stato un momento liminare in cui, secondo quanto emerso da questa ricerca, si è creato uno spazio di grande mobilità sociale. La libertà è stata da più autori connessa alla nozione di mobilità tanto che "la maggior parte di ciò che è vissuto come libertà giace nella mobilità", ha affermato Noel B. Salazar (2011) o "la libertà richiede mobilità" (Sager 2006).

Alcuni cambiamenti sono evidenti dalle percezioni degli interlocutori in merito alle categorie sociali dove l'indipendenza nazionale ha significato per molti una maggiore mobilità. La mobilità geografica a cui fanno riferimento Salazar e Sager, si modifica anche in relazione alla mobilità sociale che si situa all'interno di processi storici particolari. Certamente queste deduzioni non sono scevre dal limite imposto dal tentativo di fare una semplificazione a fini esplicativi. Infatti, presso i fula come è emerso dalla maggior parte delle interviste ancora oggi la distinzione vige ancora solo in forma silenziosa e il vero cambiamento è che non si può dare del *jyaado* a un ex-schiavo in faccia, nonostante le differenze siano sentite e così anche un certo grado di stigmatizzazione e di razzismo da parte dei *rimbe*, ancora certi della propria superiorità. Il prossimo capitolo mostrerà quanto lo stigma silenzioso relativo ai discendenti di schiavi sia rimasto più a livello teorico che pratico, dal momento che dopo l'indipendenza da un punto di vista sociale, all'interno della nuova nazione molti *jiyaabe* hanno iniziato a occupare posizioni politiche spesso più prestigiose di quelle dei *rimbe*, e abbiano avuto più occasione di emanciparsi nel mondo del lavoro, diventando anche economicamente più forti. Questo ha provocato in alcuni un senso di disordine, di stravolgimento classificatorio, che a mio avviso ha inasprito i risentimenti intra-etnici indebolendo il gruppo fula fra gli altri, a livello inter-etnico. Resta da analizzare quindi come queste nuove nozioni di libertà nelle pratiche, come autosufficienza economica, si siano integrate con gli stilemi di una tradizione segnata dalla gerarchia su base genealogica e come il ribaltamento dei ruoli post-indipendenza abbia avuto impatto su un gruppo sociale che, nonostante i profondi cambiamenti politici e strutturali, si definisce oggi come ieri fula.

Capitolo 6

I fula e la formazione della nazione guineense

6.1 L'etnicità. Una minaccia per la nascita della nazione.

La costruzione della nazione in Guinea ebbe inizio con lo scatenarsi della lotta di liberazione nazionale, in un terreno di forti divisioni e contraddizioni, derivanti anche dalla manipolazione delle differenze etniche generate dal colonialismo portoghese. Il processo non fu immediato né naturale. Fu piuttosto il frutto di successive negoziazioni, discorsi e pratiche sorte nella lotta e messe in atto, a mano a mano, dagli attori politici detentori del potere a guerra finita, ottenuta l'indipendenza. Come ha sostenuto la storica Diana Handem, all'inizio questa idea si configurò come un paradosso: “come si poteva scatenare una lotta nazionalista senza l'esistenza di una nazione?” (Handem 1989: 269). Si trattava di una nazione inesistente sia in fatto di identità nazionale sia in termini di legittimità storica e territoriale. La sua costruzione coinvolse più livelli di scala, che sono entrati in relazione tra loro: a livello internazionale i rapporti dello stato nascente con gli altri stati africani e con gli stati fuori dal continente; all'interno dei confini territoriali, le relazioni fra le molteplici etnie e la nuova idea di unità nazionale. In questo processo multiscalare, discorsi, ideologie e pratiche hanno trovato forme di realizzazione e interpretazioni locali sorte dalle specifiche modalità attraverso le quali i soggetti, immersi nel proprio mondo e nella propria storia, le hanno sperimentate.

Secondo Marguerite Dupire, che si è occupata ampiamente dei Peul in Africa Occidentale, “la creazione e il mantenimento di tribù o stati su base etnica implicano processi di integrazione e di esclusione” (Dupire 1994: 265) e il modo in cui i Peul si sono integrati nelle nascenti nazioni africane sarebbe da studiare in modo comparativo considerato che le loro sorti sono state diverse in ogni nazione. Per comprendere l'impatto della guerra di liberazione sui fula di Gabù oggi è necessario comprendere come si siano inseriti come gruppo nel processo di creazione nazionale.

Molti studiosi hanno affermato che la formazione dello Stato in Guinea-Bissau fu minacciata dalle differenze interne per quanto riguardava etnie e status (Cabral 1979; Chabal 1983; Forrest 1993; Mendy 2010; Lopes 2010). Ammettendo che questo fenomeno, attribuito alle divergenze etniche, fosse stato anche frutto dell'incontro coloniale, è altrettanto vero che venne vissuto come una realtà dai soggetti che si sentivano membri di specifiche appartenenze.

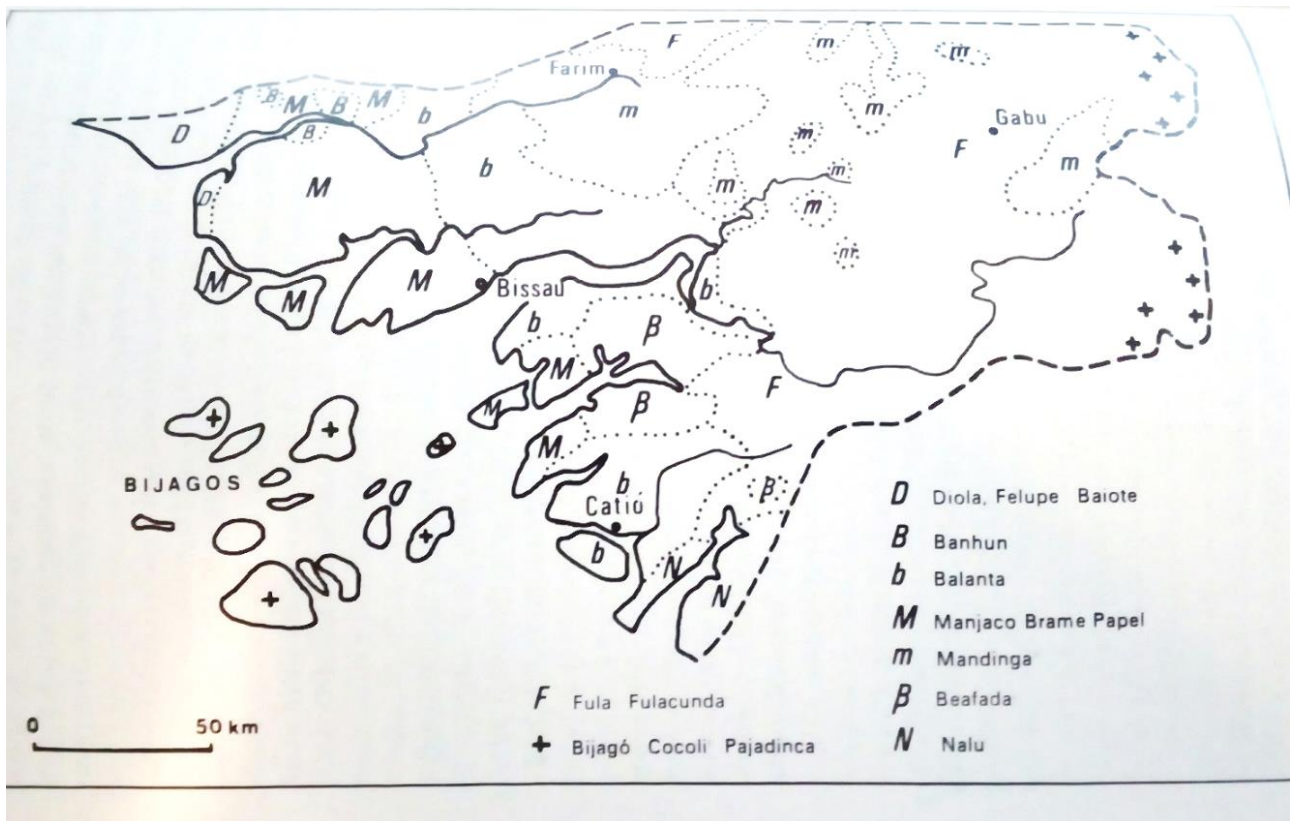


FIGURA 13 MAPPA DI ALCUNE DELLE OLTRE TRENTA ETNIE SUL TERRITORIO DELLA GUINEA-BISSAU. TRATTA DA CARLOS LOPES 1984.

Le ideologie unificanti e panafricaniste hanno influito sui personaggi principali delle indipendenze africane negli anni Sessanta come Kwame Nkrumah, primo presidente e primo ministro del Ghana post-indipendenza, avvenuta nel 1963, e Sékou Touré. Anche se Cabral non mirava a cancellare le identità etniche in favore della creazione di una nuova identità nazionale (Kohl 2010:90), anche lui era influenzato da questi concetti sovrapposti e, infatti, era apparentemente sicuro che i sentimenti etnici sarebbero scomparsi una volta che il nuovo Stato-nazione fosse stato stabilito.

La forma assunta dal colonialismo portoghese in Guinea fino agli anni Ottanta dell'Ottocento, non fu di occupazione, ma di semplice presenza amministrativa e militare i cui canali di dominazione economica furono principalmente le imposte e il commercio. Questo, come ha suggerito il sociologo guineano Carlos Lopes, fu il motivo per cui "le culture della Guinea-Bissau vennero scarsamente acculturate dall'occupazione coloniale" (Lopes 1984: 15) e per il quale mantennero quella che, fin dagli anni delle guerre di pacificazione, fu interpretata da molti studiosi come una forte resistenza etnica. Tale resistenza, a seconda del gruppo di appartenenza e del momento storico, si manifestò in forme più rigide. I fula l'hanno dimostrata dopo l'indipendenza.

Ai confini stabiliti dalla conferenza di Berlino (1885) e dai trattati franco-portoghesi²³⁶ dell'anno successivo, conseguì che molti gruppi e famiglie vennero separati dalle nuove frontiere artificiali prodotte dal colonialismo (Handem 1989: 279). Nonostante i portoghesi si fossero limitati a occupare le coste guineensi fino alla fine dell'Ottocento, cinquecento anni della loro presenza e cinquant'anni di effettiva occupazione generarono un desiderio comune da parte della popolazione, costretta all'interno di tali confini, di libertà e di amministrarsi in modo autonomo. Fu su queste basi che il PAIGC si sviluppò ideologicamente, insieme ad altri gruppi indipendentisti: questo denominatore comune avrebbe reso possibile l'aspirazione al cambiamento e alla realizzazione di un'unità interna. Si aggiunga che la Guinea portoghese fu la colonia più marginale dell'impero più marginale fra le potenze europee (Gable 2009: 166). Questa unità, fondata su una comune volontà di liberazione dal giogo coloniale e manifestata nella lotta, all'interno della quale emerse una coscienza nazionale – un sentimento di comunanza, “capace di superare le barriere etniche” (Handem 1989: 270) – che raggiunse il culmine della sua forza nel periodo della guerra (1963-1974). Secondo Kohl “la guerra servì come esempio positivo di unità nazionale” (Kohl 2010: 91), perché vinta. A mio avviso, la lotta ebbe anche un ruolo fondamentale nel forgiare questa coscienza nazionale, con le sue ideologie e le sue pratiche proprio mentre veniva pensata e combattuta. Fu la lotta a rendere possibile che le diverse etnie collaborassero a un fronte comune e costituissero un solo corpo militare, condividendo le stesse abitudini e lo stesso cibo²³⁷. Allo stesso modo, durante la lotta emersero le linee di inclusione ed esclusione etniche che sarebbero state marcate nella successiva formazione nazionale.

La costruzione di tale unità interna avrebbe avuto bisogno dell'eliminazione dei conflitti tribali ed etnici, due categorie tanto fondamentali quanto problematiche nella storia della disciplina antropologica, specialmente nel contesto degli studi africanisti. Carlos Lopes ha sottolineato che: “la comprensione di una formazione sociale africana passa attraverso lo studio dell'etnia, dello Stato e dei rapporti di potere” (Lopes 1984: 19). Nel caso della Guinea-Bissau, come in molti nuovi stati africani dopo la decolonizzazione, il discorso politico e accademico venne incentrato sulla categoria di etnicità.

6.2 Etnie e nazione. Costruzioni e realtà.

²³⁶ Nei trattati franco-portoghesi del 1886, avvenuti dopo la Conferenza di Berlino (1884-84), i francesi e i portoghesi hanno definito i confini della Guinea portoghese in relazione con i territori del Senegal e della Guinea sotto il dominio coloniale francese.

²³⁷ Un altro elemento unificante è rappresentato dalla collaborazione clandestina tra i membri degli eserciti opposti come è successo a Gabù fra i membri del PAIGC e dell'esercito coloniale. Fai attenzione, il carattere della nota è diverso.

In antropologia sociale e culturale il concetto di etnicità divenne importante, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, e da allora un punto centrale del dibattito disciplinare fu capire se fosse possibile o meno utilizzare categorie sorte in epoca coloniale per analizzare fenomeni contemporanei. Molti autori, fra cui l'antropologo francese Jean-Loup Amselle e lo storico congolese Elikia M'Bokolo, hanno suggerito di decostruire queste categorie nate con i primordi della disciplina viziata dal suo rapporto con le diverse manifestazioni di colonialismo. Per quanto ha riguardato la mia esperienza non usare il concetto di etnia avrebbe significato mettere a tacere un termine centrale per i soggetti con cui sono entrata in relazione nella propria identificazione. Tra il 1960 e il 1990 lo studio dell'etnicità e delle etnie si rafforzò ulteriormente, sia per i cambiamenti a livello globale sia per i cambiamenti di paradigma dell'antropologia. Le singole società tradizionali studiate da Malinowski, Radcliffe-Brown ed Evans-Pritchard, furono considerate esposte al contatto con altri gruppi o nazioni, sebbene anche prima non fossero affatto isolate. Inoltre, "molte furono coinvolte in movimenti di liberazione nazionale o in conflitti etnici post-coloniali" (Eriksen 2010:456) e quindi si venne a formare una contingenza storica particolare in cui la nascita di nuovi Stati-nazione si scontrò con le etnicità preesistenti e i loro equilibri inter e intraetnici.

Le prime difficoltà poste da queste categorie furono di natura definitoria: in molti cercarono di spiegare cosa fosse un'etnia, ma ne risultarono definizioni parziali, relative e in rapporto con il periodo storico e con le relazioni intrattenute con gli altri. L'aspetto relazionale accomuna le idee dell'antropologia attorno all'etnia. Le etnie dovrebbero essere studiate non singolarmente ma solo attraverso l'incontro con altri gruppi, altre etnie. Parlare di un gruppo etnico in totale isolamento sarebbe assurdo come sentire il suono di un applauso con una mano sola (Bateson 1984: 97). Le relazioni con gli altri cambiano con gli eventi della storia eppure i gruppi etnici continuano a perdurare, nonostante la colonizzazione e nonostante l'indipendenza. Secondo Eriksen lavorare sull'etnia presuppone alcune domande fondamentali fra le quali come i gruppi etnici rimangono distinti sotto diverse condizioni sociali e quali relazioni corrono fra l'etnicità e altre forme di identificazione come classe, religione e genere (Eriksen 2010: 3).

Nel caso guineense, la costruzione della nazione doveva avvenire secondo due movimenti principali già identificati da Cabral: l'uno verso l'esterno, contro il colonialismo portoghese, l'altro verso l'interno, contro le differenze e le idiosincrasie culturali esistenti nel territorio, in nome di un'unità, inizialmente solo pensata. Secondo l'ideologia del PAIGC bisognava impedire al nemico di approfittarsi delle contraddizioni che potevano esistere tra il popolo guineense, al suo interno, e con Capo Verde. Rappresentavano contraddizioni interne questi due aspetti: la diversità culturale e i conflitti interetnici che attraversavano il territorio guineense; il senso di inferiorità dei guineensi nei

confronti dei capoverdiani, i quali avevano costituito la maggior parte dei loro amministratori in epoca coloniale, che impediva loro di sentirsi un unico e solo popolo di Guinea e Capo Verde. Durante la guerra però non esisteva ancora una nazione. Come affermò Samir Amin “il movimento di liberazione nazionale è spesso un movimento nazionale senza nazione” (Amin 1979; Handem 1989: 271). Nella ex-Guinea Portoghese, la nascita del movimento di liberazione nazionale avvenne solo grazie a una fortunata coniugazione di elementi quali, l’unione dei diversi gruppi etnici, fra città e campagne e fra classi sociali, per lottare contro un nemico comune piuttosto che per un’unità ancora solo immaginata.

Per quanto riguardò la storia dei fula come gruppo sociale, questi a seconda delle contingenze storiche, si unirono fra schiavi e uomini liberi per poi ritornare ad avere conflitti interni, per poi stabilire un ordine gerarchico duraturo che sarebbe stato successivamente stravolto da nuovi eventi come la guerra rivoluzionaria, mettendo continuamente in discussione la propria identità. Alla nozione di etnia è stato frequentemente affiancato il termine di riappropriazione o del termine inglese tratto dalla cibernetica *feed-back*: da uno stimolo nasce una risposta e, letteralmente, si potrebbe tradurre come retro-alimentare, ovvero costruirsi reciprocamente attraverso il reciproco nutrimento culturale. Questa forma di pensare l’etnia permette di vederla, al pari dell’identità, come un percorso piuttosto che come una condizione statica, e allo stesso tempo di prendere sul serio i gruppi etnici come soggetti politici con una forte agentività.

In una prospettiva storica, il modo in cui i soggetti si percepiscono è frutto dell’incontro fra un modo locale di pensarsi con il modo in cui essi vengono rappresentati dall’esterno, in una costante rinegoziazione di valori e rappresentazioni, costruite nello spazio prodotto tra colonizzatori e colonizzati, che vengono prodotte insieme e riappropriate in modo nuovo dai soggetti. Amselle postulò la “creolità” o le “logiche meticce” alla base di ogni gruppo etnico, ossia come di fatto “l’identità sociale e individuale è definita tanto per ripiegamento su di sé quanto attraverso l’apertura all’altro [...] che l’identità è insieme singolare e plurale” (Amselle, M’Bokolo 2009: 32). Così accadde in Guinea-Bissau secondo Carlos Cardoso secondo il quale “la società guineense costituisce il risultato di un lungo processo di *miscegenação* etnico-culturale e di civilizzazione, a tal punto di non permettere ad alcuna etnia o identità etnica di potersi definire pura” (Cardoso 1995: 169).

Così come questi antropologi hanno dimostrato che le identità etniche sono entità flessibili, essi hanno sostenuto anche che senza l’incontro coloniale le strutture sociali interne alle etnie non esisterebbero: la tripartizione tra liberi, schiavi, e genti di casta sarebbe frutto di una costruzione coloniale (Amselle, M’Bokolo 2009: 49). A questa conclusione costruttivista ha risposto l’antropologa Kristin Loftsdottir, limitandone la portata. Nel suo studio sui confini etnici tra wodaabe e fulbe in Niger, ella ha dimostrato che i confini identitari non potevano essere ridotti a semplici costruzioni coloniali, infatti

“l’identità etnica e i processi d’identificazione sono molto più complessi” (Loftsdottir 2007: 65: 92). Loftsdottir ha rimarcato che l’etnicità sarebbe connessa con altre dimensioni dell’identità come le categorie fluide di medesimezza e alterità. Le classificazioni coloniali e post-coloniali degli Altri non sarebbero, a suo parere, necessariamente coerenti e potrebbero risultare in modi confusi e contraddittori da classificare. Le classificazioni non sono del tutto autoctone né del tutto provenienti dall’esterno, derivano dall’incontro di una molteplicità di attori, ad esempio gli informatori, i quali restituiscono uno scenario di una complessità più alta, fatto che renderebbe semplicistico affermare che le identità e le classificazioni siano semplici imposizioni dall’alto. Sarebbe impossibile ridurre le specificità locali dei gruppi etnici a invenzioni esterne. Della stessa opinione sono Breedveld e De Bruijn, secondo le quali infatti, Amselle, con la sua critica costruttivista, non volle dire che i *fulbe* non esistessero come gruppo etnico prima dell’arrivo degli europei, quanto che la loro identità etnica si fosse modificata, rinforzandosi, sotto l’influenza della politica coloniale (Breedveld e De Bruijn 1996: 794).

Fredrik Barth, nello studio dei gruppi etnici, ha evidenziato l’aspetto dell’attribuzione come fondamentale, ovvero le modalità attraverso le quali i soggetti usano le identità etniche, dal basso, per categorizzare se stessi e gli altri, “per interagire, essi formano dei gruppi etnici nel senso organizzazionale del termine” (Barth 1969: 14). In questo modo l’appartenenza a un’etnia deriverebbe da scelte soggettive e dal basso piuttosto che da una mera imposizione dall’alto e risponderebbe a logiche concrete piuttosto che a semplici invenzioni. Per Barth, i gruppi etnici sono categorie di ascrizione e identificazione e per questo motivo hanno la caratteristica di organizzare l’interazione fra le persone (Barth 1969: 10). Uno degli obiettivi del suo lavoro fu di esplorare i diversi processi che potessero essere connessi al generare e mantenere i gruppi etnici, e come a volte i cambiamenti portassero a nuove autodefinizioni in accordo con i mutamenti interni alle etnie e fra i rapporti tra i gruppi. La storia e le temporalità in cui queste auto-attribuzioni avvengono, perdurano o si trasformano, sono peculiari per ogni sistema in cui una società si organizza in un dato territorio. Nella storia della Guinea-Bissau alcuni eventi, come la battaglia di Camsala nella seconda metà dell’Ottocento, e poi la guerra liberazione nazionale, avvenuta un secolo dopo, hanno rivestito un ruolo centrale nella costruzione etnica dei fula guineensi, senza per questo cancellare il sentirsi fula dei soggetti nella contemporaneità.

La formazione di gruppi etnici può assumere diverse configurazioni e temporalità²³⁸. I fula, a differenza di altri casi di recente invenzione dell’identità, sono tali, secondo la letteratura coloniale,

²³⁸ Quando ho studiato in un villaggio di discendenti di schiavi, un *quilombo* del Pernambuco nel nord-est del Brasile nel 2013, mi sono accorta che dal 1988, cioè da quando lo Stato ha emanato una legge che garantiva i diritti fondiari ai

da almeno settecento anni e hanno mantenuto una certa continuità da un punto di vista della struttura sociale nel tramandarsi questa idea per via di parentela. Nella memoria dei miei interlocutori, in particolare per i fula nobili, la propria etnicità ha rappresentato un punto focale della loro identità, perlomeno dalla vittoria di Camsala, avvenuta nel 1867, fino all'indipendenza nel 1974. Da allora, ci sono sia continuità, più implicite che esplicite, sia fratture con il passato, soprattutto in merito alla suddivisione sociale intra-etnica tra liberi e schiavi. Parlando con Saico Embalo, attuale *régulo* centrale di Gabú, infatti è emerso come la principale caratteristica fosse la longevità del suo gruppo sul territorio guineense, giunto ben prima dei portoghesi.

SE: Noi Embalocunda²³⁹ di Gabú abbiamo conquistato questo potere da secoli di Impero, prima nelle zone dell'Impero del Mali, fino a che siamo arrivati qui in un luogo, Fulacunda²⁴⁰, il villaggio dei miei avi, nelle zone di Buba, molto prima che arrivassero i portoghesi²⁴¹.

Per lui l'etnicità trae la sua origine dalla sua famiglia, quella degli Embalocunda, che nel suo racconto emergono come i padri fondatori dei fula guineensi. La sua ricostruzione storica situa l'etnia fula prima dell'arrivo dei colonizzatori sul territorio. La continuazione della storia del *régulo* ha messo in evidenza come la sua nozione di etnicità, con esplicito riferimento al gruppo dei fula, fosse legata a una storia di conquista, quindi di conflitti e di interessi di espansione. Infatti:

SE: Quelli sono stati i primi fula che sono arrivati in queste terre per poter conquistare il potere nella zona di Quebo, sono rimasti per un po' in quella regione per studiare le strategie di conquista. C'erano anche "misteri": ad esempio si parlava di un posto in cui c'era un serpente che collaborava con loro, il lago di Koufada, lì si dice ci sia il serpente degli Embalocunda ed è da quella zona che [i fula] hanno iniziato a conquistare il potere; da lì abbiamo iniziato a fare la decentralizzazione fino a Forroia e Gabú, fino a conquistare i mandinga²⁴².

Dalle parole di Saico è affiorata una complessità di elementi alcuni esplicitati altri rimasti impliciti: in primo luogo, i fula sono presentati sempre in relazione con altri gruppi, da conquistare o da cui erano dominati; per i lati impliciti, nella sua narrazione non emerge la distinzione fra fula *rimbe* e

discendenti di schiavi che avevano fin dai tempi della schiavitù occupato i territori in cui abitavano e lavoravano, la crescita dell'auto-attribuzione dei gruppi sociali come *quilombolas* è stata rapidissima. Soprattutto dopo la legge del 2003, che ha reso il principio di auto-attribuzione sufficiente per procedere alla richiesta del possesso delle terre. Da due o tre *quilombos*, negli anni Novanta in tutto il Brasile, nel 2014, il numero era salito a circa tremila. I *quilombolas* brasiliani quindi sono appartenenti a questa categoria, di cui si sono riappropriati, da circa vent'anni e tendono a crescere in popolazione.

²³⁹ Embalocunda è uno dei termini con cui si riferisce alla famiglia Embalo, che per anni ha dominato la regione di Gabú.

²⁴⁰ Fulacunda: terra dei fula. Ora è la denominazione di una località nel centro della Guinea-Bissau ma pare sia stata la prima zona di infiltrazione dei fula nel territorio.

²⁴¹ Intervista a Saico Embalo, a Gabú il 12 marzo 2016. Si veda anche riferimento sulla conquista di Cansala nel primo capitolo, pp.30-35.

²⁴² Intervista a Saico Embalo, a Gabú il 12 marzo 2016.

jiyaabe. Come si è visto la sconfitta dei mandinga avvenne attraverso una conveniente collaborazione fra questi due sottogruppi e così Saico sembra immaginare i fula dell'epoca come un gruppo unico. Tuttavia, il mio interlocutore ha messo anche in evidenza la centralità e l'importanza della sua stessa famiglia, gli Embalocunda, legata a un animale mitico destinato probabilmente a garantirne la purezza e sacralità, in quanto essere sopra-naturale, all'interno del gruppo dei fula, come a volere affermare la supremazia storica degli Embalò sui Baldé, nella regione. Se da una parte poteva sembrare che a Saico non importasse di tracciare i confini tra i nobili e i discendenti di schiavi, dall'altra, il senso di gerarchia si è manifestato tracciando la distanza tra la propria famiglia, la più pura e originaria, e le altre secondarie.

In una conversazione con Jau, ancora all'inizio della ricerca sul campo nell'estate del 2015, ho notato come invece tenesse a riferire riguardo ai cambiamenti di rapporto tra ex-nobili ed ex-schiavi, adesso chiamati, secondo una formula considerata politicamente più corretta, i fulanizzati²⁴³. Secondo Jau

AJ: "l'indipendenza della Guinea-Bissau è stato il momento chiave in cui i *cativos* (gli schiavi), i *fulanizados*, fino ad allora fortemente marginalizzati, hanno rivendicato il proprio riconoscimento sociale, entrando a far parte della politica e ingrassando"²⁴⁴.

Un aspetto di cambiamento storico nel pensare ai fula e del pensarsi fula sembra esserci stato con la liberazione nazionale. Se prima dell'indipendenza la distinzione principale è rimasta all'interno della struttura sociale fula, era quindi di natura inclusiva, fra uomini liberi e schiavi (*rimbe* e *jiyaabe*), in cui la distinzione avveniva nei termini di lingua pulaar, dopo la guerra, la stessa distinzione è rimasta in termini più esclusivi: i fula, discendenti da uomini liberi, e i *fulanizados*²⁴⁵ (fulanizzati), termine portoghese, provenienti da diverse origini ed ex-schiavi. Credo che se da un punto di vista soggettivo, molti discendenti di schiavi si siano sentiti liberati o riscattati dopo l'indipendenza, a livello di gruppo sociale sia iniziato un processo di disgregazione che ha inasprito le relazioni tra status interni, portando a un generale indebolimento dei fula come gruppo tra i gruppi.

Dal punto di vista di un *rimbe*, un *jiyaado* resta sempre un *jiyaado* per natura ma, nella nuova configurazione sociale post-indipendenza, quest'ultimo ha le possibilità inedite di fare carriera, soprattutto in politica, e di accumulare denaro e quindi viene allontanato, chiamandolo con il termine proveniente dal portoghese di *fulanizado*. Dalle parole di Jau emerge implicitamente sia un dispiacere per lo stravolgimento accaduto, sia un giudizio di valore negativo sulla capacità dei *cativos* di

²⁴³ Da una comunicazione personale con Leopoldo Amado, direttore dell'INEP, nel gennaio 2016 a Bissau.

²⁴⁴ Conversazione con Adulai Jau avvenuta il 18 luglio 2015 a Gabú.

²⁴⁵ Questo termine citato solo in testi accademici, come nella tesi di dottorato di Leopoldo Amado (2010), da membri non appartenenti al gruppo che si definisce Fula starebbe vagamente a indicare nuovamente la differenza tra i puri e coloro che sono diventati membri del gruppo senza avere una discendenza diretta di parentela dalle famiglie pure, gli impuri.

governare. Le sue spiegazioni illustrano come un gruppo possa cambiare al suo interno a causa di un evento storico specifico, cambiando le forme di riconoscimento dell'alterità all'interno dello stesso gruppo, e modificandone così l'identità.

Da un punto di vista interetnico, il cambiamento delle strutture di potere sul territorio dopo l'indipendenza ha scardinato le alleanze precedenti. Infatti, secondo Jau:

AJ: "In alcuni *regulados*, come quelli fula o manjacos, erano più evidenti i livelli di organizzazione e avevano già una struttura con classi sociali. Queste erano le società strutturate con le quali i portoghesi hanno scelto di fare alleanze. La lotta di liberazione ha fatto tabula rasa dell'esperienza del colonialismo in termini di collaborazione con le autorità autoctone e non è stata bene accettata quindi da queste autorità"²⁴⁶

Da queste e altre conversazioni è emerso quanto gli eventi storici avessero ricadute sul modo di pensarsi fula, sia in relazione con le altre etnie sia all'interno del proprio gruppo sociale. Il cambiamento delle alleanze ha destabilizzato i fula che hanno dovuto inserirsi nella nuova configurazione nazionale a partire da uno stravolgimento dei precedenti privilegi.

Se il rapporto con il mondo europeo mutò, nominò e definì spazi etnici e linguistici particolari ai fini di controllare o di relazionarsi con le alterità africane, dall'altra parte è vero anche che esistevano forme di rapporti di classe prima dell'incontro con gli europei. Questo non nega che le categorie di etnia e tribù siano comunque il frutto di rapporti, spesso di forza: quelli tra i colonialisti e i colonizzati; quelli precedenti sorti tra i musulmani del Futa Jallon che condussero le jihad nel corso del Settecento e Ottocento in Africa Occidentale, che coinvolsero e stravolsero la comunità fula fino a quel momento non del tutto islamizzata, avendo al contempo, fra i suoi membri credenti animisti; i rapporti nati dopo l'indipendenza fra i nazionalisti e coloro che avevano combattuto per i portoghesi.

L'organizzazione territoriale, dopo la sconfitta del regno mandinga da parte dei fula, fu costruita sulla base delle precedenti strutture gerarchiche mandinga. I fula, che stavano passando dalla transumanza alla sedentarietà, avevano bisogno di una forma di organizzazione sociale che si adeguasse alla nuova organizzazione politica e geografica del loro regno nascente. D'altro canto, le distinzioni fra fula puri, nobili, liberi, *rimbe* e impuri o schiavi, *jiyaabe*, precedevano, secondo i soggetti che ho intervistato, l'incontro con i portoghesi, avvenuto alla fine del Quattrocento e sono ampiamente rappresentate nella letteratura riguardante i peul o i fulani anche di altre zone dell'Africa Occidentale²⁴⁷.

²⁴⁶ Intervista con Adulai Jau il 1 febbraio 2016, a Gabù.

²⁴⁷ Si vedano: De Brujin per il Mali (1996), Botte (1994), e Fanchette (1999) per il Futa Toro in Senegal, Riesman (1998) per il Burkina Faso, fra gli altri.

Il periodo storico successivo alla decolonizzazione, se da una parte ha costituito una frattura importante col passato, creando nuove appartenenze e forme di unità, dall'altra ha anche stabilito i ponti per una continuità attraverso una sempre maggiore comunicazione e velocità di trasporti e possibilità d'incontro, con le nozioni e le realtà coloniali che hanno preceduto l'indipendenza. Le configurazioni etniche studiate dai funzionalisti nella prima metà del Novecento e dai dinamisti, a partire dagli anni Sessanta, hanno subito trasformazioni sempre più rapidamente insieme alla costruzione di nuovi Stati-nazione.

Nell'analisi storica ed etnografica di queste nuove entità è divenuta centrale la relazione tra le nozioni di etnia e di nazione, non da considerarsi indipendentemente l'una dall'altra ma in modo sincronico. Anche il termine nazione ha una lunga storia, come affermato da Raymond Williams (1976: 213-214). Così come l'etnicità, anche la nazione tende ad accentuare le somiglianze culturali dei suoi aderenti, creando barriere con chi viene dall'esterno, e inibendo le discrepanze interne. Alcuni studiosi non vedono differenze sostanziali fra le nozioni di etnia e nazione, ma solo gerarchiche, considerando la distinzione frutto del pregiudizio per il quale le etnie sarebbero arcaiche e piccole e invece le nazioni moderne e grandi²⁴⁸. Secondo Ernest Gellner le nazioni non sono il prodotto della storia culturale, linguistica e religiosa dei popoli ma un'invenzione prodotta da gruppi di potere, che avvalendosi della mediazione degli intellettuali, predispongono costrutti ideologici per giustificare l'unità politica. La nazione è un'illusione prodotta dal nazionalismo e il nazionalismo è innanzitutto un principio politico che sostiene che l'unità nazionale e l'unità politica dovrebbero essere perfettamente coincidenti (Gellner 1997: XI). Il marchio distintivo del termine nazione sembra risiedere nella sua stretta relazione con lo Stato, anche se "lo stato è certamente emerso senza l'aiuto della nazione e alcune nazioni sono certamente emerse senza la benedizione dei propri stati" (Gellner 1997: XI). Benedict Anderson ha proposto la definizione operativa di nazione come "una comunità politica immaginata, in entrambi i sensi, inerentemente limitata e sovrana" (Anderson 1983: 6). Cercando di trascendere gli aspetti prettamente politici del nazionalismo, cari a Gellner, egli ha cercato di capire la forza e la persistenza dell'identificazione e del sentimento nazionale. In questo senso, anche secondo Anderson, esistono somiglianze fra le nozioni di etnicità e di nazione. Lo studio dell'etnicità a livello della comunità locale e gli studi del nazionalismo a livello di Stato hanno fatto tutti leva sul fatto che le identità etniche o nazionali sono costruzioni e non fatti naturali. In secondo luogo, le etnie si immaginano come antiche, le nazioni moderne, pur essendo entrambe

²⁴⁸ Michel Cahen nell'intervento L'etnia e la rivoluzione, relativo al rapporto esistente tra marxismo ed etnicità. Di Traduzione di Andrea Vigni. Febbraio 2001. Reperibile sul sito <http://www.ecn.org/reds/formazione/questionenazionale/nazioni0102cahen.html> visualizzato il 7 giugno 2018.

contemporanee. In generale, il nazionalismo, come altre ideologie etniche si appropria di simboli e significati dai contesti culturali che sono importanti nell'esperienza quotidiana delle persone.

Il lavoro di Dupire (1970) sull'identità etnica peul in Mali e quello di Riesman (1977) sui fulbe-jelgobe del Burkina Faso, hanno illustrato i rapporti tra queste nozioni attraverso casi specifici, mostrando come queste si fossero costruite in relazione alle contingenze storiche e ambientali in cui vivevano i soggetti delle loro ricerche. Dupire ha proposto una riflessione sull'identità etnica e il processo d'integrazione tribale e statale, mostrando come il passaggio storico che ha portato alcuni paesi dall'essere colonia all'indipendenza, abbia avuto un impatto sulle società locali, in particolare presso i peul del Mali. Nel suo lavoro ha rilevato, ad esempio, come il passaggio di posizione sociale di un *rimaibe* (in pular, schiavi affrancati), non passasse più attraverso la liberazione o l'adozione, quanto dall'innalzamento dello status socioeconomico, acquisito dentro o fuori la società futa islamizzata (Dupire 1970: 274). Dall'altra parte l'antropologa francese ha sottolineato anche le differenze interne, che gli stessi membri del gruppo dei peul hanno espresso come forme di reazioni agli stessi processi storici, affermando che fra i peul, quelli provenienti dal Futa "si sono mostrati più resistenti al cambiamento" (Dupire 1970: 274).

Quanto descritto dalla Dupire non è risultato molto dissimile da quanto avvenuto in Guinea-Bissau, dopo l'indipendenza. Presso i fula autoctoni, la distinzione tra *rimbe* e *jiyaabe* non è più determinato da fattori inerenti allo status di schiavitù, quanto dalle condizioni socioeconomiche degli individui. La distinzione è divenuta un rimando nostalgico per i nobili, che hanno continuato ad affermare la propria superiorità morale e si sono mostrati più resistenti al cambiamento, che gli si è rivoltato contro. I *jiyaabe*, soprattutto coloro che hanno combattuto con il PAIGC, si sono aperti spazi nella politica e nella pubblica amministrazione, per sé e per la propria famiglia, molte volte superando in ricchezza i loro vecchi padroni. In secondo luogo, i fula provenienti dal Futa-Jallon si considerano moralmente più elevati e culturalmente più conservati, soprattutto per quanto riguarda l'aspetto religioso.

L'idea della nascita di una nazione presuppone un'idea di nazionalismo che va altrettanto presa in considerazione. Come ben espresso da Gellner, "che cosa sia la nazione lo determina concretamente solo il nazionalismo (Gellner 1997: XII). Le nazioni non fioriscono naturalmente per esprimere un'essenza organica di un popolo, rimasta illesa attraverso i secoli, anzi, è proprio il nazionalismo a inventare le nazioni laddove queste non esistono. Dello stesso parere è stato lo storico Eric Hobsbawm affermando che "non sono le nazioni a fare gli stati e a forgiare il nazionalismo, bensì il contrario (Hobsbawm 1990: 12). Anne McClintock ha aggiunto che "tutti i nazionalismi hanno un genere, sono tutti inventati e sono tutti pericolosi" (McClintock 1996: 267). Il PAIGC ha imposto una visione anti

etnica per instillare dall'alto uno spirito nazionale. Gellner ha considerato il nazionalismo sostanzialmente come un principio politico, basato nella congruenza tra il politico e l'unità nazionale. Il nazionalismo si sarebbe forzatamente configurato come "un sentimento oppure un movimento" (Gellner 1964: 169). Le nazioni non sarebbero allora che recenti invenzioni di moderne ideologie politiche. Invece che il frutto di un'unità immaginata in forma condivisa a partire dal basso esse sarebbero una forma di organizzazione politica imposta dall'alto. Anderson, rispetto a Gellner e a Hobsbawm (1990: 12), ha preferito mettere l'accento sulla nozione di nazione piuttosto che su quella di Stato. Egli ha mostrato come le nazioni possano essere comprese meglio come comunità immaginate, o sistemi di rappresentazioni, in cui le persone arrivano a pensare un'esperienza condivisa di identificazione con una comunità estesa. Dall'altra parte non è lecito affermare che le nazioni siano pure fantasticherie della mente, come il termine immaginato indurrebbe a pensare. In effetti, l'immaginario tende ad avere derive chimeriche e ad allontanare l'analisi delle realtà concrete che si riversano sulle persone e sulle loro esistenze. Le prossime pagine tengono conto di entrambi i punti di vista per focalizzare meglio le dinamiche nazionaliste emerse in Guinea-Bissau dal 1974. Infatti, non ci furono solo gli aspetti positivi e luminosi della rivoluzione anti imperialista, ma anche violente dinamiche di potere sorte all'interno del PAIGC, già innescate da Cabral e poi portate avanti dai leader del partito unico fino all'avvento della democrazia nel 1994 e in fondo ancora in atto nella vita politica del Paese.

McClintock (1996), che nelle forme di nazionalismo vedeva strategie di potere imposte dall'alto, alla stregua di Gellner e Hobsbawm, ha preferito al termine "immaginate", il termine di "comunità" inventate, che a suo parere rifiuterebbe in modo più esplicito la fede nell'essenza e nella natura, perché allo stesso tempo implicherebbe in modo più potente i fattori del lavoro e dell'ingenuità creativa, della tecnologia e del potere istituzionale. In questo senso, è riuscita a cogliere gli aspetti relativi alla decisionalità e al potere nella creazione di una nazione e ha deciso di fare leva proprio su questa caratteristica. Le nazioni sono pratiche sociali elaborate nel corso del tempo, fabbricate laboriosamente attraverso i media, le scuole, le chiese, le molteplici forme di cultura popolare, nei sindacati e nei funerali, nelle marce di protesta e nei tumulti. Il nazionalismo ha da sempre inventato e dato forma alla differenza sociale, mettendola in atto ritualisticamente attraverso stravaganze olimpiche, marce militari e alzabandiera, ed essa diviene costitutiva dell'identità individuali. In questo senso, secondo McClintock, ogni forma di nazionalismo è pericoloso perché rappresenta relazioni con il potere politico e, in modo irriducibile, con le tecnologie della violenza (McClintock 1996: 267).

6.3 Il nazionalismo di Amílcar Cabral e la sua eredità

Il nazionalismo è stato la matrice discorsiva dominante dei movimenti anticolonialistici del Novecento. Questo fenomeno è stato battezzato dalla scrittrice, femminista e intellettuale dello Zimbabwe Anne McClintock, che si occupò di temi come la razza il gender e il nazionalismo, «nazionalismo anticipatorio» (McClintock 1996: 267): un'immagine di nazione da difendere, senza che ci fosse ancora la sua realtà strutturale e nemmeno la sua forzata necessità. Questa forma di nazionalismo anticipatorio prese forma in Guinea-Bissau attraverso la leadership del PAIGC e la voce dell'ispiratore del partito, Amilcar Cabral.

Carlos Lopes ha raccolto alcuni studi sull'eredità di Cabral, sull'impatto del suo pensiero e dei suoi rapporti con i dibattiti contemporanei sulla razza, l'identità, la costruzione della nazione, la democrazia, la leadership e l'etica (Lopes 2010). Alexis Wick nel suo studio sulla manifestazione della nazionalità negli scritti di Cabral, che si trova nel testo curato da Lopes (2010: 43), ha analizzato l'idea peculiare della nazione e del nazionalismo concepita dal leader guineense, differenziandola da altri ideologi dell'indipendenza africana in particolare da Frantz Fanon (Fanon 1959: 23). L'eurocentrismo di Fanon, affermò Wick, è espresso dall'idea di una risoluzione della dicotomia essenziale che divide il colonizzatore dai colonizzati da cui consegue l'affermazione (inevitabilmente violenta) da parte degli indigeni della loro soggettività. Deve essere una risoluzione totale: quando il colonizzato si libera, il nativo diventa "uomo". Secondo Fanon l'algerino è entrato nella storia con tanta intensità solo con la lotta di liberazione, rinforzando l'idea che l'Africa fosse un popolo senza storia prima di entrare nelle logiche dello Stato-nazione (Wick 2010: 46). Cabral riteneva invece importante la storia locale e l'unità nazionale, attraverso la rottura rivoluzionaria, in quanto costituiva di un elemento di continuità con la storia mondiale che inglobava quella africana senza negarla.

Il pensiero di Fanon è “utopico perché afferra istintivamente un futuro, proiettandosi verso di esso, un atto di volontà o di immaginazione che va oltre le strutture politiche reali del presente” (McClintock 1996: 267). In questo senso il suo modo di pensare il nazionalismo fu anticipatorio. Leopold Sedar Senghor, l'ha messa in altri termini, facendo una distinzione categoriale fra Stato e nazione, affermando che “in Africa, lo Stato ha preceduto la nazione” (Senghor in Cahen 1994: 101), in perfetta armonia con i pensieri di Gellner, Hobsbawm e McClintock, che non si limitarono al pensare l'Africa. Il nazionalismo guineense si poneva a metà strada, nato con e durante la lotta, si costituiva insieme allo Stato, che si consolidò insieme alle strutture del partito.

Il punto di Wick è stato quello di mostrare come Cabral, nel suo nazionalismo, si sia discostato dalla visione classica della nazione abbracciata da altri intellettuali africani. Prima di tutto, nei suoi scritti e nel suo discorso, egli usava frequentemente la parola “africano”, presente anche nel nome del partito che ha fondato, ispirando una sensazione di appartenenza che andava oltre i confini nazionali stabiliti

nella Conferenza di Berlino (1885). In secondo luogo, unificando la lotta della Guinea e di Capo Verde, il leader del PAIGC propose un'idea del tutto nuova per gli europei: il bi-nazionalismo. Per quanto riguarda le frontiere etniche interne della Guinea, fece un'analisi critica che sottolineava l'importanza della lotta con le contraddizioni interne in seno al Paese.

Secondo Wick, Cabral, in un quadro più generale, non implicava l'omogeneità, infatti egli affermava che lo sviluppo della cultura, nella realtà sociale della Guinea, implicasse lo sviluppo dei diversi gruppi etnici, separandolo dal concetto di tribalismo, come articolazione politica di un'organizzazione sociale razziale, emergente da motivi opportunistici. Vedeva l'etnia come luogo primario di articolazione della storia e una delle sue possibili espressioni avveniva nell'affermazione delle unicità locali. Nonostante la sua analisi dicotomica dei balanta con organizzazione sociale orizzontale e dei fula con una struttura verticale, Cabral volle affermare un'unità plurale nella sua proposta politica (Wick 2010: 49).

L'identità per Cabral non era intesa come primordiale, omogenea, unitaria, immutabile, né come una semplice invenzione, situazionale, strumentale, non consequenziale. Era invece un concetto relativamente fluido ma capace di costruire una realtà non solo appartata nella mente umana, ma un'evidenza fenomenologica, passibile di essere descritta: "l'identità è una qualità sociobiologica [...] così l'identità di un essere è sempre una qualità relativa, una scelta più o meno rigida o restrittiva delle caratteristiche biologiche e sociologiche dell'essere in questione" (Cabral 1975: 345; Wick 2010: 56). Cabral, rispose ai movimenti afrocentrici del suo tempo, come ad esempio il panafricanismo o l'idea della personalità africana, affermando che non si potesse affermare l'esistenza di culture continentali o razziali (Wick 2010: 57). Non accettò nemmeno l'idealizzazione del "passato africano" o della "natura nera", così forti nella diaspora di oggi. Per Cabral, unità non era sinonimo di omogeneità, e un livello di identità non escludeva l'altro. Per lui la creazione della nazione doveva passare attraverso ciò che Mario De Andrade ha definito "un processo di distruzione creativa" (De Andrade 1980: 22).

Cabral rifiutò inoltre il concetto di capitale concependolo come un simbolo pragmatico dell'oppressione, perché pensava che l'eccessiva importanza di un centro implicasse la dipendenza della periferia. Suggerì, invece, un aumento diretto e graduale del livello di vita della popolazione e di un miglioramento consensuale (Wick 2010: 59). Lo Stato e la nazione erano strutture da rinnovare in continuazione. Secondo Didier Fassin, le teorie classiche sullo Stato, di Hobbes, di Marx o di Weber, ebbero la tendenza a rappresentarlo come un'entità distante come una sorta di mostro freddo. Visto attraverso le lenti dell'etnografia invece diviene una realtà distinta. La prossimità dello Stato con i suoi componenti ne rivela il lato più caldo: "gli ufficiali, i magistrati, le guardie, i lavoratori sociali, gli specialisti di salute mentale, agiscono sulla base di valori e affetti" (Fassin 2015: X). Lo

Stato diventa prossimo per i principi di rigore, rispetto, affidabilità, o la loro mancanza, il dibattito pubblico che stigmatizza alcuni comportamenti, biasimano alcune popolazioni rispetto ad altre, insinuano il sospetto su alcuni gruppi influenzano il modo in cui gli agenti pensano e ciò che fanno. Il processo del PAIGC fu proprio quello di creare, nelle zone liberate, un tessuto sociale che lo avvicinasse alla gente, istituendo scuole con insegnanti, centri di salute con infermieri e medici, magazzini del popolo con membri del partito come mediatori.

Come mi ha suggerito Jau, le teorie ereditate da Cabral, furono appunto “teorie”, oggetto di interpretazione da parte degli eredi del potere. Questo creò una serie di incongruenze con i suoi pensieri originali in cui risiedono per Jau i problemi politici attuali come la discriminazione dei fula fra i diversi gruppi etnici e il fenomeno del tribalismo.

Nella conferenza al Centro Franz Fanon di Milano, nel 1964, Cabral espose quelle che, secondo i suoi studi e le sue esperienze sul campo, erano le realtà antropologiche e sociologiche della Guinea, precisando due forme principali di organizzazione sociale: quella rappresentata dall’etnia fula, abituata a seguire le decisioni del loro capo, che chiamò a organizzazione verticale e i Balanta, invece, con un’organizzazione orizzontale, più facili da coinvolgere nella lotta (Cabral 1964). Il suo discorso, che voleva probabilmente restare sul piano scientifico e antropologico, divenne inevitabilmente politico, mettendo le basi per una disuguaglianza nel pensare a queste forme di organizzazione sociale: la prima da evitare in quanto troppo simile al pensiero dei colonialisti, la seconda da seguire perché affine ai principi socialisti che sostenevano l’ideologia del partito. Parlando con Adulai Jau, è emerso come molti fula avessero sentito questo discorso come un errore originario nel pensare e nel mettere in pratica la successiva unificazione nazionale da parte del PAIGC e della difficile gestione politica che ancora oggi caratterizza il Paese.

AJ: Amilcar non ha lasciato chiaro un aspetto, che divenne uno di quelli più trascurati dagli attori dell’indipendenza. Nella sua analisi sociale della Guinea ha tentato di stratificare le diverse società classificandole, alcune come verticali e altre come orizzontali, privilegiando i secondi come più suscettibili a questo tipo di attività di massa. Questa teoria, questa classe orizzontale ha assunto il potere dello stato proveniente dalla lotta. Ciò non è accaduto con Amilcar presente fisicamente anche se teoricamente è stato Cabral ad avanzare l’idea²⁴⁹.

Michael Cahen è stato critico nei confronti dei movimenti nazionalisti, in particolare sorti nell’Africa lusofona, per il loro attaccamento alla nozione di "stato giacobino" che si è rivelato "spesso un semplice schermo dietro il quale è assicurata la dominanza del gruppo socio-etnico che è riuscita a prendere il potere" (Cahen 1994; Wick 2010: 52-53). La morte prematura di Cabral impedì di sapere

²⁴⁹ Intervista con Adulai Jau il 1 febbraio 2016, a Gabù.

come il nuovo stato indipendente avrebbe affrontato quelle contraddizioni interne, che egli aveva così ben accentuato nei suoi scritti mirati, in quel momento, solo ad un'immediata indipendenza. La seguente leadership del PAIGC non poteva affrontare quelle contraddizioni interne denunciate da molti dei miei interlocutori: "il più terribile tratto del nostro Paese è che anche la democrazia si basa sul familismo e sul nepotismo"²⁵⁰. Molti ex-combattenti fula del PAIGC hanno accennato al fatto che per loro era impossibile fare carriera in ambito militare, perché quella era riservata ad alcune etnie e non ai fula. L'ex-combattente Masaru Malam Serra, ora sergente della guardia nazionale a Bissau, mi ha detto che "la carriera militare è possibile solo se sei figlio di balanta"²⁵¹. Come lui molti fula, che ho incontrato fra il 2015 e 2016 e che avevano intrapreso la carriera militare dopo l'indipendenza, mi hanno confermato che c'è un tetto di cristallo oltre il quale passano solo i balanta, volenterosi seguaci del PAIGC e numerosi nella guerriglia.

M'Bokolo ha sottolineato che la forma ideale dello Stato avrebbe richiesto una formazione nazionale unica consapevole della propria identità, mentre gli stati africani erano pluri-etnici, con strutture politiche interne differenziate, con processi diversi e tempi di assimilazione orientati da ostilità interne e alleanze su cui il colonialista svolse un ruolo significativo (M'Bokolo 1980: 246). Tuttavia, considerando i fula guineensi, pur tenendo presente l'intervento coloniale massiccio, questo non fu l'unico fattore a manipolare e determinare le differenze etniche del Paese. La potenza portoghese spostò semplicemente le pratiche economiche, amministrative e culturali a proprio vantaggio, come le ideologie tribali preesistenti. Infatti, le élite africane rivitalizzarono questi particolarismi, dopo l'indipendenza, attraverso frequenti colpi di stato, che ebbero come conseguenza che lo Stato post-coloniale fosse caratterizzato dal fatto di essere in crisi permanente, per questioni etniche e regionali.

Handem (1991: 27-44) ha descritto la costruzione della nazione guineense a partire dalla fine: dalla conquista della nazione da parte del PAIGC, mostrandone gli aspetti manipolatori. Di fatto questa mitica unione nazionale si realizzò, innanzitutto già nella e con la lotta stessa. Essa avvenne attraverso una manipolazione in termini ideologici e propagandistici, tesa a dissimulare le fratture creative, gli stravolgimenti e ribaltamenti di classe all'interno delle etnie, organizzate gerarchicamente, come i fula, i mandinga e i manjacos, oppure organizzate in modo orizzontale, come i balanta. Inoltre, tentò di dissimulare le forme di distribuzione del potere fra i diversi gruppi etnici. Infatti, se da una parte la partecipazione volontaria alla guerra sorse spontaneamente nelle etnie cosiddette orizzontali, come presso i balanta o, fra i fula, tra i discendenti di schiavi – ma non i liberi – così dopo l'indipendenza, furono questi i gruppi che poterono occupare posizioni di potere nella nuova organizzazione del

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Intervista a Masaru Malam Serra il 2 settembre 2015 a Gabú. Allo stesso modo si è pronunciato Demba Buaru, il 21 gennaio 2017.

nascente Stato-nazione, in particolare riuscirono a raggiungere alti gradi nella carriera militare, del tutto preclusi alle etnie che si erano alleate con i portoghesi. In questa nuova unità nazionale si sono create inedite scissioni e divisioni che si stanno ancora oggi evolvendo e restano in parte da studiare.

Il declino nella percezione nei confronti della Guinea-Bissau come Stato nazionale non fu accompagnato da un ripensamento attorno alla figura di Amilcar Cabral, visto come l'eroe rivoluzionario, dal cuore puro, l'eroe che *ka muri* (non muore) nel cuore di ogni guineense, il cui volto si trova dipinto in tutte le principali sedi del PAIGC sparse nel Paese e la cui memoria venne del tutto ripulita a partire dalla sua morte avvenuta anzitempo, poco prima della dichiarazione unilaterale d'indipendenza, il 20 gennaio 1973, a Conakry. La sua memoria, mistificata e mitizzata come un Guevara africano, è rimasta intatta. Ricordato come un grande uomo, dal cuore d'oro e la mente brillante, Cabral fu di rado criticato nelle sue analisi etniche sulle quali fondò parte della sua propaganda, il suo concetto di unità e di realtà sociale locale o su come abbia dato un contributo importante a fare nascere una nazione dal sangue dei suoi figli e farla governare da una struttura militare rivoluzionaria.

La lotta di liberazione, al fine di realizzare il progetto dell'indipendenza nazionale, conteneva nelle sue premesse il superamento delle singole etnie e l'emergere di una coscienza nazionale, cioè la creazione di una nazione. I problemi principali erano rappresentati dal tracciato artificiale delle frontiere coloniali e dalla presenza di una molteplicità di gruppi etnici, che attraversavano le suddette frontiere, legati tra loro da rapporti di parentela, nel caso dei fula, organizzati per status. Come si è visto, i problemi relativi alle disuguaglianze interne, secondo i miei interlocutori scaturirono per una naturale dispersione o un'interpretazione di un messaggio da parte di coloro che lo hanno ereditato, i leader del PAIGC.

“Unità” si è rivelato un semplice motto, una parola intrisa di demagogia politica, uno stratagemma discorsivo utilizzato da Cabral, sia prima sia durante la lotta, più che una realtà storica. Cabral affermò che: “i portoghesi hanno pensato che non eravamo capaci di combattere le divisioni tribali. In dieci anni di trasformazione sempre di più nella nostra realtà, ora possiamo vedere che c'è un uomo nuovo e una nuova donna, nate con la nostra nuova nazione e grazie alla nostra lotta” (Cabral 1974: 31). Questo uomo nuovo, guineense e indipendente, non ha però mai smesso di identificarsi come fula, oppure mandinga, manjaco, pepel, balanta, bijagos. Oltretutto la posizione di Cabral fu male interpretata dai suoi successori e le forme di identificazione passarono al vaglio di una nuova configurazione politica che diede ad alcuni privilegi, negandoli ad altri. I fula restano ai margini di questo processo fin dall'inizio per due ragioni: contro di loro, considerati collaboratori dei portoghesi,

si scatenò il terrore rivoluzionario costringendoli alla fuga. Lo scardinamento dei precedenti equilibri di status ha inoltre inficiato la coesione interna al gruppo stesso.

6.4 Le nascenti nazioni: africanismo e socialismo

I processi locali e specifici, come la marginalizzazione dei fula in Guinea-Bissau, sono avvenuti in concomitanza e in relazione con eventi politici più ampi, sia storicamente sia geograficamente, inseriti nel processo delle indipendenze africane. M'Bokolo, analizzando gli stati africani e le ideologie politiche (M'Bokolo 1980: 241), ha mostrato come, intorno al 1960 e 1970, molti Paesi africani fossero passati da uno stato coloniale a uno stato nazionale, cercando di tradurre le differenze etniche o regionali in strutture politiche, condannando come manipolazioni imperialiste il tribalismo e il regionalismo (M'Bokolo 1980: 242). La costituzione statale fu minacciata da molti fattori, tra cui, a livello locale, quelle differenze esistenti visibili nel pluralismo etnico.

A partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, l'indipendenza dell'Africa divenne un discorso dominante anche fuori dal continente, dove la diaspora africana portò avanti i propri ideali legati al riscatto di una presunta ancestralità originaria da difendere. La lotta della diaspora si concentrò su due fronti: uno interno, contro il razzismo che subivano nei paesi in cui si trovavano; e uno esterno, a favore della liberazione di tutta l'Africa. I discorsi che vennero prodotti dagli intellettuali furono talvolta discordanti nei contenuti sebbene sembrava condividessero un obiettivo comune. Un discorso unificante fu condotto da numerosi intellettuali africani, attraverso l'uso di alcuni motti: dalla Negritudine di Senghor e Aimé Césaire, all'idea di unità con le differenze sostenuta da Cabral²⁵².

Le nascenti nazioni così hanno intrapreso due direzioni nella costruzione identitaria: l'una in relazione con gli altri stati africani indipendenti, l'altra verso l'interno nella strutturazione degli stati e della loro conformazione politica. Per quanto riguarda la costruzione nazionale nel più ampio contesto africano, insieme alle ideologie unificanti si svilupparono alleanze politiche ed economiche fra gli stati africani. Nel 1963, l'anno dell'inizio della guerra in Guinea-Bissau, venne fondata L'Organizzazione per l'Unione Africana (O.U.A) e sempre nello stesso anno, fu costituita anche l'UMOA, l'Unione Monetaria dei paesi dell'Africa Occidentale. Nel 1975, fu fondata l'ECOWAS o

²⁵² Il primo a creare un motto unificante fu il protestante britannico Edward Blyden nel 1902, che propose l'idea di "Personalità Africana", sotto i principi di rivalutazione del passato africano e di esaltazione dei valori della civiltà africana, ma questo principio proveniente dall'Alterità coloniale non fu sufficiente a formare una vera e propria ideologia (M'Bokolo 1980: 255). Il motto "Negritudine" di Senghor e Césaire, sviluppato tra le due guerre mondiali, si dimostrò molto più elitario rispetto a quello della "Personalità africana". Senghor ritenne che l'Europa fosse la civiltà della ragione discorsiva, dell'analisi, del meccanismo e l'Africa il regno dell'emozione, dell'intuizione e del ritmo (in M'Bokolo 1980: 254). Questa idea fu rivendicata da molti leader nazionalisti africani.

CEDEAO, la Comunità Economica degli Stati dell’Africa Occidentale, di cui è membro la Guinea-Bissau.

Per quanto riguarda la strutturazione dei singoli stati ci fu una certa omogeneità nelle scelte dell’orientamento e delle pratiche politiche. Nonostante una fase iniziale di democrazia pluralista caratterizzata da molteplici partiti, come accaduto in Algeria, Tanganika, Malawi, tra il 1963 e il 1965, in Africa si verificò una generalizzazione del partito unico, come in Guinea-Bissau, con un aumento della corruzione e del modello di stato autoritario, alleato con le nuove borghesie locali e nascosto dietro la facciata della stabilità politica (M'Bokolo 1980: 243). Dal 1973, iniziò un processo di accelerazione urbanistica evoluto in una brutale centralizzazione dell’economia e del potere. Nel caso della Guinea Bissau, questo processo ebbe inizio con l’indipendenza, a partire dal 1974, per diventare sempre più visibile nel ventennio seguente. Le risorse finanziarie provenienti dall’aiuto della comunità internazionale furono utilizzate per lo sviluppo della capitale a detrimento di tutte le periferie. L’accentramento delle risorse economiche a Bissau creò una crescita cefalo centrica del Paese, nella quale le città minori, come Gabù, non poterono emergere, svilupparsi in termini infrastrutturali, economici e politici. Ci fu un aumento della ricchezza concentrata nella capitale Bissau, lasciando il resto del Paese sprovvisto delle infrastrutture di base. Nel corso degli ultimi cinque anni, è vero che sono state migliorate le strade ed è stata introdotta l’elettricità, ma questi miglioramenti sono accaduti solo nella capitale. Bafata e Gabú rispettivamente, la seconda e la terza città della Guinea-Bissau, non hanno ancora minimamente raggiunto quel livello di infrastrutture. A Gabú, c’è corrente elettrica per due o tre ore durante la notte, per coloro che hanno la possibilità di installare gli impianti e di pagare la fornitura che ha un costo di 24.000 franchi FCFA²⁵³ al mese, senza che la sua erogazione sia effettivamente garantita ogni sera. Per non parlare della vera campagna, delle *tabankas* (villaggi), dove non sono affatto presenti segni di luce e le strade per arrivare al centro sono sterrate e piene di buche.

Da un punto di vista di orientamento politico, la maggior parte dei nuovi stati africani indipendenti adottò il socialismo per i propri progetti nazionali. Pochi leader africani presero in considerazione il capitalismo e il liberismo per raggiungere i propri scopi nazionalistici. Queste erano le ideologie dei loro oppressori e rimanevano ancora dietro al sistema internazionale che continuava a svantaggiare le economie africane (Adesoye 2017:3). Il socialismo in Africa però acquisì una conformazione particolare mostrandosi come “un corpus di materiali che combina teorie marxiste sociali ed economiche con le politiche della differenza della Negritudine” (Masolo 1998: 446; Adesoye 2017: 2). Questo socialismo africano non poteva essere uguale alla sua forma di ispirazione europea, in cui

²⁵³ Al momento attuale pari a 36 euro.

era il prodotto e il corollario del capitalismo sfociante in una lotta di classe (Thomson 2004: 37). Senghor in proposito affermò “È evidente che il socialismo africano non può più essere quello di Marx ed Engels, che è stato progettato nel diciannovesimo secolo secondo i metodi e le realtà scientifiche europee. Ora deve prendere in considerazione le realtà africane” (Adesoye 2017:3). Il caso emblematico della Tanzania di Julius Nyerere fornì un esempio fortunato di una forma locale di socialismo, che godette di una certa stabilità fino al 1985, quando furono introdotti gli aggiustamenti strutturali e una politica neoliberista. In Tanzania si sviluppò un’ideologia socialista frutto della combinazione delle idee locali sullo sfruttamento e sul suo sradicamento con concetti socialisti internazionali (Brennan 2012: 19). Il termine con cui fu definita tale ideologia, ujamaa, stava a indicare in kiswahili il comunitarismo presente in molte comunità rurali africane. Ora si riferisce più direttamente alla forma socialista sviluppata da Nyerere con una forte enfasi sul controllo dello Stato e sulla produzione collettiva (Boesen et Al. 1977: 7). Così come in Tanzania, anche in Guinea-Bissau il socialismo fu sostituito da un orientamento liberista a partire dagli anni Ottanta del Novecento.

Dopo l’indipendenza politica nel 1974, la scelta socialista era stata motivata dall’aiuto ricevuto dai paesi socialisti e dall’Unione Sovietica e dal desiderio di preservare gli “alleati naturali” (Cardoso 1995: 260). Nel III Congresso del PAIGC, avvenuto nel 1977, furono definiti gli orientamenti di politica economica con particolare enfasi sull’agricoltura, sulle infrastrutture, sulla piccola industria, sull’educazione e la salute. Di fatto fu data priorità all’industrializzazione e alle infrastrutture dei trasporti, alla comunicazione e all’amministrazione pubblica, centralizzata a Bissau (Sangreman 2016: 9).

Alcuni studiosi, a distanza di un ventennio delle indipendenze africane hanno riflettuto attorno all’idoneità di un orientamento politico ed economico come il socialismo in un contesto post-coloniale come quello africano. Il sociologo guineense Lopes e il politologo svedese Lars Rudebeck scrissero un articolo dibattendo sul socialismo in Africa e in Guinea-Bissau con due opinioni distinte in merito all’appropriatezza di tale orientamento politico. Secondo Lopes lo sviluppo economico è la condizione necessaria per lo sviluppo politico in forma socialista e il capitalismo, scriveva alla fine degli anni Ottanta, potrebbe essere più appropriato per i compiti di ricostruzione post-coloniale considerato che il punto di partenza era il “sottosviluppo ereditato” (Lopes e Rudebeck 1988: 21). Rudebeck, in contrasto, sosteneva che lo sviluppo politico nella forma del potere popolare sarebbe stata l’unica condizione per il progresso economico in grado di sostenere il socialismo (Lopes e Rudebeck 1988: 21).

Nel caso guineense, l’iniziale socialismo attuato da Cabral, quando era vivo nelle zone liberate, e successivamente dai quadri del PAIGC, si piegò presto alle logiche del liberalismo di mercato,

quando Nino salì al potere, a partire dagli anni Ottanta del Novecento. Il processo iniziò con il Piano Quadriennale 1983-1986 e un programma di aggiustamento strutturale, fatto in accordo con la Banca Mondiale nel 1987 (Sangreman 2016: 10; Cardoso 1995: 262). Tali programmi prevedevano una riorganizzazione del settore pubblico mirata a incentivare il privato attraverso la liberalizzazione dei circuiti commerciali ed economici (Sangreman 2016: 13). Di conseguenza il settore pubblico sarebbe stato confinato alla fornitura di infrastrutture basiche e all'appoggio alle esportazioni. L'attuazione di tali piani economici però fu considerata insufficiente da parte del Fondo Monetario Internazionale che sospese il suo sostegno al Paese dal 1991 al 1993, fino al raggiungimento di accordi per un nuovo programma di aggiustamento da compiersi tra il 1994 al 1997 (Sangreman 2016: 17). In questo modo, in pochi anni, in Guinea-Bissau furono sperimentate entrambe le prospettive. Inizialmente ci fu il tentativo di instaurare una politica socialista da parte del PAIGC, secondo gli orientamenti di Cabral incentrati sulle realtà locali, successivamente Nino attuò una svolta liberista nel corso degli anni Ottanta con l'obiettivo mai raggiunto di migliorare l'economia nazionale.

L'indipendenza nei diversi stati africani ha quindi mise in atto dinamiche identitarie su più livelli, attraverso ideologie e pratiche politiche specifiche. Su un livello internazionale i nascenti stati africani si unirono politicamente ed economicamente dietro a una comunanza di esperienze storiche, legate al colonialismo e al razzismo, attraverso un'identificazione africana unificante, una personalità o una negritudine. A livello nazionale, l'orientamento politico socialista fu scelto come antitesi dei modelli capitalistici degli ex-colonizzatori assumendo caratteristiche proprie. Su un livello ancora più locale, i diversi gruppi etnici dovettero fare i conti con i cambiamenti che avvenivano internamente, nelle forme della propria organizzazione sociale in uno scambio continuo con le realtà sui livelli superiori. Fu in questi intensi processi politici, teorici e pratici che la Guinea-Bissau, a partire dalla sua multietnicità si costruì come nazione nelle circostanze politiche globali.

In questa prospettiva, i fula di Gabù affrontarono una temporalità densa di cambiamenti, facendo convivere le proprie forme identitarie e politiche. Si ritrovarono al contempo a vivere una situazione post-coloniale, che esautorò le élite locali in rottura con le precedenti alleanze intrattenute coi portoghesi; post-socialista che mise in discussione sia teoricamente sia praticamente le loro gerarchie interne; e di conseguenza, post-schiavitù. Entrare a far parte della nuova nazione implicò una destrutturazione repentina delle logiche di coerenza interna al gruppo sociale con cui devono ancora oggi fare i conti.

6.6 Le narrative della nazione fra locale e globale

La tappa post-coloniale della storia guineense intensificò la velocità e l'intensità dei rapporti con la comunità internazionale. La storica Teresa De Almeida Cravo ha identificato alcune fasi nel processo di costruzione della nazione dai giorni della guerra per l'indipendenza a oggi, analizzandolo attraverso una prospettiva internazionale (De Almeida Cravo 2011: 1-64).

La prima fase fu costituita da un periodo chiamato di "luna di miele" (De Almeida Cravo 2011:1), durante la guerra di liberazione e alla nascita, con l'indipendenza, della nuova nazione. Il motivo di ammirazione più grande fu rappresentato dal pensiero di Amílcar Cabral. Inoltre, sia agli occhi dei soggetti interni sia esterni al Paese furono considerati due punti cardine in cui il PAIGC ebbe successo: "la guerra di liberazione per porre fine al colonialismo portoghese e alla costruzione di una nuova società libera da ogni tipo di sfruttamento e oppressione. Amílcar Cabral stava mostrando la prova di una "strategia applicata consapevolmente" per "sfidare (...) lo status quo sociale, politico ed economico del sottosviluppo" (Rudebeck 1972: 1).

Nella prima fase, ci fu un crescente interesse da parte di studiosi e intellettuali attorno alla figura di Cabral, presentandolo come colui che aveva stabilito le basi per le guerre di liberazione della Guinea-Bissau e di Capo Verde oltre che delle altre colonie portoghesi come l'Angola e il Mozambico (Chabal 1981: 75). Il fascino dell'idea di una lotta armata vittoriosa venuta dalla più piccola e arretrata delle colonie portoghesi era dirompente (Chabal 1981: 79). All'inizio della guerra, nel 1963, il movimento appariva ben preparato, unito e capace. L'inatteso successo in guerra, fin dalle prime battute, esercitò un forte fascino su coloro che desideravano la fine del colonialismo in Africa. Gli accademici e i giornalisti degli anni Settanta espressero grande ammirazione per il PAIGC e un generale ottimismo rispetto alle nuove possibilità che scaturivano dalla guerra rivoluzionaria in Guinea-Bissau. Alcuni titoli di testi sull'argomento dell'epoca furono significativi, come "The Liberation of Guinea: Aspects of an African Revolution" dello storico dell'Africa e giornalista Basil Davidson del 1969, o "Amílcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War" dell'africanista Patrick Chabal, del 1983. Questi testi esprimevano il culto occidentale dell'epoca per la personalità di Cabral.

In questi anni, la Guinea-Bissau riceveva assistenza militare dalla vicina Guinea Conakry, dal Senegal, dall'Unione Sovietica, dalla Cecoslovacchia e dalla Germania dell'Est oltre che dalla Cina e da Cuba. Allo stesso tempo, era sostenuta da agenzie ONU come la FAO e l'UNESCO (Chabal 1981:90). Il PAIGC venne ritenuto in grado di creare un prototipo di potere popolare nelle zone liberate, che si pensava sarebbero state la base della fase successiva all'indipendenza. I quadri erano socialisti e la linea politica marxista-leninista. Allo stesso tempo, Cabral riuscì a mantenere, a livello

internazionale, un certo equilibrio nel posizionamento fra i due blocchi della Guerra fredda, attraverso una politica di non allineamento, che rivendicò come un diritto dei popoli africani in vista di ottenere la propria indipendenza. Nelle zone liberate furono creati comitati di villaggio, corti popolari, magazzini del popolo, e si verificarono un incremento della produzione agricola, un rafforzamento della figura della donna, la realizzazione di progetti rivolti all'educazione, come la *Escola Piloto* (scuola pilota)²⁵⁴.

Nel 1972, Rudebeck scrisse entusiasta: “Non c'è dubbio che il PAIGC oggi è un movimento rivoluzionario che sta creando una nuova società con un ampio supporto popolare e un piccolo, ma ben organizzato, esercito” (Rudebeck 1972: 4-5). Le zone liberate divennero un luogo di sperimentazione di un nuovo sistema. Nel 1972, vennero organizzate le elezioni per i consigli regionali che avrebbero successivamente eletto i membri dell'Assemblea Nazionale Popolare (ANP). Nel 1973, a proposito della Guinea-Bissau, sul New York Times si leggeva “Steps towards Democracy”: alle elezioni hanno partecipato 52.000 votanti. Questo evento avrebbe rappresentato “la misura del successo della guerriglia nel portare la democrazia in Guinea-Bissau” (Grimond 1973).

Nel dicembre 1973, l'ONU condannò aspramente²⁵⁵ le forze militari portoghesi per i massacri brutali dei contadini, per le distruzioni di massa di villaggi e proprietà, e per l'uso spietato di napalm e sostanze chimiche nel soffocare le legittime aspirazioni di libertà e indipendenza del popolo guineense. Dall'altra parte, del partito rivoluzionario, non mancarono i massacri, ma le doti diplomatiche di Cabral lo avevano aiutato a creare un'immagine idealizzata di sé, della guerra in Guinea, e della forma più umana nel modo di condurre la guerra da parte del PAIGC. Il 24 settembre del 1973, a Madina di Boé, fu proclamata la dichiarazione unilaterale dell'indipendenza della “Repubblica della Guinea-Bissau, basata sull'esistenza *de facto* di una struttura di stato funzionante ed efficiente” (ANP 1973: 28 in De Almeida 2011: 18).

Nel 1977, Luis Cabral fu rieletto presidente dell'ANP. Nel sistema del partito unico, il leader era allo stesso tempo presidente del Consiglio di Stato, Capo dello Stato e del Governo, capo del PAIGC e comandante in capo delle forze armate. Il regime di Luis Cabral si spinse oltre, costruendo un apparato di sicurezza interna e punendo il dissenso con alti livelli di repressione: minacce, intimidazioni, arresti arbitrari, torture, sparizioni ed esecuzioni sommarie. Alla fine degli anni Ottanta, la popolarità di Luis Cabral, come quella del PAIGC, crollò agli occhi della comunità internazionale: “Le persone stanno

²⁵⁴ Questi furono tre punti cruciali del programma politico di Cabral. In unità e lotta e in molti scritti relativi all'organizzazione politica che avrebbe dovuto assumere il nuovo Stato indipendente ha messo come punti principali del suo programma: l'emancipazione della donna, il miglioramento e l'allargamento dell'istruzione al maggior numero di persone possibile. Entrambi i punti si sono dimostrati problematici nel processo di costruzione nazionale, nel tentativo di far convivere religioni e norme diverse fra le differenti etnie.

²⁵⁵ Con la risoluzione 3113 (XXVIII-12-12-73)

cominciando a domandarsi se stessero vivendo quella forma di indipendenza che avrebbero voluto e per la quale hanno combattuto” (De Almeida 2011: 19).

Il 14 novembre del 1980, Nino Vieira organizzò un colpo di stato appoggiato dai suoi collaboratori, principalmente ex-combattenti della lotta rivoluzionaria scontenti della supremazia capoverdiana. Si definirono come il movimento di riaggiustamento, con l’obiettivo di correggere gli errori che il partito aveva commesso fino ad allora. Innanzitutto, Nino decretò la fine dell’unità con Capo Verde, la fine (apparente) delle violazioni dei Diritti Umani, con una dubbia scoperta²⁵⁶ di due fosse comuni di dissidenti politici, e al contempo mise fine all’agenda politica socialista che aveva trascinato il paese nella crisi. Si trattò di “un passo indietro per il panafricanismo e il socialismo nel continente” (Munslow 1981: 109).

Il movimento, chiamato anche “novembrista”, e la salita alla presidenza di Nino trasformarono profondamente la natura ideologica del PAIGC, virando verso il liberalismo economico e cambiando la logica del potere in Guinea-Bissau. Tale logica subiva le influenze di tre fonti di pressione ideologica: la prima, la concezione, ereditata dal passato coloniale, propria dello Stato, inteso come apparato consolidato dalla presenza di quelli che prima dell’indipendenza erano categorizzati come *assimilados* (assimilati), che si sentivano per natura superiori agli altri, nel caso guineense l’élite capoverdiana che prese il potere dopo l’indipendenza; la seconda influenza fu dettata dalla concezione propria dell’etnia fondata sulla solidarietà etnica e sui rapporti di parentela; la terza concezione, sorta nel corso della lotta di liberazione, fu l’idea di autogestione con il fine di mettere le basi per la creazione della nazione, fondata su una supposta immaginazione condivisa. Le specifiche difficoltà guineensi nel processo di formazione della nazione dovettero fare i conti con questi tre elementi.

Nino voleva prendere decisioni più pragmatiche e introdurre il commercio privato, venendo meno ai principi socialisti sui quali si fondava il PAIGC. Dal 1983, fu sempre più visibile lo spostamento da una politica socialista al capitalismo del mercato liberale. Fu un momento in cui l’Occidente guardò favorevolmente al Paese, che per questo ricevette maggiore sostegno economico internazionale. In effetti l’ambiguo processo di privatizzazione condotto da Vieira dimostrò come il potere economico potesse essere cooptato dalla piccola élite nazionale, connessa al potere dello Stato con l’effetto collaterale di marginalizzare i contadini. Il piano quadriennale 1983-1987 riferisce di un investimento di oltre il 50% destinato alla sola capitale Bissau (Sangreman 2016: 10). Inoltre, ben presto il regime di Nino divenne repressivo come quello del suo predecessore e ciò produsse una serie di tentativi di colpo di stato, che provocò la reazione dei vertici e le purghe nel partito, per eliminare ogni forma di

²⁵⁶ Luis Cabral e Nino Vieira erano dello stesso unico partito. Che Nino abbia fatto emergere segreti prima di allora taciuti non fa pensare a una vera scoperta quanto a un utilizzo politico nuovo di vecchie informazioni.

minaccia da parte dei rivali politici. Nel “The Guardian”, si leggeva: “aumenta il comportamento personalistico e dittatoriale”, seguito da “sintomi di paranoia che lo [Nino] hanno portato a rivoltarsi contro coloro che gli stavano più vicino” (Jolliffe 1986). Tra il 1980 e il 1990, aumentarono nei giornali le affermazioni meno encomiabili e il fervore entusiastico dell’indipendenza cominciò a svanire. Il giornalista Leon Dash, in un articolo per il “The Washington Post” del 1981 scrisse: “questo piccolo paese ha subito una netta caduta dai giorni euforici del 1974”. Lo storico guineense Peter Karibe Mendy, qualche anno dopo sostenne che “Il sistema dello stato-partito ha gradualmente portato all’istituzionalizzazione dell’autoritarismo” (Mendy 1996: 31).

Davidson, negli anni Ottanta, cambiò del tutto parere sul PAIGC affermando che vi era stato un netto arretramento verso un gretto pragmatismo. Credeva che il Consiglio Rivoluzionario fosse composto da uomini di basso calibro e che Nino fosse privo di qualsiasi capacità come uomo di Stato e concludeva osservando che “gli obiettivi e la visione della guerra di liberazione potrebbero non sopravvivere” (Davidson 1980; De Almeida 2011: 18). Questa affermazione riflette il pensiero di coloro che vissero il periodo di transizione dalle ideologie promosse durante la guerra di liberazione alla conseguente formazione dello Stato. A questo proposito Adulai Jau ha fatto riferimento in modo critico alla modalità con cui si è formata la nuova classe dirigente dopo l’indipendenza:

AJ: “l’eredità della lotta di liberazione nazionale fu male interpretata. Cabral ci ha lasciato un’ottima semente ma non c’era un buon terreno. Le concezioni di Cabral su ciò che avrebbe dovuto succedere dopo l’indipendenza erano chiare ma le persone non seppero comprendere il programma del PAIGC. Soprattutto su come avrebbe dovuto formarsi la classe dirigente all’uscita della colonizzazione, Amilcar era stato chiaro, se da una parte la lotta era portata avanti da tutti ‘non tutta la gente è del partito’. Con questo intendeva che se la lotta costituiva una fase di partecipazione di massa, ai vertici del partito avrebbero dovuto far parte solo coloro che avevano nozione dello Stato e un livello adatto a governare”²⁵⁷.

Secondo Jau “non perché hai preso in mano un’arma devi diventare ministro”, ma è proprio questo che avvenne dopo l’indipendenza a causa di un cortocircuito fra le teorie ereditate da Cabral e la loro messa in pratica dagli interpreti che hanno ereditato il potere nel PAIGC. Agli inizi della costruzione nazionale le strutture di potere si erano trasformate con la rivoluzione e ai vertici dello status sociale vi erano i militari. Pastori, contadini e mercanti delle periferie furono progressivamente marginalizzati: fra questi, i fula di Gabú, già geograficamente posti nell’estremità nord-est del paese. Il primo Stato post-coloniale Guinea-Bissau fu costruito da un partito, il PAIGC. Successivamente venne stabilito uno Stato di un partito di sinistra, autocratico e centralizzato con una sorveglianza

²⁵⁷ Intervista ad Adulai Jau il 26 agosto 2015, a Gabù.

politica e un controllo stretto sulla sfera nazionale (Lopes 1981: 62-72). Dal punto di vista economico ci fu l'espansione di una burocrazia statale e l'eliminazione di qualsiasi dissidente politico. La trasformazione della società post-indipendenza fu caratterizzata dalla sorveglianza politica e il controllo sulla sfera domestica (Forrest 1992: 47-55). Gli anni che seguirono l'indipendenza furono ricordati come anni di terrore post-rivoluzionario: molti fula, che erano alleati con i portoghesi durante la guerra, subito dopo l'indipendenza scapparono in Senegal, grazie alle reti di parentela che trascendevano le frontiere artificiali prodotte dal colonialismo, principalmente per sfuggire alla morte e alle persecuzioni.

La narrativa della guerra di liberazione fu monopolizzata dal PAIGC diventando successivamente e di conseguenza "il mito fondante del nuovo Stato" (Kohl 2010: 91). Dopo l'indipendenza parlare delle tribù, fu proibito, come un vero e proprio tabù, per la paura di accrescere il fenomeno del tribalismo. Allo stesso tempo, da una parte, i discorsi di partito continuarono a lavorare per costruire un senso di unità sulla base delle ideologie che lo avevano sostenuto, dall'altra, perseguirono pratiche fasciste come la repressione violenta e il monopolio politico. In questo modo, secondo Adulai Jau il partito ottenne come risultato l'opposto di quanto sperato:

AJ: "il fatto di non rispettare le micro-nazionalità emergenti ha generato resistenze silenziose e non visibili ma manifeste nello Stato indipendente, scardinando le basi su cui Cabral aveva costruito l'indipendenza: da una parte il 14 novembre ha sbaragliato il principio dell'unità e lotta separando la Guinea da Capo-Verde; dall'altra fu decapitata l'intelligenza delle micro-nazionalità o fisicamente o moralmente, impedendogli cioè di partecipare alle strutture di potere"²⁵⁸.

Il desiderio del partito di formare l'unità nazionale fu accompagnato da pratiche politiche lontane al progetto di Cabral: il binazionalismo della Guinea e Capo Verde fu abbandonato a partire dalla presa di potere di Vieira e le forme di mantenimento del potere accentuarono le differenze etniche. L'emergenza di alcune micro-nazionalità avvenne a detrimento di altre, come quella dei fula, rimaste escluse dal nuovo impianto politico.

Le rappresentazioni della guerra di liberazione in questo periodo divergevano di molto dai tempi d'oro della rivoluzione. Da eroi della liberazione a "bulli", gli ex-combattenti del PAIGC vennero accusati di aver quasi distrutto la patria. Alla fine degli anni Ottanta, la guerra di liberazione veniva discussa dagli osservatori esterni solo nei termini dei suoi impatti negativi nel Paese: si faceva poco riferimento agli obiettivi raggiunti dalla lotta anticoloniale, "la guerra di liberazione è stata ridotta a un mero evento violento in più nella storia" (De Almeida 2011: 44) e "dopo tredici anni di sanguinosa guerriglia, la Guinea-Bissau ha conquistato l'indipendenza dal Portogallo, speso i successivi venti

²⁵⁸ Intervista ad Adula Jau il 1 febbraio 2016, a Gabù.

sotto João Bernardo Vieira, finché non è stato estromesso da una ribellione” (Vulliamy 2008), facendo riferimento alla guerra civile del 1998-1999. Inoltre, “Quando era una colonia la Guinea-Bissau era più povera e meno avanzata dei loro vicini controllati dai francesi e dopo il cataclisma della guerra d’indipendenza è stata ancora peggio” (Gable 2009: 177).

Alla guerra civile del 1998-1999, seguì un’*escalation* dei discorsi, sull’instabilità politica crescente e della formazione fallimentare di questi nuovi stati. Dal 2000 la percezione della Guinea-Bissau è stata relegata alla sua dimensione di narco-stato²⁵⁹, oltre che alla sua costante instabilità politica. Negli stralci di notizie di giornali citati, che hanno seguito il corso della politica guineense, è possibile riscontrare una certa dose di umoralità nel posizionamento in merito alla nascente nazione guineense, sia da parte degli osservatori esterni sia da quelli nazionali. Da un primo momento di entusiasmo, si è passati a un lento declino verso un condiviso scetticismo che ha cambiato anche il modo di pensare alla guerra rivoluzionaria, vista ormai come il punto iniziale violento di una decadenza inesorabile.

6.7 Lo stato fragile e la nazione guineense

L’antropologia dello Stato dovrebbe fare delle tensioni tra globale e locale un obiettivo primario del suo programma di ricerca in un’epoca in cui quello Stato moderno, teorizzato nel XIX, secolo appare sempre più come un tipo ideale altamente irrealistico, eroso, e controverso. Secondo Michel-Rolph Trouillot una riflessione antropologica sullo Stato è importante in parte perché i flussi globali producono spazialità e identità, che tagliano i confini nazionali in modo più evidente rispetto a prima, e in parte perché le scienze sociali hanno avuto la tendenza a dare per scontato questi confini. Tuttavia, non si può pretendere di considerare lo stato come un oggetto che si possa comprendere empiricamente in quanto si mostra attraverso processi e pratiche non sempre visibili (Trouillot 2001: 126).

I punti di vista degli osservatori internazionali, e dei miei interlocutori locali, sono conversi nel fornire un’idea della Guinea-Bissau come una nazione fragile, instabile, minata da nepotismo, tribalismo, corruzione, frequenti colpi di stato e dallo scarso controllo sul territorio da parte del governo. Ognuno di questi aspetti si è configurato in forma particolare nelle diverse regioni ed etnie del Paese, creando nuove forme di pensare se stessi e gli altri. Per i fula di Gabù, nepotismo e tribalismo hanno portato alla loro esclusione dalla partecipazione politica e dai vertici militari, e i contorni territoriali sfumati

²⁵⁹ Fin dagli anni della presidenza Vieira è iniziato un movimento di stupefacenti, nella fattispecie cocaina che arrivando dal sudamerica, passava per la Guinea-Bissau e da lì passava in Europa (Dal The Guradian 7 gennaio 2016, articolo di Antony Loewenstein).

hanno dato vita a una rappresentazione nei termini di una micro-nazionalità ai margini, che trova una migliore espressione identitaria in un territorio transnazionale.

Niente di tutto questo significa che la rilevanza dello stato sia in declino, se per "Stato" si intende più che il semplice apparato di governi nazionali ma pratiche e processi che si spostano trasversalmente ai confini, sebbene il controllo e il mantenimento dei confini rimanga la principale prerogativa degli stati nazionali. Infatti, in un contesto caratterizzato dall'incapacità evidente dei governi nazionali di funzionare come contenitori culturali, la tutela delle frontiere diventa una efficiente finzione politica per ottenere il sostegno da parte dei cittadini. Il diritto di definire i confini rimane inoltre una componente fondamentale di sovranità a cui i governi nazionali devono aggrapparsi in un'epoca in cui molte funzioni statali sono svolte altrove e da altri attori sociali (Truillot 2001: 127).

Il principio di intangibilità dei confini coloniali non fu mai seriamente interrogato dai membri delle élite, che guidarono i movimenti indipendentisti, i quali crearono le nuove nazioni all'interno dei limiti disegnati dai precedenti oppressori. Per i fula guineensi tali confini sono stretti e poco aderenti alla realtà, come ha sostenuto Adulai Jau, in una delle nostre lunghe conversazioni sulla nazione e lo Stato in Guinea-Bissau dopo l'indipendenza:

AJ: Noi non siamo una nazione, in realtà non abbiamo nemmeno uno Stato forte capace di controllare i confini, passa di tutto attraverso le frontiere: cellule di terroristi, droghe, armi, ogni tipo di merce, non controlliamo nulla. È la porosità di quei confini che minaccia il nostro Stato, che non è fragile, non esiste affatto! Inoltre, *la nostra nazione potrebbe andare al di là di quei confini perché se parliamo delle zone di Boké, di Conakry o parliamo della Casamance, potremmo parlare di una nazione, con un linguaggio e un immaginario condiviso, oltre alla religione e alle tradizioni*, ma questo non è condiviso dagli altri, dal 1886 quando gli europei tagliarono le nostre frontiere senza alcuna cura né per la lingua, né per la gente.²⁶⁰

Questa intangibilità o porosità dei confini difficilmente percepiti è una delle ragioni per cui è difficile per le persone anche immaginare la nazione da un punto di vista geografico, di farne una mappa mentale. Le parole di Jau conducono all'idea per cui la fragilità dello Stato coincide con la fragilità della nazione, intesa come un insieme di territorio, lingua, religione e abitudini. In questa prospettiva l'incapacità del governo di unificare e organizzare le diverse micro-nazionalità che compongono il mosaico culturale guineense ha portato alcune di queste micro-entità a pensarsi in un altro territorio i cui confini sono determinati dalla condivisione di una stessa lingua e tradizione piuttosto che da un tracciato su una mappa. Le forze centripete dello Stato hanno subito le forze centrifughe dell'etnia, della parentela e della disposizione territoriale. Tali forze centrifughe si sono manifestate

²⁶⁰ Conversazione privata con Adulai Jau, agosto 2015.

espressivamente nello scardinamento dei confini promosso dal flusso migratorio dei fula guineensi alla fine della guerra.

Jau non è il solo ad avere accennato alla fragilità dello Stato guineense. La situazione politica della Guinea-Bissau ha fatto nascere un dibattito accademico attorno alla riuscita della costruzione nazionale, in cui le nozioni di Stato e di nazione furono centrali. Fra i teorici che attribuiscono una connotazione di fragilità allo Stato, i principali sono stati Lorenzo Bordonaro (2009), Eric Gable (2009) ed Henrik Vigh (2006), nelle loro analisi del politico in Guinea-Bissau. Bordonaro ha considerato il caso della doppia morte di Bernardo Vieira e Tagme Na Waie nel 2009. Nella prima pagina del New York Times del 10 marzo 2009 si legge:

“Vieira, che era universalmente conosciuto con il suo nome di guerra, Nino, e il generale Tagme Na Waie, hanno dominato ogni capitolo della storia del paese, una cronaca di sofferenza così assurda e acuta che è quasi una caricatura composita del postcoloniale Stato africano” (in Gable 2009:167).

Questo evento, mostrando la sacrificabilità del leader politico, metteva in evidenza l'irrelevanza dello Stato stesso, uno Stato in cui i leader politici potevano essere rimpiazzati senza che ne conseguisse nessun cambiamento politico (Bordonaro 2009: 36). Vigh ha considerato lo stesso evento come il frutto di un sistema politico instabile e fondamentalemente inerte (Vigh 2009: 143-164). Lo Stato in Guinea-Bissau è un “rusty grid, cross-cut and intertwined by patrimonial networks”, uno “Stato inesistente” (Vigh 2006: 11 in Bordonaro 2009:37). Sia Vigh sia Bordonaro hanno attribuito questa debolezza dello Stato guineense, descritto come una “stabile instabilità”, non a un processo recente quanto a un elemento costitutivo della storia regionale. Questi cambiamenti non rappresenterebbero “un’anomalia in una linearità di storie locali, quanto le manifestazioni attuali della permanenza del cambiamento” (Bordonaro 2009: 40). Questo punto di vista mette in evidenza il fatto che frequentemente il cambiamento è inteso come una caratteristica della modernità mentre la stabilità e la tradizione sarebbe qualcosa di legato al passato. È una contrapposizione poco significativa. La realtà storica guineense, per molti secoli centro delle comunicazioni tra Europa e Americhe, può essere definita attraverso l'espressione di Gable “cosmopolitanism-as-tradition” (Gable 2006: 387). In una prospettiva storica, il disequilibrio politico è una modalità creativa di adattamento continuo, in cui i diversi soggetti politici trovano soluzioni contemporanee alle istanze del presente. Ciò che può essere analizzato sono gli eventi particolari e le loro conseguenze in un determinato arco temporale, per potere intrecciare relazioni significative con la storia globale.

Sebbene tale instabilità abbia origini antiche, si manifesta nell'oggi con le peculiarità prodotte dalla costruzione nazionale. Vigh ha messo in evidenza come le reti clienteliste in Guinea-Bissau, in genere, dipendono dall'accesso al potere e alle risorse (Vigh 2006: 145). Dopo l'indipendenza è

avvenuta una redistribuzione di potere e risorse in seno ai membri del PAIGC, secondo l'orientamento ideologico del partito. La maggior parte delle persone che ho intervistato, specialmente gli ex-combattenti fula che non sono riusciti a fare carriera militare, mi hanno parlato della classe politica come corrotta, che ha indegnamente ricevuto l'indipendenza conquistata col loro sangue, "abbiamo preso l'indipendenza e l'abbiamo regalata ai banditi"²⁶¹, cioè ai politici.

In molti casi il clientelismo si è realizzato su base etnica. Kumba-Yala, presidente della Guinea-Bissau dal 2000 al 2003, fu accusato di manipolare e sfruttare i legami etnici per ottenere voti e supporto politico. A questo fine avrebbe usato, nella propaganda politica, simboli e retoriche bene accolte dai Balanta (Nobrega 2003:294 in Kohl 2010: 97). Allo stesso modo, Nino Vieira, nel processo elettorale del 2005, cercò di insinuare la paura contro il suo rivale musulmano Malam Bacai Sanha, dicendo alla popolazione di resistere all'imminente islamizzazione della Guinea-Bissau (Kohl 2010: 97). Allo stesso tempo presentava Sanha come un mandinga, anche se questi si identificava come biafada, per screditarlo tra i fula facendo leva sul fatto che i fula erano stati schiavi dei mandinga (Kohl 2010: 97). Questi aspetti denotano il fenomeno chiamato tribalismo, ovvero una manipolazione delle diversità etniche ai fini dell'ottenimento e del mantenimento del potere. Ora, se da una parte questa pratica è stata evidente nella storia recente del Paese, dall'altra vi è stato allo stesso tempo il tentativo, da parte degli attori politici, di denunciarla in certe circostanze e di silenziarla al massimo in altre.

Su questo aspetto mi soffermo perché ho avuto modo di osservarlo in prima persona e mi ha dato modo di riflettere su come gli eventi politici su base etnica e i discorsi attorno a essi siano stati prodotti in concomitanza con la lotta di liberazione e successivamente all'indipendenza. Secondo Adulai Jau, queste forme di manipolazione politica sono ancora attuali: José Mario Vaz, il presidente in carica, quando mi trovavo a Gabù, "in alcune occasioni pubbliche avrebbe usato simboli legati alla tradizione manjaca"²⁶². Sebbene mi ricordi che in quel periodo la notizia, che il presidente si fosse presentato in assemblea con la sua propria sedia e munito di strumenti rituali per scacciare la stregoneria, è stata assai dibattuta anche sui blog e sui giornali, non mi è stato possibile a distanza di un anno ritrovare un solo cenno all'evento. La gente del luogo però si ricorda e ancora oggi continuano a parlarne. Dove lo spazio formale dell'informazione e della storia scritta languono, la frequentazione dello spazio informale delle conversazioni private, luogo privilegiato dell'antropologo, aiuta a fare luce su eventi significativi che vengono esclusi dalla memoria ufficiale. Il mio collaboratore e amico Uri Baldé mi ha detto:

²⁶¹ Dall'intervista con Masaru Malam Serra, il 2 settembre 2015 a Gabù.

²⁶² Conversazione privata con Adulai Jau in agosto 2017, a Kolda in Senegal.

UB: “Mi ricordo che si era portato la propria sedia all’Assemblea Nazionale Popolare perché non si fidava del capo dell’ANP [Assemblea Nazionale Popolare] e credeva che nella sedia a lui destinata avessero *messo qualcosa*. Adesso il presidente è responsabile della *baloba* dei manjacos di Calequisse e tutte le settimane va a condurre una cerimonia”²⁶³.

La *baloba* è un luogo prescelto per fare le cerimonie. Lì vi risiede un *irã*, uno spirito, al quale si pongono domande sulla vita e sulla morte delle persone. In caso di morte, ad esempio, si domanda se sia stata opera di una persona o della volontà divina. Nel primo caso si domanda all’*irã* di dare segnali per determinare il colpevole e se indicato dunque quest’ultimo “può morire, o essere considerato pazzo o malato e deve essere curato solo in quella *baloba*”²⁶⁴. Secondo Uri queste pratiche appartengono solo a chi “non è religioso ed è pagano e i fula condannano tutte queste pratiche”²⁶⁵. Nonostante la condanna alcuni fula appoggiano Vaz perché,

UB: “così è la democrazia e i fula sono il gruppo etnico più democratico del paese, perché votano tutti i candidati mentre nelle altre zone votano solo per i familiari, per esempio i balanta votano solo per il PRS, il partito fondato da Cumba Yala. I mandinga votano tutti il PAIGC, perché la storia è questa, che la maggior parte degli ex-combattenti nella guerra di liberazione sono stati i balanta e i mandinga. I balanta però furono molto castigati dal regime di Nino Vieira per questo quando Cumba Yala ha fondato il PRS quasi tutti sono usciti dal PAIGC e si sono riversati là. I mandinga sono rimasti. Invece come sai, i fula quasi tutti durante la guerra sono stati con i *tuga*, ma adesso stanno più con il PRS che con il PAIGC. I fula dicono che il PAIGC ha ucciso molti dei loro padri quando siamo diventati indipendenti e inoltre ci sono più opportunità per i fula nel PRS che nel PAIGC”²⁶⁶.

La mera pubblicizzazione di pratiche religiose particolari da parte del presidente della repubblica rende difficile districare i fatti politici dalla strumentalizzazione etnica degli stessi e scardina l’idea di un’unità nazionale al di sopra delle differenze etniche. Il fatto che queste notizie non emergano all’infuori della nazione, nell’informazione, indica che queste forme di manipolazione politica su base etnica siano dirette solo ad alcuni soggetti e che vengano attuate in modo compartimentato. Non sarebbe un bene che la comunità internazionale venisse a conoscenza di tali fatti. Uri, avulso dalla nozione di tribalismo, ha analizzato le diverse affiliazioni ai partiti non solo come familismo, ma come provenienti dagli equilibri sorti a partire dalla guerra di liberazione. Nella sua versione emerge come, in molti casi, il politico abbia avuto la precedenza sull’etnico.

Paul Mercier, riflettendo sulla questione del tribalismo, affermava negli anni 1960 che: “le opposizioni etniche attuali esprimono e riflettono ben altre cose che differenze culturali e ostilità

²⁶³ Conversazione telefonica con Uri Baldé il 28 maggio 2018.

²⁶⁴ *Ibidem*

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

tradizionali, che si perpetuano nel tempo” (Mercier 1961:70) ma che sono realtà allargate in perenne relazione con i diversi soggetti della storia. Nella sua monografia sui Somba del Benin, Mercier approfondiva la problematica dell’etnia arrivando a considerare la stessa, così come ognuna delle sue componenti, come un insieme socio-geografico di un’unità più ampia e come non fosse possibile considerare un’etnia isolatamente ma bisognasse “ricomprenderla in un paesaggio etnico regionale considerato in una prospettiva storica” (Mercier 1968: 73-76).

Uri ha chiarito bene quali legami sono ancora esistenti tra la politica dell’attualità e la guerra di liberazione, come se gli orientamenti politici di oggi fossero direttamente connessi ai fatti della guerra e della post-indipendenza. Dalla sua rappresentazione, la politica è segnata da confini etnici netti e riconoscibili originati dalla contingenza storica della guerra di liberazione e sviluppati attorno a logiche familiari. Da questi confini però rimane escluso il gruppo etnico fula, il più democratico, che a detta del mio interlocutore fula, sarebbe alieno alle forme clienteliste degli altri gruppi. Da un punto di vista intra etnico, Uri mi ha detto che i “futa fula *cativos*, perlopiù del Boé sono tutti del PAIGC perché il Boé è stato il palcoscenico della lotta”²⁶⁷.

L’aspetto contingente delle relazioni interetniche è stato sottolineato, in una prospettiva storica, da Forrest, secondo il quale la debole formazione dello Stato non era in realtà dovuta alla forza colonialista dell’invenzione, della divisione e della delimitazione né a ragioni etniche, ma era un effetto di scelte e alleanze specifiche realizzate in diverse situazioni contingenti nel corso della storia. Le alleanze sarebbero state originate da ragioni pragmatiche più che etniche. La sua idea accentua l’agentività locale piuttosto di focalizzarsi sull’intervento portoghese. Sarebbe stata l’influenza politica e militare delle alleanze indigene, create dopo la caduta di Kaabu a determinare il destino politico della sezione nord-orientale del Paese (Forrest 1998: 91). Fu dopo quell’evento che i nobili fula stabilirono la propria supremazia sul territorio richiedendo l’aiuto e il sostegno dei portoghesi. Allo stesso modo, lo Stato indipendente della Guinea-Bissau fu realizzato seguendo i principi di una collaborazione intra-etnica selettiva e di alleanze pragmatiche interetniche (Forrest 1998: 91). Non ci fu dunque un utilizzo dall’alto delle categorie etniche a fini manipolatori quanto uno strategico posizionarsi, dal basso, da parte delle diverse etnie, che hanno contribuito a formare la nazione nel modo in cui si configura nell’attualità.

Kohl si è dimostrato contrario all’idea della debolezza o della fragilità della nazione Guinea-Bissau, che egli ritiene derivi da una confusione teorica delle nozioni di stato e di nazione, usate come sinonimi (Gellner 1998: 5-6) dagli osservatori esterni. L’idea di Kohl è che se nella teoria queste due

²⁶⁷ *Ibid.*

idee sono state spesso confuse, questo non è accaduto in Guinea-Bissau dove i soggetti ritenevano di avere ottenuto un certo grado di integrazione nazionale in opposizione alla mancanza di uno stato. Le nazioni, secondo Georg Elwert “sono gruppi che in contrasto con i gruppi etnici, si riferiscono ad uno stato esistente o a uno che deve essere formato, implicando così la cittadinanza” (Elwert 1989: 446; Kohl 2010: 89-90). La nazione sarebbe “un’organizzazione sociale libera che afferma un carattere duraturo, viene trattata dalla maggioranza dei suoi membri come una comunità (immaginata) e si riferisce ad un apparato di stato condiviso, che non è congruente con la multietnicità” (Kohl 2010: 89). Entrambe le definizioni fanno riferimento all’impossibilità di coesistenza dell’idea di nazione con una pluralità etnica. Data la caratteristica dei territori africani di essere segnati invece da una presenza pluri-etnica cospicua, le nazioni africane sono state ripetutamente definite come nazioni artificiali (Hill 2005: 147-148, Young 2007: 241, Knörr 2008: 31; Kohl 2010:90) e connotate dalla fragilità. Gellner e Hobsbawm sono stati d’accordo nel sostenere che prima della formazione di una nazione e quindi di un immaginario comune e condiviso in uno stesso territorio, si forma lo Stato ovvero l’accentramento del potere e le sue forme di organizzazione entro le quali dirigere la successiva nascita e sviluppo del sentimento unitario (Gellner 1998: 1; Hobsbawm 1999: 22-25). La nazione sarebbe il frutto di un processo top-down e non di un processo di formazione dal basso. Secondo Kohl, invece, in Guinea-Bissau si sarebbe creata una forte integrazione nazionale iniziata con l’ideologia e la politica del movimento indipendentista e il primo stato post-coloniale che si è ispirato a un modello di “national-unity-in-ethnic-diversity” (Kohl 2010: 86) co-costruito dal basso. La sua analisi considera alcuni elementi come la diffusione della lingua creola e il carnevale come i luoghi privilegiati in cui il popolo guineense ha trovato una dimensione nazionale forte.

Forrest e Kohl hanno difeso l’idea di una partecipazione dal basso nella formazione nazionale concedendo ai diversi gruppi etnici del territorio una grande agentività. Le etnie avrebbero quindi convogliato i propri interessi per realizzare un’unità nazionale che trascendesse le proprie identità locali. Non tutti i gruppi etnici hanno però partecipato allo stesso modo, e sebbene ci sia stato un percorso verso l’unità, questo è avvenuto attraverso regole e premesse che, come sostenuto dai miei interlocutori fula hanno favorito alcuni gruppi e messo da parte altri. Gli impatti dell’ideologia dell’indipendenza e delle sue pratiche si sono realizzati localmente a seconda di come queste abbiano dialogato con le strutture e le forme di organizzazione sociali caratterizzanti le diverse etnie.

6.8 Il creolo e il carnevale in Guinea-Bissau. I luoghi privilegiati di formazione di un sentimento nazionale?

Le strategie imposte dall’alto, dal partito rivoluzionario del PAIGC, i cui leader sono stati i pochi intellettuali del paese e molti di loro perlopiù capoverdiani, nella pratica danno sostanza alla teoria di

Gellner e Hobsbawm, ma i fattori che hanno costituito la nazione, nell'unificazione di gruppi etnici diversi, sono stati molteplici e complessi, tanto che distinguere se ci sia stata una formazione *top-down* o *bottom-up* semplificherebbe troppo l'analisi di questo processo, i cui attori sono stati diversi. Nel processo di formazione nazionale guineense, queste due direzioni si integrerebbero, come l'utilizzo sempre più vasto di una lingua comune e nella condivisione di rituali sociali allargati alla partecipazione di tutte le etnie (Kohl 2010: 86). Due aspetti su cui il partito si è concentrato fin dall'inizio sono stati la lingua creola e l'uniformità culturale, attraverso eventi di portata nazionale come il carnevale. Su questi elementi Kohl fonda la sua tesi di costruzione della nazione guineense. Se si guarda però al caso dei fula, così come presentato da Adulai Jau, e alle interazioni contemporanee delle singole etnie a queste forme d'integrazione si possono notare discrepanze rispetto al modello ideale di uguaglianza nella diversità proclamata dai primi ideologi della nazione.

Il creolo è stato il linguaggio prevalente per la comunicazione verbale interetnica. Le sue origini sono rintracciabili nel XVI secolo, con gli insediamenti commerciali (Rougé 1986: 36), ma è veramente fiorito solo nel XX secolo. Nel 1920, era ancora difficile comprendersi reciprocamente e poi si è diffuso sempre di più fino a raggiungere il suo apice con il processo di urbanizzazione iniziato nel 1950. Le persone, che dalle campagne si spostavano nella capitale per lavoro, lo imparavano in città e poi lo usavano con le famiglie a casa; successivamente il suo uso è aumentato con le mobilitazioni popolari degli anni 1950 ed è esploso a partire dal 1960. Durante la guerra, tra il 1963 e il 1974, è stato il linguaggio impiegato per i reclutatori ed è stato rapidamente diffuso con le scuole elementari del PAIGC, oltre che con le trasmissioni e i messaggi radiofonici, per divulgare la propria propaganda politica attraverso la voce di "Radio Libertação".

Dopo il 1974, la lingua creola ha raggiunto la sua piena importanza come luogo di sintesi di un progetto comune di costruzione della nazione. Una breve rassegna storica della lingua creola mostra come essa abbia subito una trasformazione implicita e sia diventata "da un linguaggio commerciale, un linguaggio di resistenza" (Scantamburlo 1999: 16), un linguaggio usato per produrre l'unità. Guardando le pratiche locali di utilizzo del creolo a Gabù è emerso che sebbene sia una lingua veicolare diffusa, questo non abbia sostituito né il portoghese, che rimane la lingua ufficiale ed è quella che viene insegnata a scuola, né le lingue dei gruppi etnici di appartenenza: i fula, in particolare, parlano ancora prevalentemente pular fra di loro. Seguendo quanto mi ha detto Adulai Jau, il linguaggio che i fula definiscono proprio li accomuna piuttosto con altre territorialità, come il Futa Jallon e la Casamance.

Tuttavia, la diffusione del creolo è il risultato di molte iniziative popolari, provenienti dal basso, destinate a unire le persone di diverse etnie come le *Majundades* (Trayano Filho 1998: 399-405),

associazioni di donne per la mutua assistenza e la socialità fra gruppi divisi per età, gruppi associativi e il carnevale. Quest'ultimo, che dovrebbe essere in realtà un rito caratterizzato dall'anti-istituzione, dal disordine, dalla critica e dalla resistenza, è stato trasformato in un rituale della struttura e dell'ordine, organizzato dallo Stato, come strategia per formare unità nazionale. Fin dai primi anni dopo l'indipendenza, il nuovo governo del PAIGC ha organizzato il carnevale a Bissau come una grande competizione tra diversi gruppi etnici che gareggiano fra di loro attraverso lo sfoggio pubblico e nazionale della propria cultura, delle danze e dei vestiti tradizionali per vincere un premio in denaro. Il carnevale è stato visto come un'opportunità politica per la mobilitazione di massa e la diffusione delle ideologie politiche: un vero e proprio spazio politico e ideologico, in cui le specificità etniche venivano utilizzate in modo strumentale.

A Gabú, le percezioni della gente sul carnevale riflettono le visioni cefalo centriche della capitale: “bisogna andare a Bissau per vedere che cos'è davvero, ora a Gabú [il carnevale] non è [più] niente rispetto ad altri tempi”²⁶⁸. Così mi ha detto il sociologo Garcia Embalo scambiando due chiacchiere davanti al bar Cotaleza, nella *praça*, nel centro di Gabú. Per lui negli anni Novanta, ma ancor prima, già negli anni successivi all'indipendenza, molte persone di Conakry sono venute a “invadere” la regione, con le loro “visioni estremiste sulla religione” e hanno vietato progressivamente, attraverso l'inibizione giudicante ma silenziosa, la pratica del carnevale come era stato concepito prima del loro arrivo. Secondo Adulai Jau Embalo “vedrebbe l'invasione dappertutto perché sente di perdere i propri territori”²⁶⁹. Secondo Jau, il carnevale si era veramente indebolito negli ultimi anni in intensità e probabilmente la quantità di futa-fula che giungeva dalla vicina Guinea Conakry aveva un'influenza su di esso, ma non rappresentava che uno dei tanti fattori. Durante il carnevale a Gabú, mi ha spiegato, fino a pochi anni prima della mia ricerca sul campo, succedeva qualcosa di molto simile ai riti Naven illustrati dall'antropologo Gregory Bateson (1936) e caratteristico di tutti i rituali d'inversione: gli uomini si comportavano come femmine e si vestivano con abiti femminili e le donne assumevano atteggiamenti maschili. Un rituale di inversione dei ruoli per diminuire gli attriti fra le diverse appartenenze, in questo caso di genere, era necessario per continuare a riprodurre il sistema precedente, come piccoli eventi rivoluzionari puntuali. Allo stesso modo, le iniziazioni servivano (e servono ancora) per marcare le differenze di età e di status²⁷⁰. Kohl ha suggerito che ci siano state

²⁶⁸ Conversazione privata con Garcia Embalo a febbraio 2015. Garcia è della famiglia degli Embalo rimbe, che governano Gabu a livello locale.

²⁶⁹ Conversazione informale con Adulai Jau il 20 febbraio 2015.

²⁷⁰ Le iniziazioni maschili che mi sono state descritte erano caratterizzate da un momento di separazione dal proprio gruppo, in capanne nascoste nel bosco, dove gli iniziandi musulmani, da circa sette anni fino a quindici anni, venivano riuniti mescolandosi tra diverse appartenenze e nel corso del momento di separazione, i soggetti imparavano a essere ciò che erano: acquisivano consapevolezza della propria appartenenza, costretti ad allenarsi nelle proprie pratiche: i discendenti di nobili erano diversi e altrettanto validi ai discendenti di schiavi, così i figli dei fabbri, *waylube*, lavoravano

correlazioni tra l'impoverimento della cultura del carnevale e delle sue funzioni schismogenetiche, di diminuzione degli attriti generati dall'habitus dei rapporti fra persone appartenenti a diversi assi demografici per raggiungere un equilibrio, e il livello di instabilità politica del paese.

Quando sono stata in Guinea-Bissau per la prima volta, nella prima metà del 2016, ho avuto la possibilità di fare alcune osservazioni dirette sul fenomeno del carnevale, oltre alle conversazioni informali tenute con Garcia e Adulai, sopraccitate, che mi hanno condotto a pensare che se da una parte il carnevale ha perso il suo valore di rivolta e quindi anche la sua potenza di trasformazione attraverso gli eccessi dell'inversione, dall'altra ha continuato a essere uno strumento di potere legato alla finalità di amalgamare la comunità guineense.

Le settimane precedenti al carnevale, gruppi provenienti dalle diverse etnie preparavano danze tradizionali per concorrere alla fase preliminare del grande concorso finale, che si sarebbe tenuto nella capitale Bissau. Il gruppo vincente di ogni regione si sarebbe esibito a Bissau per vincere un consistente premio in denaro. Mama Samba Balde, uno dei miei giovani collaboratori sul posto mi ha fornito una descrizione piuttosto semplice del carnevale a Bissau:

MSB: Il carnevale in Guinea-Bissau è una delle feste culturali più animate del Paese, ereditata dalla colonia portoghese, conta al giorno d'oggi della partecipazione di 23 gruppi etnici e nove lingue. *Le etnie partecipanti principali sono i balanta, i pepel, i manjakos, i bijagos e i mancanha.* La partecipazione degli altri è considerata più folcloristica, per aggiungere colore all'ambiente. Il carnevale dura nella capitale quattro giorni e i premi principali vengono dati ai primi tre gruppi e variano di anno in anno. Nel 2017, il primo premio era di 5 milioni di FCFA, il secondo gruppo vincitore ha vinto 2 milioni e il terzo posto si è guadagnato 1 milione di FCFA. Una parte cospicua del premio viene consegnato alla regina. Questi premi sono concessi dal governo²⁷¹.

Rispetto alla perdita delle qualità schismogenetiche del carnevale, sembra che le manifestazioni carnevalesche locali siano imposte dall'alto. Mama Samba ha attribuito le origini del carnevale ai portoghesi, quindi ai primi dominatori e oggi vengono organizzate dal governo. Dalle sue parole, inoltre, non sono emerse finalità sovversive di questa festa. Nella capitale il carnevale è ancora tenuto in vita dalle autorità governative che gli dedicano anche una somma relativamente alta perché possa avvenire. Come esplicitato dal mio interlocutore, non tutte le etnie emergono allo stesso modo nella partecipazione al carnevale, i fula non rientrano fra "le etnie partecipanti principali"²⁷².

il ferro, gli artiginani mostravano le loro capacità con il legno. Ognuno veniva indirizzato ad assumersi il proprio ruolo. Tratta da una conversazione con Adulai Jau nel gennaio 2017.

²⁷¹ Conversazione privata con Mama Samba Balde il 24 novembre 2017.

²⁷² *Ibidem.*

Sebbene i gruppi che si esibiscono rappresentino determinate etnie, con i loro abiti e danze tradizionali, non è detto che ci sia coincidenza fra l'appartenenza dei soggetti che vi partecipano con l'etnia rappresentata. Inoltre, il denaro vinto da chi partecipa alla gara non viene dato all'etnia vincitrice, quanto al gruppo che ha eseguito la performance migliore²⁷³. In questo modo lo spirito nazionale viene nutrito in due sensi: attraverso l'unione delle persone nella Capitale, che viene in quel periodo letteralmente invasa da giovani provenienti da tutta la Guinea-Bissau; dalla valorizzazione delle culture tradizionali guineensi senza per questo incentivare gli aspetti conflittuali interetnici.

A Gabú, nei giorni del carnevale del 2016, c'è stato un esodo collettivo, con l'organizzazione di pullman che a tutte le ore partivano dal centro di Gabú, carichi di persone, con tutto il loro arsenale di galline, pesci, capre, cibo, alla volta della capitale, per partecipare all'evento considerato fra i più importanti a livello nazionale. La città si era svuotata: erano rimasti solo i vecchi, i bambini ed io.

Nella città, le scuole, sotto la direzione di Plan International²⁷⁴ hanno organizzato un concorso strutturato in forma simile a quello nazionale in cui bambini e gli adolescenti, rappresentanti di diverse etnie si sono esibiti con spettacoli di danza con abiti, musica e movimenti appartenenti alla tradizione dei diversi gruppi etnici. All'evento hanno partecipato le cariche più rappresentative della città di Gabú. Anche in questo caso, ci ha tenuto a precisare l'organizzatore dell'evento di Plan International, "i bambini che facevano i balanta non erano per forza balanta, anzi abbiamo cercato di evitare questa coincidenza"²⁷⁵. Riguardo a questa affermazione dell'organizzatore, posso dire che per quanto ha riguardato il gruppo dei fula, i bambini che vi hanno partecipato erano tutti fula e quasi tutti appartenenti a famiglie non nobili. La danza non è un'attività dei nobili fula, mi ha spiegato Mama Samba²⁷⁶. Questi aspetti relativi a chi fra i fula danza e chi no rende l'idea di quanto sia complesso considerare il carnevale come luogo di formazione di un sentimento nazionale: prima bisognerebbe analizzare i modi specifici in cui le etnie s'inseriscono in questo evento. Nel caso dei fula, il danzare implica già una separazione di status piuttosto che l'unità.

L'evento si è tenuto in uno spazio aperto vicino al centro della città, caratterizzato dall'architettura coloniale ed è consistito nella successione delle performance di danze tradizionali con vestiti tradizionali dei vari gruppi etnici, presentati da membri delle diverse etnie. Sicuramente si è trattato di un caso ma secondo l'ordine di apparizione, i fula sono risultati gli ultimi della fila e la loro esibizione è stata interrotta da problemi tecnici per i quali la musica non ha funzionato e i bambini

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ Una ONG di livello internazionale che in Guinea-Bissau si è posta come priorità d'intervento negli ambiti della salute, dell'educazione e della protezione dei bambini. Si veda <https://plan-internacional.org/guinea-bissau>, consultato il 24 novembre 2017.

²⁷⁵ Comunicazione personale a marzo 2016, a Gabú.

²⁷⁶ Conversazione privata con Mama Samba Baldè a marzo 2016, Gabù.

sono rimasti interdetti in centro fermi, aspettando il proprio turno. Da un punto di vista metodologico, mi è sembrato un evento significativo: mentre stavo studiando la marginalizzazione dei fula nella costruzione nazionale, la loro esibizione fallisce in un evento relativo all'integrazione nazionale. Ho dovuto lottare con la tentazione di leggere tale casualità come indicativa di forze culturali marginalizzanti nei loro confronti. Tuttavia, il fatto che la danza sia espressione solo di una parte dei fula, i discendenti di schiavi, che la loro partecipazione al carnevale sia ridotta in termini numerici e sia diminuita nel tempo a Gabù, a causa dell'arrivo di fula dal Futa Jallon, contrari a queste forme espressive per principi religiosi, mette in evidenza quanto la partecipazione dei fula al carnevale sia marginale, rispetto ad altre etnie. È quindi difficile asserire che il carnevale sia stato per loro un luogo d'integrazione.



FIGURE 13 FOTO SCATTATA DURANTE LA FESTA DI CARNEVALE PER I BAMBINI DELLE SCUOLE DI GABÙ NEL 2016. IL GRUPPO CHE RAPPRESENTAVA I FULA PRIMA DELL'ESIBIZIONE, MENTRE ASPETTANO LA RISOLUZIONE DEI PROBLEMI TECNICI

Gli elementi di costruzione di un sentimento comune possono essere di natura diversa. La lingua creola e il carnevale sono due di questi fattori, pensati per inventare una nazione e per dare anche l'idea che questa si sia immaginata da sola e dal basso. Tali elementi potrebbero essere considerati come positivi, in quanto arricchenti e di per sé creativi e produttori di significati culturali a partire

dalla condivisione di un linguaggio o di momenti di festa. Analizzando questi fenomeni nazionali, calandomi nella località di Gabù, ho notato come i fenomeni interpretati da Kohl (2010) come integrativi rappresentino, per i fula, fattori di stratificazione sociale e di separazione.

La lotta di liberazione nazionale è stata, allo stesso tempo, una lotta per la costruzione di una nuova nazione, per trovare comunanze fra le differenze come la lingua creola e la partecipazione a eventi a livello plurietnico come il carnevale. L'obiettivo è stato in parte raggiunto, sebbene l'efficacia di questo tipo di strategie sia stato minato dall'uso del portoghese come lingua ufficiale dello Stato, sia dal senso rubato al carnevale: non più un momento di lotta ma di adesione al sistema dominante. La lingua, il creolo, invece si è diventato uno strumento di emancipazione dal basso, ma fino a oggi pur essendo la lingua più parlata da tutti i gruppi etnici, non ha che un valore ufficioso e veicolare e non è sentita da parte dei fula come elemento d'identificazione nazionale.

Le conseguenze delle strategie messe in atto dall'alto, come la diffusione di una lingua comune e l'incentivazione del carnevale, sono state mediate dalle modalità locali di reagire a tali strategie. Per quanto l'obiettivo fosse raggiungere un'integrazione nazionale, le pratiche si sono scontrate con il sistema precedente di pensare alla località, con le strutture sociali inerenti ai gruppi etnici preesistenti, e hanno provocato uno spostamento degli equilibri sia intra sia interetnici.

Nel caso dei fula la lotta rivoluzionaria e la conseguente costruzione della nazione su basi ideologiche socialiste hanno interferito negli status tra liberi e schiavi, modificando i significati stessi di libertà e schiavitù di questo gruppo etnico. Hanno inoltre tolto questo gruppo dalla posizione privilegiata che occupavano prima dell'indipendenza, in un processo crescente di marginalizzazione.

Capitolo 7

Il processo di marginalizzazione dei fula dopo l'indipendenza

“There is not one history, but histories: an official or officious history, of course, but also a marginal and underground history”

Alice Bellagamba (2016: 177)

7.1 I fula di Gabù in un arcipelago marginale

La costruzione nazionale della Guinea-Bissau, essendosi costituita in un territorio multietnico comportò processi di inclusione ed esclusione diversi per ogni gruppo etnico presente sul territorio. Le prossime pagine considerano il processo di marginalizzazione subito dai fula di Gabù, iniziato dopo l'indipendenza. L'ipotesi iniziale è sorta da alcune osservazioni immediate, provenienti dal primo contatto con il campo: la prima volta che sono arrivata nella città di Gabù, con le normali difficoltà di orientamento per uno straniero, ho trovato un insediamento che si estendeva lungo la strada principale e che comunicava con la capitale Bissau in modo molto difficoltoso. Avendo passato un mese a Bissau prima di raggiungere Gabù, mi sono accorta subito delle differenze in termini di servizi. Innanzitutto, la mancanza di luce e di acqua corrente a Gabù e non a Bissau era sintomo di una distribuzione dei servizi di base ineguale sul territorio. Andando avanti con la ricerca mi sono accorta che queste non rappresentavano le uniche differenze fra i due contesti urbani e che Gabù, pur essendo considerata la terza città più importante del Paese, risentiva di profonde carenze sul piano infrastrutturale e sociale in relazione alla capitale.

La centralizzazione fu una caratteristica della politica guineense sin dal suo esordio socialista e in Guinea-Bissau la distinzione tra urbano e rurale coincide con la distinzione fra la capitale Bissau (urbana) e tutto il resto, città e campagne (rurale). Oggi, lo Stato della Guinea Bissau potrebbe essere rappresentato con un modello di sviluppo il cui centro è la città di Bissau, in rapida espansione e le restanti zone rurali, preponderanti nel territorio, che non sono solo spazialmente marginali, ma anche escluse dalle priorità infrastrutturali, da parte dei successivi governi tra colpi di stato e di palazzo, dall'indipendenza a oggi. Naturalmente, il sistema così rappresentato è di tipo centripeto, in relazione a investimenti e servizi, e gerarchico, mettendo la capitale al vertice e i villaggi (le *tabanka*), più lontani dai centri urbani, vengono all'ultimo livello, nell'ordine degli investimenti.

A prima vista quindi, Gabù condivideva con le altre città guineensi una marginalità dovuta allo sbilanciamento complessivo che aveva prioritizzato lo sviluppo della sola Bissau. Approfondendo gli impatti della guerra di liberazione con i miei interlocutori fula di Gabù, mi sono accorta che questa

precaria condizione era stato il frutto di una specifica traiettoria in cui il gruppo fula aveva avuto un ruolo centrale.

Il concetto di marginalità è stato utilizzato da molte discipline diverse. Le definizioni relative a tale nozione si sono moltiplicate al punto che è risultato difficile considerare la marginalità come una categoria analitica. Il primo lavoro dedicato a questo tema fu scritto dal sociologo Robert Park (1928), che associò la nozione di marginalità allo status di "straniero", a seguito della migrazione e delle difficoltà di entrare nella nuova cultura dominante. Per una teoria della marginalità sociale non economica il caso di fula, eterni stranieri in quanto pastori nomadi in origine, a Gabù è stato un caso emblematico. Everett Stonequist ha arricchito la ricerca di Park, alludendo ai soggetti marginali come fossero identità ibride, catturate tra due fuochi (Stonequist 1937; Bernt & Colini 2013). La multidimensionalità semantica del concetto ha sollecitato la ricerca di cercare categorie analitiche più precise. Il concetto di Park fu utilizzato dall'antropologo Victor Turner, che ha studiato le relazioni che concorrono a formare una *communitas*. Turner ha mostrato quanto spesso questa categoria contenga connotazioni spaziali (il ghetto o lo *slum*, per esempio) capaci di esprimere e riflettere una particolare morfologia sociale (Fabietti & Remotti 1997: 440). Considerando l'emarginazione e la mancanza di potere, la partecipazione e l'integrazione, vissuta da un certo gruppo in un determinato territorio, il campo disciplinare della geografia ha sviluppato il concetto di aree marginali, mettendo in evidenza la dimensione spaziale intrinseca dello stesso termine. Lo studio della marginalità deve situarsi, a partire da storie locali, sorte in una regione specifica, per un gruppo specifico e in relazione al contesto specifico. I fula di Gabù sono stati marginalizzati? È un processo iniziato con l'indipendenza o le origini possono essere fatte risalire al periodo coloniale? In quali modi l'indipendenza e la salita al potere del PAIGC ha influenzato questo fenomeno?

Naturalmente, questa forma di analisi storica del presente deve essere condotta in modo processuale, tenendo conto della storia della colonizzazione che precedette la lotta rivoluzionaria. Il fenomeno della marginalizzazione infatti ha radici profonde, che si sono rafforzate nel periodo delle guerre di pacificazione, in cui la stragrande maggioranza dei poteri consuetudinari fula funzionavano come mano destra dei portoghesi, in termini di violenza contro la popolazione, per imporre il lavoro forzato, oltre alla riscossione delle tasse. In questo momento le altre etnie resistenti al colonialismo portoghese iniziarono a guardare ai fula con diffidenza, in quanto alleati del loro nemico.

Slovoj Žižek ha inquadrato l'aspetto strettamente politico del fenomeno, descrivendo come le politiche radicali abbiano provocato uno spostamento progressivo dei limiti dell'esclusione sociale, dando qualche potere agli agenti esclusi, come le minoranze etniche, situandoli in "spazi marginali dove le persone possono articolare e mettere in discussione la loro identità" (Žižek 2002). Questo,

secondo Žižek, ha portato a un graduale processo di ri-identificazione, in cui non ci sono vittorie finali o demarcazioni definitive. Nel caso dei fula di Gabù, il processo di ri-identificazione interna giocato fra le categorie di *rimbe*, esautorati, e *jiyaabe*, liberati, innescò un meccanismo di sgretolamento dei precedenti punti fissi riguardo a cosa significasse essere un fula, che ha avuto come conseguenza un indebolimento del gruppo nella sua totalità.

Per questa ragione, l'analisi processuale è imprescindibile per tenere conto di questo movimento progressivo dei confini spaziali e culturali, che rischia di passare inosservato. La logica spaziale attorno al concetto di marginalità mi ha permesso di utilizzare questo concetto con maggiore trasversalità, considerando le dimensioni specifiche culturali, che si riferiscono al processo di marginalizzazione dei fula di Gabù. Il posizionamento geografico, ai confini del Paese, non era l'unico luogo in cui i fula si trovavano ai margini. L'emarginazione che si è prodotta con la costruzione della nazione ha toccato gli ambiti educativi, politici, infrastrutturali, legislativi e religiosi. Fu a partire dalle logiche ereditate da Cabral, dalle peculiari modalità di partecipazione alla guerra di liberazione, dal progetto nazionale ideato dai leader di partito, che si produssero specifiche zone marginali, in cui i fula furono relegati.

Le modalità di formazione di centri e periferie sorgono da situazioni congiunturali, in condizioni generate nel corso della storia. Come ha illustrato Igor Kopytoff, una condizione di marginalità storica è una condizione di autonomia relativa che fa riferimento alle forme di centralizzazione politica, derivante da dinamiche di reciproca influenza, in cui le zone di interazione concepite spazialmente sono zone di mediazione tra centri e margini (Kopytoff 1987: 28). I peul, hanno rappresentato “un caso emblematico di società 'interstiziale', ovvero una società ai margini, costituita da soggetti controllati, che si sviluppano in una zona di confine tra l'espansione del potere delle 'metropoli' africane e le *no man lands* rurali, mostrando un vuoto politico nelle periferie” (Kopytoff 1987: 28; Ciavolella 2010: 61).

Riccardo Ciavolella, rispetto ai fula della Mauritania, ha riflettuto sul modello di esclusione vissuto dai fula, considerati marginali per antonomasia, pastorali e senza frontiere, esclusi da qualsiasi entità fissa e autonoma. L'antropologia dei margini avrebbe, come interesse intrinseco, la particolare dimensione politica delle relazioni asimmetriche del potere (Das & Poole 2004; Ciavolella 2010: 31).

Tra i fattori sostanziali della marginalità a cui mi riferisco, la mancanza di rappresentanza politica in relazione al numero di abitanti, in termini interetnici, denuncia, nella storia dopo l'indipendenza, una percentuale molto ridotta di rappresentanti fula. Prendendo in considerazione la lista di presidenti e primi ministri della Guinea-Bissau degli ultimi quarantadue anni di indipendenza, troviamo un solo presidente fula, Manuel Serifo Nhamadjo, nel corso di un periodo di transizione tra il 2012 e il

2014²⁷⁷, e un primo ministro fula Baciro Dja, rimasto in carica per ventiquattro ore, nel 2015. Questo quadro mostra chiaramente l'emarginazione sul fronte politico di questo gruppo specifico. Un gruppo etnico che in termini numerici rappresenta il 30% della popolazione, ha partecipato alle responsabilità politiche del Paese due volte, dall'indipendenza a oggi. In secondo luogo, la loro partecipazione ha coinciso con tempi di crisi e situazioni di transizione, come fossero l'emblema della transitorietà.

Le forme di pratica politica, che producono effetti di marginalizzazione, dovrebbero essere studiate in termini statistici e quantitativi, in modo da tracciare relazioni evidenti tra il numero totale della popolazione, le condizioni di vita e gli anni di scolarizzazione, le risorse economiche dello Stato e la distribuzione ineguale dei servizi. Solo in questo modo, si può verificare se esistano forme di esclusione specifiche relative a gruppi particolari.

Da questa prospettiva, un'analisi ampia è stata offerta dalla pubblicazione di un rapporto di monitoraggio globale dell'UNESCO sulla marginalizzazione scolastica nei paesi africani, fondato anche su basi etniche. Il rapporto intitolato "Reaching the Marginalized" ha messo in evidenza come si potesse rivelare un maggior grado di marginalizzazione delle popolazioni pastorali (UNESCO 2010: 144) e ha evidenziato, più specificamente, che "in Africa Occidentale, il gruppo peul, chiamato anche fula o fulani [...] è tra i più colpiti, dal punto di vista educativo, nei paesi Guinea-Bissau, Benin, Ciad, Senegal e Mali" (UNESCO 2010: 143). Lo stesso rapporto ha rivelato che in Guinea-Bissau, le zone orientali e settentrionali del paese, prevalentemente popolate dal gruppo etnico dei fula e, più in generale, da praticanti la religione musulmana, come i mandinga, erano nel 2010 a un livello di povertà educativa più alto rispetto ad altre ventuno aree del mondo, tra cui il Ghana, la Nigeria, il Vietnam, l'Uganda, il Guatemala e altri (UNESCO 2010: 152).

Tuttavia, "gli effetti di processi extra-locali e di lunga durata si manifestano solo localmente e in modo specifico, prodotte in azioni di individui che vivono le loro vite particolari, iscritte nei loro corpi e nelle loro parole" (Abu-Lughod 2006: 160 in Ciavolella 2010: 28). In questa prospettiva, l'analisi etnografica può far luce su aspetti che i numeri soli non riescono a spiegare. Il semplice fatto di sentirsi marginalizzati è un sintomo a cui prestare ascolto e l'etnografia è uno strumento efficace per renderne conto. Così come lo Stato si riflette anche in tutti gli aspetti della vita quotidiana (Trouillot 2001: 125), anche la distanza dallo stesso, inteso come centro, ha degli effetti sul sentimento di appartenenza vissuto dai diversi soggetti.

I fula di Gabù, nel sentirsi marginali rispetto allo Stato guineense, si inseriscono in un panorama marginale più vasto, che li accomuna ai peul di altri paesi africani che hanno seguito una simile

²⁷⁷ Lista dei presidenti della Guinea-Bissau su https://it.m.wikipedia.org/wiki/Presidenti_della_Guinea-Bissau

traiettorie post-coloniale. Secondo Mirjam de Bruijn e Han van Dijk secondo i quali “la crescente incorporazione dei gruppi pastorali negli stati moderni in Africa porta a una progressiva marginalizzazione politica, economica e sociale” (de Bruijn et van Dijk 1995: 17). In questo senso, i peul costituiscono un caso esemplare della difficoltà degli stati africani a incorporare le popolazioni pastorali e nomadi nella vita sociale e politica del paese (Ciavolella 2010: 33).

I margini e i confini territoriali sono stati un luogo privilegiato per l'analisi dello Stato. Secondo Trouillot guardare allo Stato significa prestare attenzione ai suoi effetti dal momento che il potere dello Stato non è fisso, né a livello teorico né storico. Gli effetti dello Stato non si trovano solo nelle istituzioni nazionali. Queste due caratteristiche sono rafforzate dalla globalizzazione. L'antropologia dovrebbe, a suo avviso, guardare al di là delle istituzioni nazionali e governative, e concentrarsi su una serie di pratiche e processi che producono una varietà di effetti, tra i quali un effetto di leggibilità, vale a dire la produzione di linguaggi e di strumenti teorici ed empirici finalizzati a classificare e regolare la comunità e un effetto spaziale, cioè la produzione di confini e di giurisdizioni (Trouillot 2003: 125-126). Questi effetti mostrano lo Stato, non come un semplice sistema, ma come un insieme di processi. Per capire questa complessità, è necessario un approccio fondato su una "etnografia del particolare" (Abu-Lughod 2006: 160). La presenza dello Stato produce un effetto di spazializzazione attraverso il contenimento dei confini (Trouillot 2003: 133), dove l'incontro tra gli individui e il potere statale è più visibile, per la presenza di dogane, controllo di documenti e, in alcuni casi, dello stato di salute delle persone²⁷⁸. Una delle conseguenze di questo effetto è che lo Stato si estende su tutte le attività della comunità a cui fa riferimento, per la sua dimensione spaziale immaginata, che lo posiziona al di sopra e attorno agli individui (Ferguson & Gupta 2002: 981-1002). Tuttavia, non devono essere ignorate le forme specifiche di amministrazione del territorio, che attraversano gli Stati. Per riferirsi all'oggetto Stato non è quindi sufficiente analizzare le modalità in cui questo si manifesta dai confini verso l'interno ma anche i modi in cui comunica con l'esterno.

Il caso della Guinea-Bissau rivela una quasi invisibilità dello Stato nelle zone di frontiera e la regione Gabù incontra le due frontiere, con il Senegal e con la Guinea Conakry, generando la sensazione di un certo grado di porosità. Tuttavia, lo Stato diventa visibile internamente, attraverso le sue forze armate, in dogane sparse in ogni regione, impedendo la libera circolazione di persone e di merci, a detrimento del commercio, divenuta l'attività principale dei fula guineensi.

²⁷⁸ Nel periodo in cui sono stata a fare ricerca, soprattutto nel 2016, c'è stata un'epidemia di Ebola nella vicina Guinea Conakry dalla quale proviene un forte flusso migratorio, e alle dogane veniva misurata la febbre di ogni persona che desiderava attraversare la frontiera e venivano valutati le condizioni fisiche dei passanti.

Da quando è entrata nella ECOWAS o CEDEAO²⁷⁹ (Comunità Economica degli Stati dell'Africa Occidentale), istituita con il Trattato di Lagos, il 28 maggio 1975, la Guinea-Bissau dovrebbe essere in grado di godere del diritto alla libera circolazione di persone e di merci, diritto garantito dal semplice fatto di essere membro della Comunità, come avviene in Europa. Tuttavia, ai confini con il Senegal e con la Guinea Conakry, ci sono tasse di transito da pagare e bisognerebbe fare mostra dei documenti, anche se i posti di blocco formali sono pochi e il confine è facilmente attraversabile in modo informale.

All'interno del paese invece, in ogni divisione di settore, si trova come minimo un controllo doganale, sotto un vero e proprio sistema di sottomissione da parte degli agenti responsabili di queste suddette dogane, il cui scopo il più delle volte è quello di spillare qualche spicciolo al malcapitato, privo del documento giusto. Adulai Jau, quando discutevamo su questo argomento, ha affermato con ira che

AJ: "[questi agenti] semplicemente applicano tasse 'negoziabili' ai commercianti, principalmente fula, e la maggior parte di questi soldi non raggiunge le casse dello Stato, restando nelle mani delle presunte autorità"²⁸⁰.

L'opinione riguardo alla mancanza di libertà di circolazione era diffusa: in un articolo della BBC del 2008 si legge che "il popolo della Guinea-Bissau si lamenta della polizia e delle barriere doganali che vengono imposte sulla circolazione"²⁸¹. Questa contravvenzione al principio fondamentale della CEDEAO ha portato a una riduzione di una parte importante del commercio interno ed estero. Un esempio di questo fenomeno interno è il confine di Farim, solo accesso alla capitale Bissau, per via stradale, dove i controlli sono rigorosi. Il caso guineense si distingue per avere uno Stato più visibile al suo interno che non sui confini. Se le frontiere con l'esterno sono piuttosto porose, all'interno, lo Stato è ben visibile nelle sue dogane, delimitato dai continui controlli di documenti, in alcuni casi, ogni volta che viene attraversato un settore.

Questa forma particolare di spazializzazione dello Stato si è dimostrata un fattore che ha contribuito alla marginalizzazione dei fula di Gabù, i quali da una parte preferiscono spostarsi verso i paesi confinanti piuttosto che verso l'interno, dall'altra si sentono limitati nell'attività di commercio con le altre regioni del Paese.

²⁷⁹ Rispettivamente la sigla inglese e francese per fare riferimento allo stesso accordo.

²⁸⁰ Conversazione personale con Adulai Jau, il 4 aprile 2016.

²⁸¹ Salvador Gomes articolo del 28 maggio 2008 a www.bbcparafrica.com (consultato il 4 aprile 2016).

7.2 Gabù, lo Stato e le forme di amministrazione locale

La città di Gabù è un caso emblematico in cui la dicotomia città-campagna si dissolve in una coabitazione di elementi provenienti da entrambi i mondi. Nel periodo in cui sono stata a Gabù, tra il 2015 e il 2017, i taxi dovevano lasciare il passo ad asini e mucche, che attraversavano le strade. In centro, le case coloniali si ergevano accanto alle capanne tradizionali. Le strade laterali erano di terra e sporche, con cumuli di spazzatura che durante le piogge si scioglievano nella terra ovunque e la boscaglia si trovava proprio dietro o affianco agli agglomerati domestici. Le giornate dei fula di Gabù erano scandite dai tempi delle preghiere, del lavoro sui campi e dei pasti consumati in famiglia. I bambini e gli adolescenti andavano a scuola e dopo giocavano a pallone, aiutavano con le faccende in casa, portavano i telefoni cellulari in un negozio in centro per farli caricare. All'imbrunire le famiglie si riunivano in veranda, bevendo tè, ascoltando le notizie alla radio e conversando fra di loro e con i passanti. Il buio e le stelle dominavano le serate e il parlare della luce elettrica e la sua attesa costituivano una buona parte dei nostri discorsi.

La regione di Gabù è caratterizzata da una popolazione per la maggioranza musulmana, una grande concentrazione di fula e di mandinga, rappresentando uno dei due poli principali religiosi del territorio nazionale di orientamento animista-islamico²⁸². Nonostante la sua posizione geografica strategica, la regione soffre di alcune debolezze strutturali inspiegabili e particolarmente visibili²⁸³. All'epoca della mia ricerca, nella città di Gabù c'era solo una strada costruita ai tempi coloniali e senza alcuna manutenzione²⁸⁴; l'elettricità era erogata solo poche ore al giorno, molte volte nemmeno quelle, dalle venti fino alle tre del mattino e il costo di tale servizio, fornito da una società privata "di dubbia provenienza"²⁸⁵, come a volte ho sentito dire da alcuni cittadini di Gabù nei colloqui informali, era molto elevato. Solo una piccola parte della popolazione, con difficoltà, poteva avere accesso a poche ore di luce al giorno. Non c'erano sufficienti scuole primarie per il numero di abitanti in età scolare e quelle esistenti erano sovraffollate, con un rapporto medio di un insegnante per quaranta studenti, infine in molti villaggi, *tabankas*, vicine alla città non vi erano affatto scuole. Riguardo a questo ultimo punto, la carenza sul piano educativo non si limitava alla scarsità numerica di istituti scolastici: le scuole pubbliche presenti erano frequentemente paralizzate dagli scioperi a causa dell'instabilità socio-politica del paese. Questi frequenti fenomeni hanno fatto in modo che le persone con maggiori

²⁸² L'altro polo è definito dall'orientamento animista-cristiano.

²⁸³ Secondo i dati dell'ultimo censimento del 2009, disponibili presso l'INE (Instituto Nacional de Estadística) di Bissau, visualizzati nell'agosto 2015.

²⁸⁴ Nel corso della ricerca, verso metà marzo 2016, un certo lavoro è stato fatto su quella strada. Alcuni fori sono stati coperti, ma le condizioni di sicurezza sono ancora incerte.

²⁸⁵ Conversazione con Adulai Jau ad aprile 2016.

risorse economiche dirigessero i propri figli verso scuole private e costose, aumentando il livello generale di disuguaglianza sociale.

Per quanto riguarda l'istruzione, la situazione particolare dei fula, nelle sue specificità linguistiche e religiose differiva per necessità da quella di altri gruppi guineensi perché nel gruppo dei fula molti si sono sentiti esclusi dalle decisioni politiche del paese, "spinti verso altre forme di istruzione, più vicini alle forme educative della religione musulmana"²⁸⁶. Secondo Jau, queste condizioni hanno esposto i fula a

AJ: sentimenti radicali e suscettibili di essere reclutati da gruppi fondamentalisti conosciuti nella sub-regione, per i quali l'educazione occidentale è considerata sbagliata e peccaminosa²⁸⁷.

Lo scetticismo dei fula non era solo relativo a fattori religiosi o linguistici quanto all'opinione diffusa dell'inadeguatezza del sistema educativo di Stato di fronte alle necessità pratiche e lavorative inerenti al territorio. Jau ha affermato che

AJ: "c'è una certa resistenza e un forte scetticismo da parte dei fula circa il metodo educativo nazionale [...] Forse perché [i governanti] non cercano una correlazione tra la formazione e l'uscita da scuola nel mercato del lavoro"²⁸⁸.

Allo stesso tempo, ho trovato una mancanza generalizzata di informazione: al tempo della ricerca sul campo a Gabù, fino agli inizi del 2017, non arrivava il segnale della televisione nazionale della Guinea-Bissau. Se si aggiunge che i quotidiani nazionali non si potevano comprare, è comprensibile che l'accesso all'informazione era quasi del tutto negato ai cittadini di Gabù, fatta eccezione per la radio.

Con questi fenomeni in mente, ho cercato di guardare a ciò che non si rendeva invece immediatamente visibile: sottolineare i ricordi, le emozioni, i sentimenti di appartenenza che hanno rafforzato questo processo di marginalizzazione durante e dopo la lotta per l'indipendenza. La marginalità indica uno spazio di negoziazione tra lo Stato e i soggetti in cui si giocano molteplici aspetti materiali e simbolici, messi in atto da attori diversi. Così come il sentimento di comunanza e unità nazionale si è creato attraverso processi "top-down" e "bottom-up", così la disintegrazione della coesione interna e la marginalizzazione sono processi in cui si esprime anche l'agentività del gruppo marginalizzato.

Parlando con i giovani studenti tra i 17 ei 26 anni, ho avuto la sensazione che la percezione della disuguaglianza sociale fosse molto forte: il potere politico era considerato colpevole di continua

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibid*.

²⁸⁸ Colloquio personale con Adulai Jau, il 4 aprile 2016.

instabilità, fatto a cui era conseguito il perpetuarsi di scioperi frequenti che avevano paralizzato il sistema scolastico pubblico per mesi. Del periodo che ho passato in Guinea-Bissau nel corso di una ricerca di due anni e mezzo, posso testimoniare che per almeno nove mesi le scuole statali sono rimaste in sciopero, ma solo quelle pubbliche e non quelle private, evangeliche, cattoliche o musulmane, le quali hanno invece garantito ai giovani più abbienti i servizi educativi per tutto quel tempo. Secondo la maggior parte dei giovani con cui ho parlato²⁸⁹, nei periodi di crisi politica, le scuole pubbliche chiudevano, i programmi non venivano conclusi ma l'anno scolastico veniva ugualmente considerato valido, abbassando così di netto la qualità dell'istruzione e la preparazione degli individui più fragili economicamente, togliendo loro qualsiasi opportunità per il futuro e lasciandoli in balia delle persone e delle famiglie meno precarie. Mi riferisco al fenomeno della *criação*, per il quale i bambini e i giovani in età scolare, provenienti da famiglie troppo povere venivano "adottati" da famiglie più abbienti che pagavano loro gli studi e l'alimentazione in cambio di servizi di ogni genere e lavoro domestico e agricolo. La mia prima ospite a Gabù, la deputata del PAIGC Aba Serra, ospitava cinque giovani di *criação*, tra cui Aliu Camara, che mi ha aiutato nella ricerca di interlocutori della sua età e con cui ho discusso a lungo sui temi relativi all'istruzione a Gabù.

Infrastrutture, servizi, informazione ed educazione erano alcuni degli aspetti in cui si esprimeva la marginalità dei fula, che però potevano fare riferimento alle logiche dominanti in Guinea-Bissau relative alle disuguaglianze fra centro e periferia. Gabù in questo senso era simile a Bolama, Buba o Catiò, in quanto soffriva di simili svantaggi rispetto alla capitale. In che cosa invece differiva? Le frontiere simboliche e l'eredità del PAIGC nelle sue forme di detenere il potere e la sua legittimità furono particolarmente vincolanti per i fula guineensi, perlopiù concentrati a Gabù.

Guardare all'intensificazione migratoria dei fula in concomitanza con la nascita della nazione guineense permette di avere un'immagine chiara della marginalizzazione subita dai fula sul piano territoriale. Tra i fula di Gabú, la lotta rivoluzionaria più che creare omogeneità e unità culturale, come avrebbe sperato Cabral, ha stravolto gli equilibri precedenti creandone di nuovi, successivamente mantenuti e riprodotti con l'uso della forza e della violenza. Subito dopo la guerra di liberazione i fula, che avevano collaborato con i portoghesi, furono perseguitati e costretti alla fuga nei paesi confinanti, anch'essi da poco indipendenti, principalmente in Senegal come dimostrano le parole del *régulo* di Propana Tcherno Embalo,

²⁸⁹ In particolare, Aliu Camara e Mama Samba Balde, che mi hanno accompagnata durante tutta la ricerca. Dalle svariate conversazioni intrattenute con loro sono emerse tali considerazioni.

TE: le conseguenze per me, dopo la fine della guerra, quando è entrato il partito del PAIGC, volevano imprigionare tutti coloro che appartenevano alle truppe portoghesi. Tutti sono fuggiti in Senegal. Noi siamo fuggiti e siamo andati in Senegal, per tre anni. Se no ci uccidevano. Ne hanno presi molti delle truppe coloniali e li hanno uccisi²⁹⁰.

Anche Moreira Dauda Embalo ha ricordato vividamente le persecuzioni del partito e della conseguente fuga dei fula guineensi:

MDB: posso dire che lui [Cabral] è stato un eroe pacifico, solo dopo la sua morte è successo tutto questo. Potremmo anche dire che se non fosse morto le cose sarebbero andate diversamente, forse non ci sarebbe stata la necessità di prendere le persone e ucciderle barbaramente [...] E allora hanno ucciso le persone, quelli che sono riusciti a fuggire sono andati in Senegal²⁹¹.

La violenza del PAIGC contro i fula subito dopo l'indipendenza è rimasta viva nella memoria dei miei interlocutori. Alcuni sono riusciti ad andare in Portogallo come Amadu Embalo, che avendo partecipato alla guerra coloniale accanto ai portoghesi dal 1969 fino alla fine nel 1974, ha dovuto rifugiarsi in Portogallo per sfuggire alle rappresaglie del PAIGC²⁹². Le immediate persecuzioni portate avanti dal partito hanno determinato un flusso migratorio massiccio di fula verso l'esterno, molti di questi come Tchernò Embalo erano nobili e figli di *régulo*.

Nello stesso periodo, si è verificato un altro movimento migratorio: giunsero a Gabù i fula provenienti dalla Guinea Conakry, in fuga dal regime di Sekou Touré. Fu il caso di Manga Camara, arrivato dalla Guinea-Conakry in Guinea-Bissau nel 1974, l'anno dell'indipendenza, perché

MC: la situazione non era buona per il lavoro e da un punto di vista politico, Sékou Touré perseguitava molti e non mi sentivo sicuro. Dopo che siamo arrivati alla fame, abbiamo deciso di partire²⁹³.

Anche Mamadu Uri Bari è venuto in Guinea-Bissau dalla Guinea-Conakry poco dopo la fine della guerra di liberazione, nel 1976. Le ragioni erano:

MUB: principalmente economiche, più precisamente la diffusa mancanza di lavoro dovuta a scelte politiche di Sekou Touré In Guinea-Conakry, che avevano bloccato tutta l'economia del paese²⁹⁴.

Fu il caso anche di Binta Djallo, arrivata nel bel mezzo della guerra rivoluzionaria, nel 1971, in fuga dalla Guinea-Conakry perché

²⁹⁰ Intervista a Tchernò Embalo il 9 febbraio 2017 a Propana, Gabù.

²⁹¹ Intervista a Moreira Dauda Embalo il 27 luglio 2015, a Chanha, Gabù.

²⁹² Intervista ad Amadu Embalo il 15 dicembre 2016 a Gabù.

²⁹³ Intervista a Manga Camara il 24 dicembre 2016, a Gabù.

²⁹⁴ Intervista a Mamadu Uri Bari, il 31 dicembre 2016, a Gabù.

BJ: Non c'era niente. Al tempo di Sékou Touré si pagavano tante tasse quanto il cibo che si riusciva a ottenere dai raccolti. C'era la fame e bisognava cercare fuori per trovare più soldi. Ogni persona doveva pagare 20 kg di riso o di mais al mese al governo guineano²⁹⁵.

Questi flussi migratori dei fula, che attraversavano i confini e che avevano come traiettoria principale Guinea-Conakry, Guinea-Bissau, Senegal, furono determinati ampiamente dai risultati delle diverse indipendenze. A influire sul movimento furono anche le modalità attraverso le quali avvennero i processi di integrazione o esclusione dei fula fin dagli inizi della costruzione nazionale, in ogni territorio.

In Guinea-Bissau, come accaduto prima nella Guinea-Conakry indipendente, i fula soprattutto aristocratici persero la leadership sociale e politica²⁹⁶. Questo portò da una parte alla messa in discussione dei poteri tradizionali e a una conseguente frammentazione interna al gruppo, dall'altra a un'inedita configurazione territoriale, che scardinava i confini stabiliti dagli europei alla fine dell'Ottocento. In tale configurazione i fula iniziarono a occupare, attraverso flussi migratori costanti un territorio condiviso e transnazionale, che includeva la Guinea-Bissau, la Guinea-Conakry e il Senegal.

Le parole di Moreira Dauda Embalo²⁹⁷ sono state particolarmente illuminanti. Moreira si è presentato come un membro della famiglia reale degli Embalo nella regione e come conoscitore della tradizione fula:

MDE: Dove ho visto un intellettuale o un politico fula essere alla guida di un importante dipartimento di Stato? In questo momento, infatti, non c'è più, se non in alcune situazioni, semplicemente perché i fula sono considerati diplomatici. [...]. I fula sono il gruppo etnico meglio conservato in Guinea, un gruppo etnico molto ben conservato. Perché prima, nel periodo coloniale, eravamo soci diretti del colonizzatore portoghese, motivo per il quale il PAIGC ci ha fatto la guerra.

V: Ai fula?

MDE: Sì, dopo l'indipendenza, il PAIGC ha combattuto i fula, perché dicevano che eravamo alleati degli europei. Noi, i nostri nonni sono sempre stati alleati degli europei, anche in termini culturali, *siamo migliori*, perché ai tempi coloniali abbiamo già avuto persone laureate, ma non abbiamo avuto la forza di emergere, perché alla fine i portoghesi non hanno mai dato la possibilità di distinguersi a

²⁹⁵ Intervista a in ta Djallo, il 31 dicembre 2016, a Gabù.

²⁹⁶ Si veda la guerra ai fula promossa da Sékou Touré in Guinea Conakry, in particolare nel Futa Jallon, nel capitolo 2.

²⁹⁷ Ho già fatto riferimento a Moreira Dauda Embalo nei capitoli precedenti, si veda in particolare per maggiori dettagli sulla sua vita il capitolo 1.

un africano [...]. Solo Cabral, Cabral, Cabral. Avevamo più intellettuali solo che non sono riusciti a emergere.²⁹⁸

In questa multidimensionalità, l'emarginazione si è manifestata su diversi livelli. Di conseguenza, i fula, in quanto guineensi hanno sofferto di due forme di emarginazione. Una a livello globale, considerando la dipendenza economica dalla comunità internazionale, che attraverso piani di aggiustamento strutturale successivi ha dato la priorità alla produzione di beni esportabili, principalmente agricoli (Sangreman 2016: 17), lasciando in secondo piano l'allevamento, una delle principali attività dei fula. Un'altra, a livello locale, in considerazione del processo di marginalizzazione culturale interna, che ha avuto inizio nel periodo delle guerre di pacificazione ed è rimasto fino ad oggi, negli "assemblaggi globali" (Collier & Ong, 2005) storici, politici ed etnici, che hanno progressivamente dato vita a nuove forme di strutturazione sociale e ad eventi inaspettati.

La lotta per la liberazione nazionale o guerra coloniale potrebbe essere interpretata come un momento di inversione, come sono state spesso considerate le grandi rivoluzioni della storia. La rivoluzione è stata un rituale estremo (Thomassen 2012: 684), che ha coinvolto attori a livello nazionale e sovranazionale, capace di produrre conseguenze imprevedute o non pianificate.

Questa teorizzazione può essere applicata alla lettura, attraverso l'indagine delle memorie passate, degli effetti collaterali delle cosiddette politiche unitariste del PAIGC. D'altra parte, in una prospettiva futura, lo studio di tali processi potrebbe mettere in evidenza il modo in cui tali curvature congiunturali, nelle quali i soggetti sono attivamente partecipativi, possano confluire in una reazione a tale processo di emarginazione. La modernizzazione e la velocità di informazioni a livello globale, ha prodotto una specifica forma di marginalità, rappresentata dalla persistenza di gruppi sociali tradizionali che hanno resistito alla "grande trasformazione" (Polanyi 1974) indotta dall'avvento dell'economia capitalistica, oltre che dalla presenza di aree e culture difficili da integrare nel nuovo sistema. Il concetto di marginalità è stato usato per interpretare e riprodurre le dicotomie tra rurale e urbano, così come tra i paesi dipendenti e paesi sviluppati. Qui l'ho utilizzato per sottolineare i diversi livelli di emarginazione all'interno della nazione e nella sfera transnazionale più ampia.

²⁹⁸ Intervista a Moreira Dauda Embalo, nel luglio 2015 a Gabù. Questa espressione paradossale esprime il riconoscimento, da un lato, della parte emarginata, cioè della facilità del gruppo fula di fare alleanze con coloro che hanno avuto il potere e, d'altra parte, come lo stesso gruppo si è rivelato indispensabile nei momenti in cui la diplomazia, o la facilità nell'adottare alleanze, è stata fondamentale per risolvere i problemi urgenti del paese, come nei periodi di instabilità o crisi politica.

7.3 La guerra di liberazione e la marginalizzazione dei fula di Gabù

La guerra per l'indipendenza costituisce un punto di partenza storico per analizzare gli impatti che ha avuto sui fula a Gabù, ai margini tra il tempo coloniale e le politiche indipendentiste del periodo post-coloniale. Fu una guerra durata undici anni, combattuta nella boscaglia, da uomini, donne e bambini, in uno scenario in cui i nemici non furono solo appartenenti al genere umano, ma anche all'ambiente naturale circostante: oscurità, serpenti, api, calore eccessivo. Le stesse modalità di realizzazione della guerra furono rappresentate da situazioni, luoghi ed elementi di confine. Nei luoghi appartati della guerra di liberazione sono esplose emozioni e sensazioni forti, nell'alta tensione della lotta armata rivoluzionaria, che potrebbe essere considerata come il culmine di un processo agonistico fortemente ritualizzato nella sua specifica pratica della guerriglia. Le moderne rivoluzioni politiche assomigliano a rituali (Thomassen 2012: 684), pertanto, possono essere studiate nell'ambito di un approccio processuale con la presenza di fenomeni liminari e di inversione. Nei tempi di crisi e di rivoluzione, sono stati frequenti i casi in cui è sorta una solidarietà intima, "fonte di [...] felicità attraverso il pericolo, [che] trascende le divisioni tra sfera privata e vita pubblica, sociale e politica, essere e fare" (Wilder 2015: 30-31). Lo studio delle rivoluzioni non implica solo l'analisi del comportamento politico degli strati più bassi della popolazione, ma anche del riconoscimento di casi in cui gli "alti e bassi" sono relativizzati divenendo concetti irrilevanti o invertiti, dove i livelli micro e macro si fondono in congiunzioni critiche (Thomassen 2012: 683).

A Gabù, con una grande maggioranza di fula, la rivoluzione socialista avvenuta in concomitanza con la guerra di indipendenza provocò diverse inversioni, all'interno del suo specifico contesto sociale, geografico e storico. I risultati della guerra furono diversi da quanto desiderato da chi l'ha combattuta e nuove situazioni di conflitto sono riapparse subito dopo il grande evento performativo. Se le aspettative riposte nella lotta da parte dei combattenti furono la necessità di ampliare la portata dei diritti e delle libertà fondamentali violate dai colonialisti e di raggiungere il progresso sociale in termini di un migliore livello di negoziazione (Nzongala-Ntalaya in Lopes 2010: 69), le dirette conseguenze reali furono invece: una generale scarsità dei beni comuni fondamentali, limitate opportunità di lavoro, mancanza di infrastrutture e pratiche di corruzione.

Carlos Vila, nell'articolo "*El desarrollo desigual de las revoluciones sociales*"²⁹⁹ (1988: 85-93), ha evidenziato come la "rivoluzionizzazione" della società, prima della presa del potere, si sviluppi in modo diseguale. In Guinea-Bissau, lo sviluppo diseguale delle strutture di potere continuò dopo la rivoluzione in un processo evidente ancora oggi. La posizione dei fula durante la lotta per

²⁹⁹ Lo sviluppo diseguale delle rivoluzioni sociali.

l'indipendenza è complicata da definire per le diverse posizioni assunte dai diversi strati sociali dello stesso gruppo in un momento di forti cambiamenti. Nella memoria di oggi, la maggior parte delle persone ha espresso che la posizione presa di fula in quell'occasione fu ambigua o poco chiara. Alcuni, principalmente i discendenti di schiavi, parteciparono volontariamente alla lotta rivoluzionaria e altri scelsero o furono costretti a stare con i portoghesi. Ancora meno evidente è la comprensione dei processi che portarono i soggetti a scegliere un lato rispetto all'altro in una zona in cui la guerra arrivò tardivamente e l'elemento dell'obbligatorietà era diventato preponderante. Così come è difficile tracciare una traiettoria definita da parte del gruppo dei fula, lo sarebbe ancora di più farlo per tutte le etnie che occupavano il territorio guineense.

I fula, nella costruzione discorsiva della "teoria" di Amílcar Cabral e in relazione alla storia coloniale, sono stati designati come gli aiutanti del nemico, gli abitanti della "zona grigia"³⁰⁰. Nonostante questa posizione ambigua, con frontiere geografiche e politiche, e il basso livello di infrastrutture, i fula sono in grado di fare attività di commercio più di qualsiasi altro gruppo. Nella capitale Bissau, i membri di molti altri gruppi non hanno espresso una particolare passione per loro, eufemisticamente parlando, denunciando il collegamento stretto che i fula detengono con il commercio e la loro abitudine a "stare tra di loro"³⁰¹. Pur essendo un gruppo considerato economicamente dominante, a livello delle infrastrutture fu emarginato.

Il periodo post-coloniale nella regione della Guinea-Bissau più abitata da questo gruppo è stato articolato in una sequenza di trasformazioni, in cui hanno partecipato le congiunture attuali, formate dall'azione di soggetti, di gruppi, di ideologie locali e della velocità delle informazioni mondo globale. Il sospetto è che le rivoluzioni siano sempre state rituali fallimentari. Infatti, anche se rappresentano valori, coraggio, corpi e sangue e un grande spettacolo o performance, con le sue valenze estetiche, questi non funzionano come una forma di rinnovamento sociale e umano. Piuttosto, si sono rivelate, nel corso della storia come un modo per riprodurre le stesse condizioni di subordinazione su diversi livelli di scala: i paesi sviluppati e quelli che non lo sono, città e periferie, culture, che siano state inventate o meno, hanno occupato lo stesso territorio e hanno pensato al proprio futuro, ognuna con le proprie traiettorie specifiche.

Parlare della marginalizzazione dei fula rilancia, in qualche modo, un'idea di etnia, allo stesso tempo che i discorsi dominanti, trasmessi dai media e dagli studi accademici, denotino uno sforzo per

³⁰⁰ La nozione di zona grigia è stata introdotta da Primo Levi, designandola come una zona in cui il comportamento individuale può oltrepassare il senso di fraternità con il proprio gruppo e divenire estremo, ai limiti delle regole morali costituite dal proprio gruppo.

³⁰¹ Questo è emerso da numerose conversazioni informali con Padre Luigi Scantamburlo del PIME (Pontificio Istituto delle Missioni Estere) a Bissau. Scantamburlo è rinomato nella zona per i suoi oltre trent'anni di studi linguistici e antropologici, specialmente condotti nelle isole Bijagós.

eliminarlo. Per paura di fenomeni tribalistici e conflitti interetnici si è giunti a una situazione paradossale per cui tutti nominano l'etnia per negarne la realtà. I fula, che ho incontrato, ci tenevano invece a identificarsi come tali, per loro la propria appartenenza etnica rappresentava una realtà vissuta.

Jean-Loup Amselle ha dichiarato che "non c'era nulla che somigliasse a un gruppo etnico nel periodo pre-coloniale" (Amselle in M. de Bruijn e van Dijk 1997: 7). I gruppi etnici sarebbero stati creati solo dall'azione dei coloni con il fine di territorializzare l'Africa (vale a dire, dividerlo in diversi settori più facilmente governabili), che avrebbe definito dall'alto le entità etniche che sono state in seguito riappropriate dalle stesse popolazioni. In questa prospettiva, la nozione di "etnicità", così come numerose istituzioni apparentemente primitive, non sarebbe altro che un falso arcaismo. Questa è una sintesi, riduttiva come mostrato nel capitolo precedente, della spiegazione dettagliata, offerta da Amselle, di queste entità. Questo non significa però che, nonostante l'invenzione delle differenze per mano del colonialismo (Amselle in M. de Bruijn e van Dijk 1979), questo termine sia privo di significato per gli attori sociali in diversi momenti storici. Negare l'esistenza di un'entità omogenea o pura (Cardoso 1995: 169), non significa che gli spazi ora chiamati "etnici" non abbiano avuto motivo di esistere o che non abbiano fatto parte della realtà storica del Paese.

Nel caso guineense sembra chiaro che la realtà etnica (anche se in principio si fosse trattata solo di una falsa realtà) è una questione di politica attuale, basta guardare da vicino per vedere che nella maggior parte di queste situazioni la realtà sia stata manipolata da società locali in competizione per il potere, all'interno delle rispettive classi dirigenti. Il fenomeno chiamato tribalismo ha portato a un peggioramento delle relazioni tra i vari gruppi etnici. Relativamente a questo fenomeno, alle prime elezioni democratiche, molti analisti attribuirono i risultati all'etnicità: dove la popolazione era maggiormente balanta ci fu una maggioranza di voti a favore di Kumba Yala, dove c'erano i pepel vinse Nino (Cardoso 1995: 281). Tuttavia, il caso dei fula rappresentò ancora una volta un'eccezione perché il candidato futa-fula Boubakar Djallo ricevette, a Gabù, solo il 3,97% dei voti contro il 55,9 di Nino, che era pepel (Cardoso 1995: 281). Le differenze di provenienza e di status giocarono un ruolo fondamentale in questo risultato: Djallo, futa-fula, non s'inseriva nei contesti della legittimità di potere locali, attribuita alle famiglie autoctone degli Embalo e i Balde (Cardoso 1995: 278). In questo caso, non solo l'etnia in relazione ad altre etnie è un'entità che va indagata per comprendere fenomeni attuali ma anche le relazioni che attraversano ogni etnia servono al fine di capire fenomeni politici contemporanei.

7.4 L'eredità ideologica di Amílcar Cabral e la questione fula

Come mito fondante della nazione, la figura di Amílcar Cabral è stata raramente messa in discussione, anche perché la sua storia è ancora molto recente e fa riferimento a una guerra che ancora sopravvive nei corpi, nella memoria, nelle feste nazionali e nei sentimenti dei popoli della Guinea-Bissau.

Cabral, come emerso dalle parole di Jau riportate nel capitolo precedente, influenzò il fenomeno di emarginazione dei fula attraverso le sue idee e soprattutto le pratiche politiche che ne derivarono. Di fronte alla grande personalità di Cabral furono pochi gli studiosi che analizzarono le ambiguità teoriche del leader del PAIGC, che costituirono le fondamenta della formazione della realtà e dell'immaginazione attuali del Paese. Uno di questi è l'antropologo africanista David Fistein, il quale prese in seria considerazione l'eredità del movimento indipendentista e del suo leader nel considerare il successivo sviluppo politico guineense. Ad esempio, la personalizzazione e la centralizzazione del potere nelle mani di Cabral segnarono l'inizio del sistema altamente personalistico, che caratterizzò la politica nazionale, a partire dal 1974.

“Quando il PAIGC ebbe soppiantato i portoghesi nella metà del 1960, emerse una nuova struttura con una forte leadership locale, ma con pochissima democrazia, nella quale Amílcar Cabral fu il leader indiscusso fino alla sua morte e, fin dall'organizzazione amministrativa delle prime zone liberate, i suoi luogotenenti furono nominati e non eletti dal voto popolare” (Fistein 2011: 443-455).

Fistein ha individuato tre aspetti dell'eredità di Cabral: l'eredità istituzionale, lo Stato a partito unico, insieme al lascito del malfunzionamento dello Stato coloniale; l'eredità ideologica, il socialismo di Stato, e l'eredità del "grande leader" (Fistein 2011: 445). Le ultime due, l'eredità ideologica e quella del "grande leader" si confondono l'una nell'altra perché le idee a cui si ispirò il partito provenivano dalla mente singolare, unica e carismatica di Cabral.

Cabral, nella sua analisi della realtà della Guinea, chiaramente articolata nel suo discorso al centro Frantz Fanon, a Treviglio tra il primo e il 3 maggio 1964, descrisse in forma estremamente semplificata, con il fine di illustrare le difficoltà della convivenza interna al Paese di oltre trenta gruppi etnici riconosciuti, le forme di organizzazione sociale di due soli di questi gruppi, opponendoli fra loro: i fula e i balanta. Una tale semplificazione, in un contesto internazionale diviso nei due blocchi della guerra fredda, rappresentando nella sintesi di un esempio locale le due posizioni che rimandavano alle contraddizioni ideologiche globali, servì a rinvigorire il discorso, già presente diffusamente ma in modo silenzioso, contro i fula.

Il leader del PAIGC iniziò con la descrizione della struttura sociale fula altamente gerarchica, verticale. Descrisse dettagliatamente la loro stratificazione sociale divisa in quattro categorie: in

primo luogo, capi, nobili e autorità religiose; seguiti dagli artigiani e i mercanti che potevano accumulare denaro; in ultimo, i contadini "senza alcun diritto, i veri sfruttati dalla società di fula"³⁰². Inoltre, osservò che i capi e i loro rispettivi *entourages*, nonostante la conservazione di alcune tradizioni riguardanti la proprietà collettiva della terra, avevano privilegi in merito all'uso della terra e lo sfruttamento del lavoro degli altri. Aggiunse, con evidenti finalità politiche, un commento sulla situazione delle donne, che "tra i fula non godono alcun diritto sociale; partecipano alla produzione ma non hanno diritti sui frutti di questo lavoro"³⁰³, per non parlare della "pratica abusata della poligamia"³⁰⁴. Dalla rappresentazione fornita da Cabral, i fula furono presentati attraverso l'immagine di un popolo con un'organizzazione sociale, che egli chiamò semif feudale, simile alle forme del potere imperiale adottate dai colonizzatori e senza alcun rispetto per le donne. Come organizzazioni sociali simili a quella dei fula, menzionò i manjaco e i mandinga, sebbene con minore enfasi negativa.

Per mostrare l'altra tipologia di struttura rappresentativa del territorio, Cabral analizzò l'organizzazione sociale dei balanta, descritti come liberi da qualsiasi tipo di stratificazione. La descrizione di questo gruppo etnico fu connotata da un' enfasi romantica in particolare sugli aspetti dell'uguaglianza e della libertà: le terre erano di proprietà del villaggio, utilizzate in forma collettiva; nonostante una forte tendenza poligama, "sono più monogami"³⁰⁵ e la donna concorreva alla proprietà di ciò che lei stessa produceva, occupando in tal modo una posizione privilegiata, "perché la loro libertà è effettiva"³⁰⁶. In conclusione, Cabral tornava di nuovo sui fula, affermando che la forma di organizzazione qualificata come semif feudale era stata una porta aperta ai coloni arrivati a cavallo tra Ottocento e Novecento, e che i capi e i nobili di questa società non potevano che essere direttamente collegati con il colonialismo. Inoltre, il potere detenuto da loro era da considerarsi strettamente legato a quello delle autorità portoghesi.

La finalità di Cabral attraverso la pubblicazione di questa analisi socio-culturale delle società fula e balanta, semplificata e riduttiva, fu probabilmente legata alla necessità di coinvolgere ancora di più il gruppo etnico balanta in quanto il più numeroso a livello nazionale nella lotta armata. In questo modo, egli sacrificava per la causa immediata dell'indipendenza l'idea nazionalista di uguaglianza nell'unità e consolidava il processo di opposizione ideologica interna.

Il discorso di Cabral sulle organizzazioni sociali dei fula e dei balanta rifletteva un'immagine statica dei due gruppi, appiattiti in un eterno presente che ricorda l'approccio funzionalista. Fino alla

³⁰² Archivio della Fundação Mário Soares, "Breve análise da estrutura social da Guiné Portuguesa". Cartella: 04602.035. Fondo: DAC- Documentos Amílcar Cabral. In www.casacomum.org, consultato a novembre 2017.

³⁰³ *Ibidem.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*

battaglia di Camsala nel 1867, infatti, la struttura dei fula sotto il regno mandinga di Kaabu non venne descritta così rigidamente. C'erano schiavi che occuparono posizioni privilegiate e regali e le relazioni con i portoghesi cambiarono, a seconda delle diverse situazioni storiche secondo principi di vantaggio e svantaggio. Fu dopo la conquista di Camsala, che iniziò una strutturazione gerarchica dei fula, con uno stile di vita sedentario e delle forme di potere ereditate dagli antichi padroni mandinga. Questo evento della seconda metà dell'Ottocento, insieme alle guerre di pacificazione durate fino al 1915, rappresentò il preludio delle diverse posizioni assunte dai liberi e dagli schiavi nella guerra di liberazione.

La variazione diacronica cambia notevolmente l'immagine di questa società. Inoltre, bisogna considerare l'aspetto religioso nella modellizzazione della formazione sociale e nelle sue possibilità interne di mobilità. Con la diffusione dell'Islam si instaurarono nuove forme di potere tra i fula di Gabù, basate sulle leggi di Corano, secondo le influenze subite dalla teocrazia del vicino Futa-Jallon, con cui negli ultimi due secoli i fula guineense intrecciarono molte relazioni politiche e famigliari.

Accanto alle teorie esposte da Cabral in ambito internazionale, nel primo anno dallo scoppio della guerra di liberazione, iniziarono anche pratiche locali di intolleranza. Jean Ziegler ha sottolineato che nel primo anno di guerriglia cominciò una tendenza alla differenziazione etnica, quando ad esempio "alcuni militanti balanta gettarono carne di maiale nelle moschee dei villaggi fula" (Ziegler 1983: 373). Sebbene Cabral avesse posto come priorità della lotta l'unità del Paese, mise anche le basi di una forte marginalizzazione verso una parte importante della popolazione guineense.

Il discorso di Cabral sull'organizzazione sociale fula servì a due obiettivi principali, uno interetnico e uno intraetnico: innanzitutto fece un confronto oppositivo con la formazione sociale orizzontale dei balanta, più incline per natura al punto di vista socialista; in secondo luogo, fece leva sulle differenze di status tra i fula senza però tenere conto delle implicazioni, ovvero che avrebbero dovuto essere considerati come almeno due diversi gruppi, considerando invece ancora i *rimbe* e i *jiyaabe* come appartenenti alla stessa categoria. In entrambi i casi il suo discorso è stato strategicamente mirato a perseguire la guerriglia nell'immediato piuttosto, che a offrire una visione profonda e storica delle differenze etniche della Guinea-Bissau.

Cabral stesso non considerò le contraddizioni della propria analisi della situazione interna al paese e le ripercussioni che avrebbero avuto nella successiva formazione nazionale. In "Unità e lotta" (Cabral 1979), lo stratega dell'indipendenza guineense utilizzò queste premesse sulla realtà sociale costruendo la propria teoria, ispirata al marxismo e al leninismo, attraverso l'applicazione di queste teorie astratte alle sfere politica e sociale, culturale ed economica della Guinea-Bissau. In questo testo, Cabral presentò ancora una volta le distinzioni tra balanta e fula, sulla base delle distinzioni da lui

tracciate nella conferenza 1964. Queste nozioni socio-antropologiche, che Cabral offriva in forma semplificata, trascuravano le precedenti forme di rivalità tra i due gruppi, già utilizzate dai colonialisti e riproducevano gli attriti rinforzandoli. Gli attriti interetnici si radicano in processi storici di lunga durata, ma l'operazione del leader non fece che rafforzare preconcetti esistenti. Secondo Maria Temudo, ad esempio, i balanta, furono coloro che soffrirono di più con i portoghesi, perché si rifiutarono di vestirsi, lavarsi, o di lavorare forzatamente sulle strade. I *cipaios* [i "poliziotti" amministrativi] "li dominavano e dormivano con le loro mogli, cosa che non hanno mai fatto con i musulmani" (Intervista con Aladji S. C, 8 febbraio 2004, in Temudo 2008: 53).

In relazione alla lotta, i fula furono considerati i più grandi alleati dei portoghesi. Questo fatto è evidente nella memoria dei capi fula, che ricordano la loro alleanza con i portoghesi in questi termini, come emerso dalla conversazione con El Hajj Ogo Baldé, un uomo di 97 anni, saggio e *djarga* del quartiere di Engenheria nella città di Gabù, che visse la lotta e le conseguenti trasformazioni. Secondo quanto mi ha riferito:

EOB: la situazione era ambigua, ma la realtà nuda e cruda è che in generale i fula non avevano motivi per combattere, non volevano la guerriglia, avevano una posizione più o meno neutrale e quindi credo che fino ad oggi il risentimento che il PAIGC ha rispetto ai fula, sia dovuto ancora a quel rancore che hanno provato durante il periodo della lotta. I membri del partito credevano che i fula avessero preso posizione al fianco dei portoghesi e che questa alleanza avesse fatto in modo che guerra durasse più a lungo del previsto. Ancora oggi la situazione è permanente³⁰⁷.

La posizione ambigua dei fula guineensi nella guerra di liberazione divenne un problema in seno al partito in ambito militare. In una risposta anonima da parte di un membro del PAIGC a una lettera di Nino Vieira destinata ad Aristide Pereira,³⁰⁸ in cui il comandante chiedeva chiarimenti in merito al suo gesto di avere aperto il fuoco su un *tabanka* di fula, per rispondere al loro fuoco:

"riguardo all'offensiva dei fula: abbiamo prestato attenzione a ciò che dici. E siamo sicuri che voi avete agito nel migliore dei modi, nell'interesse del nostro popolo, nell'interesse della nostra lotta [...]. Non possiamo, tuttavia, lasciarli martirizzare le persone che hanno riposto la propria fiducia in noi, saccheggiando le loro proprietà e distruggendo le loro case. Abbiamo un dovere sacro di difendere la gente e tu hai agito bene a fronte di questo dovere.

³⁰⁷ Intervista a El Hajj Ogo Baldé, il 24 luglio 2015 a Gabù.

³⁰⁸ Dall'archivio della Fundação Mário Soares. Cartella: 04613.065.011. Tema: Comunica gli attacchi delle truppe portoghesi alla sua base, le quali hanno preso tutti i beni dai villaggi. Critica ai fula per avere aiutato i portoghesi contro le popolazioni autoctone dei villaggi. Mittente: Marga (Nino Vieira). Destinatario: Aristides Pereira. Data: s.d. Osservazioni: documento incluso nel dossier intitolato corrispondenza 1963-1964 (fra i responsabili della zona sud ed est). Fondo: DAC - Documentos Amílcar Cabral. Tipo di documento: corrispondenza. In www.casacomum.org, visualizzato a novembre 2017.

In questo stralcio epistolare è evidente come l'uso di un linguaggio e una semantica religiosi, che parla di martirio e di doveri sacri, si sia adattato a forme discorsive relative alla lotta secondo una rappresentazione rituale (Thomassen 2012: 684). Attraverso tale dimensione semantica del sacro fu legittimata un'opposizione armata feroce contro i fula, designati come tali e non come appartenenti alle truppe coloniali. Anche coloro che hanno partecipato attivamente alla lotta sono stati spesso visti come traditori, così presto dopo la rivoluzione, i fula sono state vittime del terrore post-rivoluzionario, scatenatosi contro di loro.

7.5 La dissoluzione del potere del *régulo*

Nel percorso di costruzione nazionale dall'indipendenza a oggi ci sono stati tre fattori significativi per i fula, che hanno fondato un processo di risignificazione dell'essere fula principalmente rispetto allo strato nobile della società. In primo luogo, i cosiddetti poteri tradizionali o *regulados* furono abrogati sotto la presidenza di Luis Cabral. Secondariamente, alla fine della guerra ci fu una violenza vendicativa rivolta contro coloro che avevano combattuto per il nemico, i portoghesi. I fula, in particolare i nobili furono costretti a fuggire in massa. In terzo luogo, la terra dei *regulados* fu nazionalizzata dallo Stato, con intricate legislazioni che cercarono di coniugare le leggi coloniali con i principi socialisti con cui il PAIGC iniziò il suo percorso politico.

Il *regulado*, come istituzione, fu abolito con l'indipendenza e reintegrato, nel 1994-95, per interessi politici con l'obiettivo di aumentare la propria influenza presso le zone rurali, in cui il valore dei poteri tradizionali rimaneva centrale nella vita quotidiana della gente, insieme alla nuova impostazione multi-partitista che si realizzò dopo venti anni di partito unico. La rivalorizzazione dei *regulados* fu inizialmente promossa da Nino Vieira, in quale riuscì a ottenere la vittoria alle prime elezioni presidenziali in modo democratico. Questa abrogazione dei poteri consuetudinari fu una realtà *de facto*: nessuna legge fu mai sancita per abrogare i *regulados* né per riabilitarli. A questo proposito, risulta significativo quanto affermato da El Hajj Ogo Baldé sulla nuova organizzazione imposta dal PAIGC successivamente alla conquista dell'indipendenza.

EOB: A quel tempo [il partito] ha imposto sostituti che ha chiamato *comité* di *tabanca* (villaggio), ha abolito completamente [il potere] dei *régulos*, vietando ogni tipo di attività politica e amministrativa che facevano in precedenza. Sono diventati di fatto disorganizzati e lo Stato è diventato disorganizzato. La situazione ha cominciato a raddrizzarsi di nuovo con l'inizio del governo di Cumba Iala, che è stato un presidente della repubblica, morto nelle ultime elezioni e che si aveva sostenuto l'idea del ritorno

delle autorità tradizionali. Di conseguenza, hanno effettivamente ripristinato questi poteri tradizionali, anche se da un punto di vista giuridico sono ancora sospesi³⁰⁹.

Il potere del *régulo* come intermediario si è ridotto molto dopo l'indipendenza e allo stesso modo il diritto consuetudinario locale. In effetti, “le strutture tradizionali non solo furono votate a una letargia assoluta, ma furono anche perseguitate” (Cardoso 1995: 271).

Le élite fula furono le più minacciate dal nuovo sistema politico e questo ebbe come effetto il rafforzamento dei processi di smembramento interni al gruppo. Secondo vari interlocutori, *régulos* al tempo della lotta o dopo l'indipendenza, i momenti immediatamente successivi alla liberazione furono caratterizzati da un periodo di terrore rivoluzionario in cui molti capi fula furono perseguiti, minacciati, fucilati o costretti a fuggire in Senegal. Non si trattò solamente dei capi. Intere *tabankas* (villaggi), già durante la lotta, se localizzate sul confine, passarono oltre confine con l'agevolazione di rapporti di parentela e affinità. Quello che emerge dalle memorie dei capi locali è che il gruppo più perseguitato, se non il solo in tutto il Paese, fu quello dei fula, come dimostrano le parole di Moreira Dauda Embalò:

MDE: E poi, dopo l'indipendenza, *il potere politico del PAIGC è andato a caccia dei fula*.

V: In quali modi?

MDE: Arrestando persone importanti e sparando.

V: Ha esempi personali da raccontarmi?

MDE: La macchina dell'esercito portoghese è stata costituita dai fula. Erano uomini coraggiosi, conoscevano bene la foresta e avevano una strategia molto ben organizzata, era una società ben organizzata perché noi sapevamo e sappiamo [tuttora] cosa è il potere, perché quando gli europei sono arrivati, hanno trovato qui il potere tradizionale. Noi eravamo organizzati [in base ai principi] del potere tradizionale. Secondo alcuni *régulos*, non bisognava fare la guerra, dicevano che in Guinea non ci sarebbe stata guerra ma bisognava negoziare pacificamente, ottenere un'indipendenza pacifica. Questo non è successo e poi [...] dopo che i fula si sono alleati con i portoghesi, il PAIGC, dopo aver ottenuto l'indipendenza, *ha iniziato a dare la caccia solo ai fula* e ha avuto subito luogo un periodo migratorio. I fula hanno iniziato a migrare in Senegal, fuggendo da quelle barbarie di uccisioni e [...] *ai fula è successo tutto questo*³¹⁰.

Sulla violenza subita dalle élite fula subito dopo l'indipendenza, sono significative anche le parole di El Hajj Ogo Baldé, già citato in precedenza.

³⁰⁹ Intervista con El Hajj Ogo Baldé, luglio 2015 a Gabù.

³¹⁰ Intervista a Moreira Dauda Embalò, il 27 luglio 2015 a Gabù.

EOB: L'esistenza di *régulos* in quel momento, come sostenitori del potere coloniale, ha fatto sì che l'amministrazione avesse una certa consistenza, una certa sistematizzazione, che ha permesso la manutenzione di uno Stato *de facto*. Una cosa che non si compara con le delinquenze che accadono ora, le difficoltà e *la mancanza di potere, l'anarchia e la mancanza di rispetto per le autorità*. E questo è durato per tutto il processo dell'indipendenza, [oggi, il Paese] non ha un'economia nazionale e non esiste uno Stato *de facto*, non esiste autonomia, né finanziaria né politica. Ecco perché il PAIGC ha finito per abolire il potere tradizionale. I governanti e alcuni *régulos* hanno perso la vita o sono stati giustiziati.

Come è emerso dalle precedenti interviste, Moreira Dauda Embalo sottolinea principalmente il declino dei poteri consuetudinari, da un lato, e il passaggio, considerato illecito dalle precedenti autorità, del potere a persone che non lo conoscono, perché non lo hanno mai avuto e non sono capaci di gestirlo. Dall'intervista è emerso chiaramente come i valori di prima dell'indipendenza legati alla detenzione del potere da parte dei nobili, genealogicamente privilegiati, fosse ancora viva nel sistema di pensiero dei discendenti di famiglia nobile:

MDE: Dopo l'indipendenza, non a causa dell'indipendenza, in un modo o nell'altro, hanno allontanato gli intellettuali che conoscevano il potere. Il potere passa attraverso conoscenze, non attraverso la competenza e temo che questo momento rappresenti la fine, *l'olocausto della nostra società*, con il nepotismo non supportato dalla meritocrazia.

Con la fine della sottomissione coloniale e la vittoria del PAIGC, il partito adottò la legge 4/75³¹¹, del 5 maggio 1975 che nazionalizzò la terra, secondo i principi socialisti che guidarono il partito nei primi anni dopo l'indipendenza. Il suolo, nella totalità del territorio nazionale, urbano, rustico o urbanizzato veniva integrato al dominio pubblico dello Stato, non suscettibile di essere ridotto alla proprietà privata³¹² (WB 2006: 17). In questo modo, i capi locali furono nominalmente esautorati dai loro possedimenti, e senza ulteriori chiarimenti tutta la terra passò dai *régulos* e dalle famiglie nobili tra i fula, nelle mani dello Stato, anche se la legge da sola non ebbe impatti immediati fattuali. Di fatto la nazionalizzazione delle terre non sconvolse la situazione precedente, perché le terre potevano essere concesse, tenute in gestione da privati che controllassero l'utilizzo effettivo della terra stessa. In questo senso la legge funzionava in continuità con il diritto consuetudinario fula per cui il *regulo* gestiva un territorio concedendo terre a persone che ne garantivano l'utilizzo. Dall'altra parte la nazionalizzazione della terra, considerata in concomitanza con gli altri esiti politici dell'indipendenza

³¹¹ Boletim Oficial n° 19, de 10 de Maio de 1975. Nel documento reperibile online

<https://www.globalintegrity.org/wp-content/uploads/2016/10/GB-Codigo-Civil-e-legislacao-Complementar.pdf> p.605.

³¹² Report della World Bank "Guinea-Bissau Land Tenure Study", 2006, p. 17.

in relazione ai fula, come la persecuzione, e l'emarginazione ideologica, si aggiungeva ai fattori che creavano insicurezza su questo gruppo, con impatti sul processo di frammentazione interna.

Le leggi promulgate dal PAIGC dopo l'indipendenza rispondevano al criterio di continuità con le leggi coloniali³¹³, quando non fossero contrarie ai principi del partito, affinché le leggi precedenti colmassero i vuoti delle leggi nascenti, ancora poco dettagliate. La mancanza di specifiche che le rendessero attuabili segnò l'evoluzione giuridica attorno alla questione fondiaria, che fu fin dall'inizio caratterizzata dall'essere in continua ridefinizione. Il vuoto legislativo che si formò in relazione alle forme di concessione e vendita di terreni, un problema emergente con le crescenti preoccupazioni dei grandi proprietari terrieri nella coltivazione dell'anacardo, venne colmato tramite il riutilizzo del Decreto coloniale n. 43.893 del 1961 successivo a quello secondo il quale l'uso di "aree di riserva" per i cosiddetti indigeni, attraverso la norma amministrativa n. 27 dell'8 febbraio 1938, sarebbe stato governato da leggi consuetudinarie.

A partire dalla promulgazione di riutilizzo di tale decreto si registrò un notevole aumento delle cosiddette "aree di riserva". Per questo motivo, nacque l'esigenza di una precisazione legale, che suddivise il territorio in tre tipologie: terre di prima classe (urbane ed extraurbane), controllata direttamente dai consigli comunali; terre di seconda classe (aree demarcate per essere assegnate alle popolazioni, per essere occupate e usate da loro, in armonia con i loro usi e costumi); terre di terza classe (o "terreni liberi", non incluse nelle classi precedenti). La vaghezza nella definizione delle terre lasciò spazio a molte interpretazioni. Un documento tecnico, come una legge, che avrebbe dovuto essere caratterizzato da un registro molto specifico e rigoroso, comportò invece sufficiente ambiguità da lasciare spazio a contrattazioni successive. All'interno di questo spazio concesso alla negoziazione si giocarono dinamiche di potere su più livelli che coinvolsero gli attori rappresentativi dello Stato e le diverse soggettività locali. A questo decreto, venne anche aggiunta la restrizione del concetto di "aree di riserva", che iniziarono a comprendere soltanto le terre coltivate e le rispettive zone residenziali, escludendo le aree di pascolo e le aree di raccolta³¹⁴.

³¹³ La legge n° 1/73, del 27 Settembre 1973, Sulla base di alcune premesse "Considerando i termini della proclamazione storica fatta in questa data e dalla quale risultò lo Stato sovrano della Guinea-Bissau; considerando la necessità di evitare il vuoto giuridico che risulterebbe da una revoca totale della legislazione ereditata dal colonialismo, Considerata la necessità della salvaguardia della sovranità nazionale e della difesa dei valori che ispirarono e orientarono la lotta di liberazione nazionale", prouлга nell'art. 1 "La legislazione portoghese in vigore dalla data di Proclamazione dello Stato sovrano della Guinea-Bissau mantiene la sua vigenza in tutto ciò che non è contrario alla sovranità nazionale". Dal Boletim Oficial n° 1, 4 gennaio 1975. In pdf scaricabile su <https://www.globalintegrity.org/wp-content/uploads/2016/10/GB-Codigo-Civil-e-legislacao-Complementar.pdf> p.601.

³¹⁴ Conférence Régional Sur La Problématique Foncière Au Sahel, a Bamako, 2010, p.6. Reperibile online su <https://searchworks.stanford.edu/view/5698077> , consultato a novembre 2017.

Nel 1998, pochi mesi prima della rivolta dei militari³¹⁵ e della guerra del 7 giugno, fu promulgata per la prima volta, dopo il 1975, una legge sulla terra. Tale provvedimento aveva come obiettivo principale l'assimilazione al diritto positivo dei vari diritti consuetudinari sul territorio e per questa ragione fu valutata positivamente dagli attori politici nazionali e internazionali³¹⁶.

Ognuno di questi aspetti ha avuto conseguenze cruciali e attuali, non solo nella vita delle persone che hanno convissuto con la mancanza di elettricità e di strade praticabili, ma anche sulle forme locali di distribuzione della terra, che rimandano a questioni ereditarie e diritti di proprietà. La terra dei *regulados*, con l'indipendenza divenne proprietà dello Stato, ma l'applicazione delle leggi fondiarie fu talmente ambigua che la situazione rimane a tutt'oggi confusa e i *régulos* continuano a considerare che le terre sotto il controllo del proprio *regulado* siano di fatto gestite da loro.

Boubacar Barry, in un articolo del 2009, ha fatto riferimento all'importanza per gli storici dell'Africa di indagare su aspetti come le relazioni tra la questione fondiaria e le diverse realtà etniche dell'Africa occidentale, con l'aiuto e il dialogo da/verso altri campi del sapere, che lavorano in modo interdisciplinare come la sociologia, le scienze politiche e l'antropologia (Barry 2009: 21). La storia recente delle leggi sulla terra ha rappresentato una possibilità interessante per osservare come cambiamenti repentini, ad esempio il passaggio dall'essere una colonia alla costruzione di uno Stato-nazione, possano aprire spazi di azione per la nuova ed emergente forma di governo, in base a specifiche strategie che rispondono a interessi diversi. In questo spazio vengono definiti nuovi margini su cui giocare le relazioni di potere tra lo Stato e le comunità sparse sul territorio. L'analisi dei provvedimenti giuridici, dei loro scopi dichiarati e delle discrepanze nelle modalità di attuazione fa emergere come la cittadinanza e i diritti di gruppi specifici, mettano in gioco linguaggi e logiche differenti.

Sul fatto che la legge del 1998 fosse stata effettivamente implementata, i *régulos* di Sankorla in Bafatá, di Pachana Solo e Pachana Handen (verso la zona di Pirada all'estremo nord della regione), il *régulo* di Chanha, il *régulo* centrale di Gabù, con cui ho parlato, non avevano notizie. La legge, presumibilmente creata per proteggere gli interessi dei gruppi locali, secondo principi di rispetto per le loro tradizioni, che prevedeva l'informazione e il coinvolgimento dei gruppi locali, capi villaggio, comunità, per specificare i criteri di applicazione, sembrava ancora non esistere.

³¹⁵ Il già citato colpo di stato guidato dall'allora capo di Stato maggiore Ansumane Mané contro il presidente Bernardo Vieira che ha dato inizio a una guerra civile durata un anno, che ha portato alla distruzione di moltissimi edifici della città di Bissau, oltre che della maggioranza delle fonti relative alla guerra d'indipendenza.

³¹⁶ República Da Guiné – Bissau Comissão Económica Europeu Ministério Do Equipamento Social Direcção de Serviços Geográficos e Cadastrais Delegacia de Bissau Valorização Dos Recursos Fundiarios Na Guine Bissau Relatório de avaliação 29 de julho-30 de agosto 2001.

Sulla questione relativa alla proprietà della terra, l'apparato tecnico e legislativo post-indipendenza non fece chiarezza sui punti di rottura con il sistema giuridico coloniale precedente. I governanti scelsero di basare la propria amministrazione su strutture tradizionali, facendo alcuni cambiamenti puntuali, al fine di evitare situazioni di grande concentrazione di potere in una sola figura. Dalla promulgazione della legge del 1998, anno in cui scoppiò il conflitto politico militare, il Paese fu immerso in successivi periodi di instabilità politica. Nei dieci anni successivi ci furono continui cambiamenti del potere esecutivo e dei presidenti, sempre accompagnati da stravolgimenti delle direttive generali in merito ai servizi ai governatori delle regioni, agli amministratori dei settori, contribuendo così a una frammentazione della memoria istituzionale, nella grande lentezza nel trattamento dei dossier e nell'attuazione delle varie azioni legislative³¹⁷.

Il fatto di non riuscire a costituire un punto saldo di partenza portò a una successiva svalutazione delle leggi tradizionali del Paese, non sempre considerate come sistemi complementari di una legislazione in costante riaggiustamento. Fu anche per questo ordine di difficoltà che la legge approvata nel 1998, dopo svariati tentativi e proposte da diversi partiti politici che non erano nemmeno arrivati all'Assemblea Nazionale Popolare, non è ancora stata messa in atto, dopo diciotto anni dalla sua approvazione.

Tuttavia, ci furono concessioni e la questione fondiaria, pur muovendosi su fondamenta giuridiche instabili, avanzò. Dal testo della conferenza in Mali sulle leggi fondiarie in Guinea-Bissau tenutasi nel 2010³¹⁸, si può notare che:

- a. La zona nord, con una superficie di 1.089.600 ha, ha il 35% di terreni con attitudine agricola. L'equivalente del 23% di questi suoli (pari a 87.713 ha) è già stato concesso;
- b. La zona orientale, con un'area di 1.482.000 ha, ha il 31% dei terreni adatti all'agricoltura. *Il 29% di queste terre è già stato concesso* (133.232 ha);
- c. La zona sud, con una superficie di 760.100 ettari, ha il 34% di terreni coltivati, di cui il 25% (pari a 74.608 ha) è già stato concesso³¹⁹.

Emerge che la zona orientale, che comprende principalmente la regione di Gabù, con la maggioranza della popolazione fula, è quella con il maggior numero di terre concesse: bisognerebbe capire con quali modalità e a chi queste terre siano state concesse dal momento che i detentori del controllo

³¹⁷

³¹⁸ Conférence Régional Sur La Problématique Foncière Au Sahel, a Bamako, 2010. Reperibile online su <https://searchworks.stanford.edu/view/5698077>, consultato a novembre 2017.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 9.

territoriale locale non ne sanno nulla e che la concessione prevede degli specifici passaggi burocratici in cui i soggetti devono fare delle azioni per ottenere tali concessioni.

Nel diritto del territorio del 1998, l'obiettivo dichiarato fu quello di integrare le istituzioni governative attuali con il regime tradizionale, nel tentativo di trovare un'unità fra aspetti comuni delle due fonti di diritto, consuetudinario e positivo. Questo è uno degli aspetti della legge che ne offuscano la chiarezza perché la convivenza di queste due forme di diritto prevedrebbero lunghi studi, specifici per ogni gruppo etnico, che delineino le caratteristiche e le problematiche.

Il terzo capitolo della legge 5/98 del 23 aprile 1998 è interamente dedicato ai diritti locali, in relazione all'uso e alla proprietà dei territori. Nel capitolo III "Dell'uso consuetudinario della terra", l'articolo n.16 dichiara come oggetto e finalità:

"1. Potranno essere oggetto di attribuzione dei diritti di uso privato, per uso consuetudinario, le terre rurali o urbane prive di occupazione, incluse nelle aree riservate alle Comunità Locali. 2. I diritti di uso privato della terra soggetta al regime dell'uso consuetudinario sono attribuiti a titolo perpetuo"³²⁰.

Le nozioni di privato e di consuetudine nella cultura fula rappresentano una forte opposizione, come scrisse il giurista Artur Augusto da Silva (1954), poco prima dell'inizio della lotta, nel 1963: "le terre erano considerate proprietà della collettività che l'abitavano (clan o tribù) ma [...] questa proprietà era amministrata dal capo, che da essa traeva rendita o tributi" (Silva 1983: 86). L'uso era temporaneo e non c'era alcun concetto legato all'idea di fissazione di una proprietà. Secondo Silva, la parola usata dai fula per esprimere una relazione di proprietà è *dieial* e si riferisce a due forme di relazione: le proprietà individuali e familiari, considerate facenti parte della sfera del privato; la proprietà collettiva, considerata pubblica. Ciò che era considerata proprietà del capo gli apparteneva solo in quanto "amministratore e non come proprietario" (Silva 1983: 87). Infine, il diritto di proprietà era vincolato all'uso effettivo del suolo, in qualche tipo di lavoro sia agricolo sia di allevamento. L'introduzione del liberalismo di mercato e la diffusione dei concetti di proprietà privata hanno reso più complicata la gestione locale dei terreni. Secondo quanto ha dichiarato ha dichiarato il *régulo* di Pachana Solo, Serifo So, relativamente alla proprietà della terra, risulta difficile far coabitare il diritto consuetudinario con le pratiche delle persone che richiedono l'uso del suolo:

SS: La gente viene con un progetto di vita e di lavoro, nessun problema può prendere un pezzo di terra. Solo che poi fanno miglioramenti, piantano alberi, e poi partono e lasciano il posto inutilizzato, però vogliono vendere la proprietà, come se fosse loro³²¹.

³²⁰Il testo della legge fondiaria del 1998 si può trovare nella sua interezza al sito <http://www.didinho.org/Arquivo/Lei%20da%20Terra.htm>, consultato a novembre 2017.

³²¹ Intervista a Serifo So, 3 marzo 2016 a Pirada.

Le considerazioni di Silva e il punto di vista del *régulo* mettono in evidenza le difficoltà dell'intersezione tra il diritto positivo e quello consuetudinario, in questo caso dei fula. Continuando con l'articolo n. 17 "Sull'area del Regime di Uso Consuetudinario", che sancisce:

"La gestione e la distribuzione delle terre di uso consuetudinario alle popolazioni residenti all'interno delle comunità locali obbediranno ai costumi e alle pratiche di ciascuna di queste comunità e alle disposizioni, *nella parte omessa* della presente legge "³²².

Rimangono poco definiti i criteri relativi all'acquisizione di una concessione, alle modalità per ottenere le terre e anche le modalità con cui dovrebbero essere concesse terre a stranieri. La città di Gabù, fulcro di fenomeni migratori provenienti dalla Guinea-Conakry necessiterebbe di maggiore chiarezza per la gestione e la concessione ai fula di altre comunità ??, che non rispondono ai diritti consuetudinari locali. Su questo aspetto la legge rimane silente e le forme con cui i futa-fula di Conakry ottengono in gestione terreni restano nei termini della contrattazione informale, che non comporta una garanzia per nessuno.

Nel paragrafo 2 dell'articolo n. 20, "Sullo Sfruttamento delle Terre nel Regime di Uso Consuetudinario" vi è scritto

"Nella misura del possibile e in forma graduale e partecipato da parte delle persone che vivono nella comunità, si cercherà *di rendere compatibile e adeguare le pratiche tradizionali di utilizzo del suolo con la pianificazione dell'urbanizzazione e dell'ordinamento del territorio*"³²³.

La forma graduale e partecipata starebbe a indicare le premesse della legge, secondo le quali le forme di attuazione del diritto locale avrebbero dovute essere discusse nel periodo successivo all'adozione della normativa in modo che i capi locali potessero determinare insieme ai tecnici i criteri di attuazione della legge in merito a concessioni e proprietà privata. Quali sono i limiti di questa 'misura del possibile' e chi li decide? La mancata attuazione della legge nel corso di un ventennio allungano la misura di questi tempi, lasciando i contadini in una costante situazione di incertezza sui propri diritti e sui propri doveri. Nell'articolo 21 "Della Conversione dei Diritti d'Uso" si legge

"è possibile per il titolare di diritti consuetudinari convertirli in diritti di utilizzo privato, garantiti da contratto amministrativo di concessione e soggetti al rispettivo regime, sostenendo solo le spese amministrative del processo"³²⁴.

Ogni amministratore territoriale e ciascun *régulo* dovrebbe avviare autonomamente un processo burocratico-amministrativo, che comporterebbe la misurazione della proprietà, la definizione dei

³²² Si veda nota 207.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Ibid*.

criteri e di chi li decide, in ultimo ma non meno importante dovrebbe sostenere le spese relative al procedimento burocratico. Un altro aspetto da tenere in considerazione riguarda la tassazione. Infatti, a differenza della legge che 4/75 che nazionalizzò la terra dopo l'indipendenza, questa nuova legge del 1998, prevede che se si ottiene la concessione di un pezzo di terra o la proprietà, bisogna pagare le tasse relative allo Stato.

A Gabù, come il mio amico Uri Mamadu Baldé ha accennato in una conversazione informale sulle questioni relative a questo tema "nei boschi e in queste *bolanhas* (risaie) nessuno farà questi documenti"³²⁵. Questo entra nelle infinite possibilità offerte dalla "misura del possibile" sopra menzionata. In effetti l'avviamento di un percorso burocratico tortuoso non rientra nelle possibilità degli amministratori locali fula. Da questa breve analisi della legge fondiaria del 1998 è emerso che esiste una volontà governativa, che attraverso l'utilizzo di termini tecnici specifici fa in modo che un atto politicamente forte e degno di visibilità in termini di voti, come il riconoscimento della proprietà della terra ai contadini, sia interdetto dalle stesse ambiguità presenti nella legge. Sebbene nessuno me ne abbia parlato, è probabile che il fattore tasse funzioni da deterrente per i soggetti locali. I terreni per essere concessi devono essere utilizzati per la produzione agricola, ma le difficoltà climatiche della regione, caratterizzata da aridità per circa nove mesi l'anno alternata per tre mesi da piogge torrenziali, mettono spesso a rischio i raccolti. Il lavoro agricolo è un'attività frustrante, che troppo spesso comporta una totale perdita del raccolto³²⁶.

La modalità e la tempistica della legge fondiaria del 1998 dimostra come dispositivi giuridici possano essere pensati per essere pubblicizzati politicamente, senza però essere messi in pratica, per la difficoltà intrinseca agli stessi strumenti, e sembrano avere l'obiettivo di non essere comprensibili alla maggioranza della popolazione. In secondo luogo, sorge il dubbio che la lentezza dell'apparato burocratico in merito a questioni fondamentali come i diritti alla proprietà della terra, sia anch'essa un modo per tenere il problema distante dai diretti interessati. Come ha testimoniato Uri Baldé, i fula non sono abituati a intraprendere processi burocratici, legati alla produzione di documenti scritti, a fronte di una consuetudine fondata su diritti basati sulla genealogia, l'ereditarietà e tramandati sul piano dell'oralità. Questa lentezza, che sia o meno strategica, ha lasciato che eventi e fattori storici avvenuti in momenti diversi, come il momento del raggiungimento dell'indipendenza e il momento della crisi politica nazionale del 1998, possano congiungersi e riprodurre forme precedenti di marginalizzazione o produrne di nuove. Qui intendo marginalità come un luogo di produzione di

³²⁵ Conversazione informale con Mamadu Uri Balde, uno dei miei più fidati collaboratori durante la ricerca, a dicembre 2016 a Gabù.

³²⁶ Conversazioni informali con Aissatu Jau ad agosto 2015, quando da un anno aveva preso in prestito un terreno da alcuni amici mandinga per coltivare arachidi. Il lavoro quotidiano, dall'alba al tramonto, non garantiva nemmeno il sostentamento della famiglia.

significati e di forme di potere locali, che permette la messa in atto di strategie dal basso. Laddove la legge è poco chiara, anche i *régulos* con cui ho parlato sembravano voler mantenere i confini relativi alla questione fondiaria sfumati: in questo modo mantengono l'autorità sul territorio senza doverne rendere conto allo Stato, né in termini burocratici né in termini materiali. In questa prospettiva, l'indeterminazione giuridica sembra essere il frutto di un processo locale, situato ai margini e finalizzato a restare ai margini. La marginalità diventa così il luogo dove è ancora possibile negoziare, ricostruire la propria autorità e mettere in atto la propria identità locale nel nuovo contesto nazionale.

Riccardo Ciavolella ha messo in rilievo diverse accezioni del termine "margini". Il termine è stato definito: come zone di frontiera o periferie della costruzione dello Stato nelle sue forme concrete di controllo amministrativo e nelle sue forme simboliche di rappresentazione dell'autorità e della legittimità; come spazi morali e politici liminari dove lo Stato e i soggetti ricompongono continuamente le frontiere dell'appartenenza politica e sociale tra l'inclusione e l'esclusione; gli interstizi del potere di cui i marginali si appropriano o che costruiscono alla ricerca di un'autonomia in relazione a uno Stato repulsivo, o al contrario alla ricerca di una via di accesso ai suoi servizi (Ciavolella 2010: 31). Queste tre modalità di intendere i margini possono essere applicate alla lettura della marginalizzazione dei fula di Gabù in relazione allo Stato guineense. L'occupazione da parte dei fula di spazi territoriali che scardinano i confini dello Stato, l'eredità ideologica della guerra di liberazione, la critica alle forme educative nazionali, la rivendicazione dei cosiddetti poteri tradizionali, le modalità di concepire la proprietà della terra, sono alcuni degli ambiti attraverso i quali si possono vedere i margini entro cui agiscono i fula di Gabù in relazione allo Stato.

La questione fondiaria ha prodotto in modo esemplare spazi interstiziali tra Stato e fula, in cui i diversi soggetti cercano di spostare i taciuti e le ambiguità legislative a proprio vantaggio. Da parte loro i *régulos* cavalcano l'ambiguità per non dover rinunciare al proprio controllo territoriale, che sarebbe limitato. Dal momento che il potere di acquisto è relativo qualora fossero costretti a formalizzare la situazione fondiaria dovrebbero restringere di molto i propri domini. Si vede uno spazio interstiziale all'interno del quale lo Stato, attraverso la lentezza e le difficoltà burocratiche promuove di fatto un movimento verso la privatizzazione e l'esternalizzazione della terra, mentre le autorità locali negoziano la portata della propria autorità. Resta evidente l'asimmetria degli spazi di manovra dello Stato e dei fula, soprattutto nella gestione delle conseguenze a lungo termine di questa negoziazione. Sommando le situazioni marginali dei fula di Gabù fin qui analizzate in cui sono emersi la mancanza di rappresentanza politica a livello nazionale, una marginalizzazione storica condivisa dai gruppi pastorali trasversale agli stati dell'Africa Occidentale, una forte disuguaglianza educativa, il mancato riconoscimento delle precedenti autorità cosiddette tradizionali che tenevano coesa la società, la

mancata chiarezza in merito alla legge fondiaria, l'asimmetria si rende evidente. Se in ognuno di questi processi presi singolarmente, i fula sono riusciti a trovare vie per negoziare e rinegoziare la loro posizione, la pressione dall'alto è elevata. Studiare gli effetti locali del recente processo di decolonizzazione e delle precedenti condizioni storiche di gruppi localmente situati, può essere d'aiuto ad analizzare fenomeni attuali, che sono il frutto delle relazioni fra passato e presente, fra forme di governo provenienti dall'alto con modalità di immaginarsi locali e pratiche d'azione e resistenza dal basso. La formazione dello stato nazionale come conseguenza della lotta di liberazione nazionale ha prodotto nuovi spazi marginali per la popolazione fula guineense, già ampiamente marginalizzata storicamente. In Guinea-Bissau, la stratificazione di diverse marginalità vissute dai fula, li mette in una condizione di continua ridefinizione di sé che porta all'alternanza di momenti di coesione interna con momenti di forte disgregazione.

Conclusioni

Questa ricerca, inizialmente direzionata a indagare la memoria attorno alla guerra di liberazione nazionale presso i fula di Gabù, ha fatto emergere una molteplicità di aspetti del caos pluralista post-coloniale (Mbembe 1992: 3) guineense, legati ai processi che la guerra ha portato con sé dal punto di vista delle pratiche, delle ideologie, dei discorsi e degli immaginari sorti a livello locale. In particolare, sono emerse specifiche modalità attraverso le quali sono intensificati i processi di marginalizzazione, condivisi dai fula dell’Africa Occidentale, nella regione di Gabù. Queste modalità hanno avuto origine nella guerra stessa, in relazione alla specifica traiettoria storica dei fula di Gabù.

Indagando le peculiarità della società fula nel periodo coloniale sono emerse continuità nelle forme di relazione interne *rimbe* e *jiyaabe* ed esterne, in merito alle modalità con le quali tali categorie entrarono in dialogo prima con i portoghesi e poi con il partito PAIGC. Sebbene i primi fossero i privilegiati in epoca coloniale e i secondi nel periodo post-indipendenza, i fula come gruppo hanno mantenuto tale distinzione come fondamentale nella definizione della propria cultura. Una categoria necessita dell’altra per esistere (Bellagamba 2017: 85) ed entrambe sono necessarie per definire ciò che significa essere un fula. Eppure, le modalità di rappresentarsi dei due gruppi si è modificata in base alle diverse alleanze nei processi storici nei quali sono stati coinvolti. Le categorie di *rimbe* e di *jiyaabe* sono rimaste al centro dei processi di costruzione dell’identità fula proprio perché in grado di essere rinegoziate.

Nelle narrazioni dei diversi momenti storici, dall’indipendenza a oggi, questo doppio binario relazionale, interno ed esterno, è risultato costitutivo dei vissuti dei miei interlocutori. Ragionare su questo doppio binario ha consentito di dare voce a due forme profondamente diverse di pensarsi fula, rappresentazioni di sé opposte che però si sono costruite in seno allo stesso gruppo. Lo stesso evento della guerra di liberazione non ha avuto un impatto sui fula, ma ha avuto effetti diversi sui diversi strati della stessa società: per alcuni ha rappresentato il proprio riscatto sociale e per altri a essa seguì una generale perdita di rispetto per l’autorità e un conseguente disordine sociale.

In una prospettiva comparativa, confrontando i destini delle indipendenze dalla Guinea-Bissau e della Guinea-Conakry sono emerse alcune somiglianze tra le attività dei partiti che promossero l’indipendenza. Così come nella ex-Guinea francese il successo del no al referendum fu influenzato dal coinvolgimento degli strati più bassi della società e delle donne (Schmidt 2008: 9), così in Guinea-Bissau il PAIGC ha riscosso maggiore successo proprio attraverso il coinvolgimento di queste categorie sociali nella lotta e nei futuri progetti nazionali. L’analisi di Schmidt si è soffermata sui fula guineani e sulle loro distinzioni sociali fra liberi e schiavi, ancora presenti alla vigilia

dell'indipendenza nonostante l'abolizione della schiavitù da parte dei francesi nel 1905. Molti ex-schiavi continuavano infatti a servire i propri padroni senza ricevere in cambio alcun pagamento e la discriminazione sociale contro gli schiavi liberati e i loro discendenti continuò a essere forte (Schmidt 2005: 149). In Guinea-Bissau, l'abolizione della tratta degli schiavi da parte della Corona portoghese nel 1836³²⁷ e della schiavitù nel 1868, non coincisero con la fine della pratica stessa, che in diverse forme di servaggio continuò ad esistere. Come l'RDA aveva fatto leva sui discendenti di schiavi della Guinea (Schmidt 2005: 149), allo stesso modo il PAIGC, attraverso una retorica socialista, cercò di avvicinarsi agli strati più bassi della società fula. L'esempio paradigmatico è fornito dal luogo della dichiarazione dell'indipendenza nel 1973 da parte del partito, proprio nel Boè: una località abitata per la sua quasi totalità da discendenti di schiavi fula (Caroço 1948: 156).

Ciò ha comportato, nella dimensione intraetnica, una serie di decisioni da parte del partito, che ha guidato la formazione dello Stato, che hanno determinato una percezione emica da parte dei *rimbe* di essere stati marginalizzati, una sensazione di fragilizzazione del proprio status e di conseguenza della coesione interna del gruppo. La relazione di alleanza intrattenuta dalle élite fula con i portoghesi, in epoca coloniale e per grande parte della guerra di liberazione nazionale, è stata sostituita dal rapporto privilegiato del partito guida del movimento independentista, il PAIGC, con gli strati più bassi della stessa società, a partire dal 1974. Il passaggio al periodo post-coloniale è stato vissuto in modo diverso dalle diverse posizioni sociali dei fula.

Per quanto riguarda i *rimbe*, in particolare le famiglie reali rappresentate dai *régulos*, l'alleanza con i portoghesi consolidò l'autorità e lo status che avevano acquisito nell'ultima parte dell'Ottocento con la sconfitta dell'egemonia mandinga sulla regione di Gabù. Per questo motivo i *rimbe* ricordano l'epoca coloniale come l'età dell'oro dell'intero gruppo dei fula. Da parte loro i *jiyaabe* di quel periodo ricordano maggiormente le iniquità, i lavori forzati e le punizioni corporali in opposizione al senso di liberazione dalla soggezione fisica e morale in cui li aveva precipitati il colonialismo con l'indipendenza.

Se è vero che il tentativo del PAIGC è stato quello di convogliare le attenzioni sugli strati sociali più bassi e sulle donne, le effettive modalità di partecipazione alla guerra includevano dinamiche più complesse che oscillavano tra la libertà individuale di scegliere il proprio fronte, l'obbligatorietà e la contingenza. Non è stato possibile determinare che tutti i *rimbe* si siano alleati con le truppe coloniali né che tutti i *jiyaabe* abbiano combattuto nelle file del PAIGC. Inoltre, sul momento si sono create

³²⁷ Nel documento del decreto di abolizione disponibile al http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/vsb_abolicaoesgravatura.html

ambiguità che facevano in modo che gli individui singoli trascendessero sia la propria appartenenza sia i limiti dei due fronti per la mera sopravvivenza.

Invece è stato possibile delineare, a posteriori, le interpretazioni diverse di queste due appartenenze sulle conseguenze esperite dopo la fine del conflitto. In modo trasversale i *régulos* hanno parlato dell'indebolimento della propria autorità, i *rimbe* uomini hanno messo l'accento sul rafforzamento della posizione femminile nel rapporto familiare e sulla decadenza delle regole matrimoniali, i *jiyaabe* sulla fine dei lavori forzati e sull'esclusione dal discorso esplicito della distinzione fra liberi e discendenti di schiavi.

Anche le idee emiche dei fula di Gabù attorno alla libertà si sono sviluppate dopo l'indipendenza nel dialogo tra la polarizzazione di status interna e i discorsi nazionalisti. Il termine *hettaare* è per un *rimbe* storicamente connesso all'essere *dimo* nato libero, e accostato alla nozione di *dimagu*, nobiltà. L'uomo nobile è libero perché ha una serie di qualità innate che gli permettono di agire in modo autonomo e responsabile, di pensare con la propria testa. Secondo i *rimbe* tali qualità si ereditano e hanno una connotazione genealogica: uno schiavo semplicemente non può avere *hettaare*. Dal momento che esplicitare le differenze genealogiche è diventato sconveniente, questo concetto, traducendo il termine portoghese *liberdade*, ha assunto una dimensione più generale, condivisa anche dai *jiyaabe*, che fa riferimento a una condizione socio-economica di benessere: la possibilità di un individuo di esercitare la propria autonomia da un punto di vista materiale. Chi ha *hettaare* è colui che ha le condizioni di sostenere economicamente se stesso e la propria famiglia. Analizzando la vasta terminologia legata al concetto di libertà è emerso un altro termine *hettugol hoore mum*, più dinamico e traducibile con l'atto di liberarsi da qualcosa o qualcuno, dalle catene della schiavitù o dal giogo coloniale. Gli ex-combattenti lo usavano per indicare la riuscita vittoriosa della lotta per l'indipendenza.

Come accaduto in Guinea-Conakry con un decennio di anticipo, le logiche socialiste del partito al potere hanno privilegiato le classi sociali più basse a discapito di quelle aristocratiche, che subito dopo la guerra sono state perseguitate (Cardoso 1995: 271). L'abrogazione del *regulado* all'indomani dell'indipendenza e la fuga dei *régulos* che avevano collaborato con i portoghesi fu affiancata dalla valorizzazione di coloro che avevano guerreggiato per l'indipendenza: fra i fula, i boenka, perlopiù discendenti di schiavi.

Se da una parte con l'entrata in scena dello Stato indipendente i fula si sono adeguati a nuove forme di identificazione intraetnica che rispondevano alle imposizioni ideologiche del partito per la formazione nazionale, dall'altra non si può dire che tali distinzioni siano sparite. In merito alle distinzioni interne fra *rimbe* e *jiyaabe* ciò che sembra essere davvero cambiato rimane sul livello

formale: non è più possibile chiamare un discendente di schiavi *jiyaado* in pubblico eppure chi lo è sa di esserlo e chi non lo nomina più lo fa perché non è un comportamento adeguato, anche se dentro di sé lo riconosce per genealogia e difficilmente lo tratterebbe come un proprio pari. Il comportamento nobile, la *dimagu*, in quanto attributo dell'essere *dimo* continua a distinguere i *rimbe*, i quali sono gli unici a poterlo rivendicare. La libertà invece, intesa come semplice capacità di garantirsi materialmente un certo livello di benessere, è stata concessa a tutti. Quando c'era la schiavitù non si poneva il problema perché ci pensavano i *rimbe* a garantire la sopravvivenza dei propri *jiyaabe*. Dal momento che con la liberazione nazionale i *jiyaabe* hanno guadagnato di fatto una certa autonomia è divenuto impossibile negare loro quella porzione di libertà. La semantica fula attorno alla libertà si è aperta a nuovi significati. Il termine *hettaare* non parla di una capacità di libertà innata e tramandabile per via genealogica, ma di una possibilità limitata nella portata, l'ambito materiale, da conquistare. I diversi termini di libertà e le nozioni a cui vengono connessi mostrano come per i fula esistano diversi gradi di libertà che possono entrare in relazione con gli stravolgimenti della storia e con le nozioni provenienti dall'esterno, mantenendo salda l'idea che una libertà più ampia, che trascenda la mera autosufficienza, resti appannaggio dei *rimbe*. Dietro a evidenti trasformazioni si è implicitamente consolidato il sistema di pensiero che ha fatto della distinzione fra nati liberi e schiavi un aspetto fondamentale dell'identità fula. Due parti necessarie all'esistenza di questo gruppo hanno resistito alla fine formale della schiavitù, all'indipendenza e al socialismo.

Uno dei temi portanti di questa tesi è che la schiavitù presso i fula non sia finita con l'abolizione della stessa, promulgata dai portoghesi per tutte le sue colonie nel 1868, ma che si sia dissolta tardivamente, nel corso della guerra di liberazione che ha stravolto l'organizzazione sociale tradizionale (almeno dalla fine dell'Ottocento) dei fula di Gabú in Guinea Bissau. Non fu un caso isolato della Guinea Portoghese quello per cui dopo l'abolizione i coloni abbiano preferito utilizzare rispetto alla schiavitù una politica di *laissez faire* rispetto ad alcune élite locali per ottenere alleanze. Sarebbero necessarie altre ricerche, negli altri gruppi sociali a organizzazione verticale della Guinea-Bissau per vedere se esistano punti di connessione con ciò che è avvenuto nel mondo fula. L'indipendenza ha segnato un nuovo inizio per la società fula post-schiavitù, post-coloniale e post-socialista insieme, convogliando una molteplicità di significati nella propria nozione di libertà.

Allo stesso modo l'etnicità sembra rimanere una variabile importante nell'analisi delle relazioni fra i gruppi della Guinea-Bissau. Nel processo di costruzione nazionale, il tentativo da parte del PAIGC di scardinare le distinzioni etniche imposte dal colonialismo le ha di fatto perpetuate creando nuovi contesti entro cui potessero esprimersi. Se la dimensione politica cercava di fare uscire l'etnico dallo Stato, la dimensione etnica si è intrufolata nel politico. Col timore di fomentare il tribalismo, cioè la

manipolazione su base etnica di processi politici, gli studiosi guineensi hanno cercato di fare a meno del concetto stesso di etnia. Paradossalmente il risultato di questo tentativo è stata una costante messa in discussione dell'argomento etnico considerato imprescindibile da qualsiasi analisi politica in Guinea-Bissau. Infatti, se da una parte è vero che non è "possibile leggere nessun odio che possa esistere fra fula e balanta" (Cardoso 1996: 169) e che le etnie hanno creato una "rete di interdipendenze" (Lopes 1982: 45), dall'altra nell'arena politica è stato possibile constatare che le affinità etniche abbiano determinato spesso i risultati elettorali. Così come denominare e classificare le etnie in epoca coloniale ha rappresentato un metodo per definire meglio i soggetti con cui stringere alleanze e controllare la popolazione nel proprio territorio, il tentativo di silenziare le differenze da parte del PAIGC post-indipendenza è risultato una strategia per negare i processi diseguali di accesso alle risorse dei diversi gruppi etnici.

Da un punto di vista politico, a partire dall'indipendenza i fula hanno mantenuto una posizione marginale senza mai a ottenere una rappresentanza significativa a livello nazionale non avendo occupato, fino a oggi, posizioni di rilievo nelle cariche dello Stato. Ma la marginalità non è rimasta confinata all'ambito politico. Nel corso della ricerca è stato sempre più evidente come i fula avessero partecipato alla costruzione nazionale occupandone i margini, a partire da un punto di vista meramente geografico per cui la loro posizione di confine risulta emblematica. La condizione interstiziale e marginale rispetto allo Stato sembrerebbe essere stata una caratteristica di questo gruppo in diversi luoghi dell'Africa Occidentale in epoca post-coloniale (Ciavolella 2010: 33) anche se in ogni luogo ha preso una conformazione specifica (Dupire 1994: 265). I fula di Gabù hanno sperimentato subito dopo l'indipendenza la congiuntura storica di doversi relazionare con le ideologie unificanti e di ispirazione socialista del PAIGC che, diversamente da Sékou Touré nella vicina Guinea non ha dichiarato guerra ai fula, ma li ha ugualmente marginalizzati, additandoli come i collaboratori dei colonialisti e perseguitandone i capi costringendoli a lasciare il Paese. Da parte loro i fula *rimbe*, rappresentati dai *régulos* hanno volutamente mantenuto una collocazione di confine e sfumata che permettesse loro di conquistarsi spazi d'azione all'interno della nuova configurazione statale guineense e di continuare a esercitare in relativa autonomia la propria autorità, sotto un aspetto diverso da prima. Seppure i *rimbe* e i *régulos* si siano lamentati della fragilizzazione del proprio status, da quanto ho potuto osservare continuano a mantenere molte delle loro funzioni, fra le quali la gestione del territorio e delle relazioni con lo Stato e con gli organismi internazionali come le ONG.

Indagando quelli che credevo fossero inizialmente veri stravolgimenti provocati dalla guerra di liberazione nazionale ho continuato a imbattermi in continuità. Le continuità implicite permettono a un gruppo senza dubbio maltrattato e marginalizzato, oltre che marginale, di continuare a esistere

mantenendo una grande stabilità interna. Il rapporto tra *jiyaabe* e *rimbe* è uno degli aspetti che hanno garantito tale stabilità. Una relazione distintiva che non ha cessato di esistere con la fine della schiavitù o dei lavori forzati, né con l'indipendenza e i valori egualitari del socialismo, ma si è trasformata attraverso concessioni di porzioni di libertà per gli uni e privazioni di pezzi di privilegi per gli altri.

In questa prospettiva, i fula di Gabù si ritrovarono in una temporalità densa di cambiamenti, facendo convivere le proprie forme identitarie e politiche. Si ritrovarono al contempo a vivere una situazione post-coloniale, post-socialista e post-schiavista.

La nozione di “postcolony” si riferisce a una data traiettoria storica “di società che stanno recentemente emergendo dall’esperienza della colonizzazione” (Mbembe 1992:3), caoticamente pluralistica e allo stesso tempo internamente coerente. Il suo stile distintivo è caratterizzato da un certo grado di improvvisazione politica e da specifiche modalità in cui le identità vengono moltiplicate, trasformate e messe in circolazione (Mbembe 1992: 3). In questa dimensione i fula, esautorate le élite da parte del PAIGC in rottura con le precedenti alleanze intrattenute coi portoghesi, hanno dovuto affrontare cambiamenti che hanno messo in discussione la loro precedente posizione privilegiata.

Con il termine post-socialismo si intende il momento di transizione storica, politica ed economica, avvenuta a livello globale nel corso degli anni Ottanta del Novecento, che ha coinvolto anche i paesi africani costretti a entrare nelle logiche neoliberaliste imposte dagli aggiustamenti strutturali. Questa categoria analitica risponde alla necessità di comprendere quale eredità abbia lasciato il socialismo, nelle sue forme peculiari, sul piano istituzionale e discorsivo e come tali lasciti possano informare processi attuali (Pitcher, Arkew 2006:3) di riconfigurazione nazionale ed etnica. Per i fula di Gabù, l'impostazione ideologica socialista ed egualitaria del PAIGC, unico partito guineense fino al 1990, mise in discussione sia teoricamente sia praticamente le loro gerarchie interne.

Il termine post-slavery è stato recentemente utilizzato dagli studiosi che si sono dedicati a studi post-coloniali per indicare temporalmente il passaggio, spesso sfumato, tra una precedente condizione di schiavitù a un momento successivo in cui i processi per la sua conclusione vengono messi in atto su vari piani³²⁸. Il suffisso post è stato utilizzato per far riferimento a un momento di passaggio in cui comprendere sia le condizioni di continuità del fenomeno della schiavitù sia quelle di rottura. In

³²⁸ Il termine viene utilizzato al posto di abolizione ed emancipazione, comprendendo una fase storica più dilatata. Il termine abolizione veniva utilizzato per definire la conclusione sul piano giuridico della schiavitù ma la “slavery does not end with abolition” e la sua fine legale non rende giustizia alla complessità del fenomeno. Il termine emancipazione serviva a descrivere il processo più dilatato, sociale, culturale, economico e politico della sua conclusione (Le Cocq, Hahonou 2015: 183)

questa prospettiva, da una parte il prefisso post “è inteso come un dirompente marcatore temporale che indica che significati e significanti precedentemente validi non possono essere trasposti dal passato al presente oltrepassando l’evento marcatore” (Le Cocq, Hahonou 2015: 184), dall’altra anche un marcatore connettivo che impedisce di trovare soluzione di continuità fra gli eventi. Le relazioni tra *rimbe* e *jiyaabe* sembrano aver risentito di un impatto maggiore dopo la guerra di liberazione, rispetto al momento in cui la schiavitù fu abolita. Ciononostante, gli elementi di continuità relativi alla persistenza della distinzione sono ancora oggi presenti.

Gli effetti prodotti da questi processi storici possono essere analizzati solo in modo relazionale e contestuale. Ad esempio, le relazioni post-schiavitù possono soltanto esistere tra individui (gruppi) che si conoscono reciprocamente e accettano reciprocamente discorsi attorno agli antenati dell’altro (Le Cocq, Hahonou 2015: 186). Così le modalità in cui i fula hanno dato nuovi significati agli status di *rimbe* e *jiyaabe* sono esemplari di come tali concetti abbiano incontrato simboli e linguaggi caratteristici di questi tre processi sovrapposti. L’utilizzo del medesimo prefisso “post” fa riferimento in tutti e tre i contesti a periodi, traiettorie e processi piuttosto che a momenti puntuali. Quando parlo dei tre post sperimentati dai fula guineensi, utilizzo questi termini per far emergere come le loro nozioni di libertà, di unità nazionale e di identità di gruppo si siano formati attraversando l’intersezione di tre processi storici cronologicamente successivi ma senza soluzione di continuità in cui le temporalità si sovrappongono senza mai annullarsi. Entrare a far parte della nuova nazione implicò una destrutturazione repentina delle logiche di coerenza interna al gruppo sociale con cui devono ancora oggi fare i conti.

Bibliografia

- AAVV. (1974). Da História da Guiné e Ilhas de Cabo Verde. In *PAIGC*. Bissau.
- AAVV. (1989). A construção da nação em África. Bissau: INEP/CODESRIA/UNITAR.
- AAVV. (1978). *Antologia dos jovens poetas. Guiné-Bissau. Momentos primeiro da construção*. Conselho Nacional de Cultura. Bissau.
- Abdoul, M., Dahou, K., Dahou, T., Gueye, C., Hazard, E. (2007) Le cas de la Sénégalie méridionale. In Diapol E., *Les Dynamiques Transfrontalières en Afrique de L'Ouest: Analyse Des Potentiels D'intégration de Trois Pays-frontières en Afrique de L'Ouest* (53). Paris: Karthala.
- Abdoul, M. K. (2010). La Sénégalie méridionale: un espace frontalier en profonde mutation. In Igué, John O., and Zinsou-Klassou, Kossiwa (eds), *Frontières, espaces de développement partagé*. Paris. Karthala: 107–123.
- Abu-Lughod, L. (2006) *Local Contexts of Islamism in Popular Media*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Adesoye, D. (2017). African Socialism in Krumah and Nyerere. *Philosophy Pathways*, n. 216.
- Agamben, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo.
- Amselle, J. (1998). *Mestizo logics: Anthropology of identity in Africa and elsewhere*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Amselle J., M'Bokolo, E. (2008). *L'invenzione dell'etnia*. Milano: Meltemi Booklet.
- Appadurai, A. (2013). *The future as cultural fact: Essays on the global condition*. London; New York.
- Arendt, H. (2009), *Sulla rivoluzione*. Torino: Einaudi.
- Bâ, A.H. (1962). *L'empire peul du Macina*. Paris: Mouton.
- Bâ, C. (1986). Les Peul du Senegal. Etude géographique. *Le Nouvelles Editions Africaines*. Dakar-Abidjan-Lomé.
- Badji, M. (2006). L'abolition de L'esclavage Au Sénégal: Entre Plasticité Du Droit Colonial Et Respect De L'Etat De Droit. *Droit Et Culture. Revue internationale interdisciplinaire* (52): 239-74.

- Baldé, S. (1994). Les Peuls en Casamance. Liberté, eau et herbe fraîche. In Barbier-Wiesser, François-George, and Edgard Pisani. *Comprendre La Casamance: Chronique D'une Intégration Contrastée*. Paris: Karthala.
- Baldus, B. (1977). Responses to dependency in a servile group: the Machube of Northern Benin in Miers, Suzanne and Kopytoff, Igor (Eds). *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*: 435-58. Madison: University of Wisconsin Press.
- Barry, B. (1988). *La Sénéégambie du XV au XIX siècle. Traite négrière, islam et conquête coloniale*. Paris: L'Harmattan.
- Barry, M. (2000). *L'implantation des Peuls du Fouta Jallon dans le Fouladou (1867-1958)*. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- Barth, F. (1996). Ethnic Groups and Boundaries (1969). *Theories of Ethnicity*, 294-324.
- Bateson, G., & Bateson, M. C. (2002). *Dove gli angeli esitano: Verso un'epistemologia del sacro*. Milano: Adelphi.
- Bateson, G. (1936). *Naven*. Cambridge: University Press.
- Bateson, G. (1976). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.
- Baumann, H., Westermann, D. (1967). *Les peuples et le civilisations de L'Afrique*. Paris: Payot.
- Bellagamba, A. (2002) *Ethnographie, Histoire, Et Colonialisme En Gambie*. Paris: L'Harmattan.
- Bellagamba, A., Green, S.E., Klein, M.A. (eds.) (2016). *African Voices on Slavery and the Slave Trade vol. II*. Cambridge University Press.
- Bellagamba, A e A. Painsi, (a cura di) (1999). *Costruire il passato*. Paravia.
- Bellagamba, A., Klute, G. (2008). *Beside the State: Emergent Powers in Contemporary Africa*. Köln: R. Köppe.
- Bertrand-Bocandé, E. (1849) Notes sur la Guinée portugaise ou Sénégambe méridionale. *Bulletin de la Société de Géographie* 12: 57-93.
- Benot, Y. (1981). *Ideologias das independências africanas*. Lisbona: Sada Costa.
- Benoît, M. (1988). Espaces francs et espaces étatisés en Afrique occidentale. *Cahiers des Sciences Humaines* 24, no. 4: 503-519. Paris, Orstom.

Berliner, D. (n.d.). The Abuses of Memory. Retrieved from <https://www.scribd.com/document/275782695/The-Abuses-of-Memory>.

Biggs-Davison, J. (1971). The Current Situation in Portuguese Guinea. *African affairs* 70, no. 281: 385-394. London, Oxford University Press.

Billson, J. M. (2004). No Owner of Soil: Redefining the Concept of Marginality. Marginality, Power and Social Structure: Issues in Race, Class and Gender Analysis. *Research in Race and Ethnic Relations* 12: 29-47

Blanchet, G. (1978) L'évolution des dirigeants sénégalais de l'indépendance à 1975 (The evolution of Senegalese Leaders from Independence to 1975). (1978) *Cahiers d'études africaines* 18, no. 69:49-78.

Blench, R., Bonfiglioli, A. M., Bonte, P., Boutrais, J., Breusers, M., Nederlof, S., Van Rheenen, T., et al. "Fulbe Bibliography Subject Headings."

Bobbio, N., (1978), voce da Enciclopedia Treccani Online in [http://www.treccani.it/enciclopedia/liberta_\(Enciclopedia_del_Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/liberta_(Enciclopedia_del_Novecento)/) (Retrieved November 9, 2015).

Boesen, J., Madsen, B.S., Moody, T. (1977). Ujaama, Socialism from Above. *Scandinavia Institute of African Studies*. Uppsala.

Boone, C. (2006). *Merchant Capital and the Roots of State Power in Senegal: 1930-1985*. Cambridge University Press.

Borutti, S. (1999). *Filosofia delle scienze umane le categorie dell'antropologia e della sociologia*. Milano: B. Mondadori.

Botte R., Boutrais J., Schmitz J. (cur.). (1999). *Figures peules*. Paris: Karthala. (vedi foto archeologiche, mappa recente).

Botte, R., & Stella, A. (2012). *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée: Moyen âge-XXe siècle*. Paris: Karthala.

Botte, R. (2007). Liberté Formelle Et Dépendances Idéologiques En Afrique. *Ccrh Les Cahiers Du Centre De Recherches Historiques*, no. 40: 163-83.

Botte, R. (1988). Révolte, Pouvoir, Religion: Les Hubbu du Fūta-Jalon (Guinée). *The Journal of African History* 29, no. 3: 391-413.

- Botte, R. (1999). "Riimaybe, Haratin, Iklan, les damnés de la terre, le développement et la démocratie", in A. Bourgeot (dir.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Société, développement et démocrati*. Paris: Karthala :55-78.
- Botte, R. (1994). Stigmates Sociaux et Discriminations Religieuses: L'ancienne Classe Servile Au Fuuta Jaloo. *Cahiers D'études Africaines* 34, no. 133: 109-36.
- Botte, R., & Schmitz, J. (1994). L'archipel Peul. *Cahiers D'études Africaines*.
- Bourdieu, P. (2003). *Per una teoria della pratica: Con tre studi di etnologia cabila*. Milano: Cortina.
- Bowman, J. (1997). *Ominous Transition: Commerce and Colonial Expansion in the Senegambia and Guinea, 1857-1919*. Aldershot: Avebury.
- Bowman, J. (1986). Abdul Njai: ally and enemy of the Portuguese in Guinea-Bissau, 1895–1919. *The Journal of African History* 27 (3): 463-479.
- Bowman, J. (2005). The Power of Praetorian Social Memory. *The Journal of African Memory*, vol. 46, n. 2.
- Breedveld, A. (1999). Chapter Four Prototypes and Ethnic Categorization: On the Terms Pullo and Fulbe In Maasina (Mali). *Pastoralists Under Pressure? Fulbe Societies Confronting Change in West Africa* 65: 69.
- Breedveld, A., & Bruijn, M. D. (1996). L'image des Fulbe. Analyse critique de la construction du concept de pulaaku. *Cahiers D'études Africaines*, 36(144), 791-821.
- Brennan, R.J. (2012). *Making Nation and Race in Urban Tanzania*. Ohio University Press.
- Brito, E. (1967). O direito sucessório islâmico dos fulas e mandigas da Guiné. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. vol. 22 (87-88).
- Brito, E. (1957). Notas sobre a vida familiar e jurídica da tribo fula. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol XII, n. 47: 301-314.
- Brooks G. E. (2003). *Eurafricans in Western Africa: Commerce, Social Status, gender, and Religious Observance from the Sixteenth to the eighteenth century*. Athens, Ohio University Press.
- Brooks G. E. (1993). *Lanlords and Strangers: Ecology, Society and Trade in Western Africa: 100-1630*. Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford.
- Brooks G. E. (2007). The "Battle of Kansala" (c.1864-1867). *Mande Studies* Vol. 9, Trade, Traders and Cross-cultural relationships in Greater Senegambia, pp. 51-62

- Brooks G. E. (1984). The Observance of All Soul Day in the Guinea-Bissau Region. *History of Africa* n. 13: 1-34.
- Bruijn, M. D., & Dijk, H. V. (1993). State Formation and The Decline of Pastoralism: The Fulani in Central Mali, in Markakis John(ed.), *Conflict and the Decline of Pastoralism in the Horn of Africa*: 122–42. Basingstoke: Macmillan; The Hague: Institute of Social Studies.
- Bruijn, M. D., & Dijk, H. V. (1997). *Peuls et Mandingues: Dialectique des constructions identitaires*. Leyde: Afrika-studiecentrum.
- Bruijn, M. D., & Dijk, H. V., Gewalt, J. B. (2007). *Strength beyond Structure: Social and Historical Trajectories of Agency in Africa*. Leiden: Brill.
- Burnham, P. (1980). Raiders and traders in Adamawa: slavery as a regional system. in J.L. Watson (ed.), *Asian and African systems of slavery*: 43-72. Oxford.
- Burnham, P., & Last, M. (1994). From Pastoralist to Politician: The Problem of a Fulbe «Aristocracy». *Cahiers D'études Africaines*, 34(133), 313-357.
- Cabral, A. (1969). *Revolution in Guinea: an African people Struggle*. Stage One, London.
- Cabral, A. (1977). Baseamos a nossa luta nas realidades concretas do nosso pais. In *O militante*. 2: pp. 55-62
- Cabral, A. (1974). *Textos Politicos de Amílcar Cabral*. Lisboa: livraria ler.
- Cabral, A. (1975). *L'arme de la theorie*. Paris: Maspero.
- III.16 F.c CABR
- Cabral, A. (1977). Baseamos a nossa luta nas realidades concretas do nosso pais. *O militante* (2): 55-62
- Cabral, A., (1979). *Unity and struggle: Speeches and writings*. New York: Monthly Review Press.
- Caroço, J. V. (1948). *Monjur, o Gabú e a sua história*. Bissau.
- Carpenter, N. R. (2012). *Sovereignty along a West African Frontier: The Creation of the Guinea-Senegal Border, 1850--1920*. PhD diss., University of California, Davis.
- Carvalho Viegas, L. A. (1939). *Guiné Portuguesa* 1, Lisboa.
- Chabal, P. (1983). *Amílcar Cabral: Revolutionary leadership and people's war*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ciavolella, R. (2010). *Les Peuls Et L'état En Mauritanie: Une Anthropologie Des Marges*. Paris: Karthala.
- Cissé, N. (1978). *La fin du Kaabu et les débuts du royaume du Fuladu. Mémoire De Maîtrise*. Faculté des lettres et sciences humaines. Université de Dakar, Sénégal.
- Clark, A. F. (1998) The Ties That Bind': Servility and Dependency among the Fulbe of Bundu (Senegambia), c. 1930s to 1980s." *Slavery & Abolition* 19, no. 2: 91-108. doi:10.1080/01440399808575241.
- Clark, A. F., Botte, R., Boutrais, J., & Schmitz, J. (2000). Figures Peules. *The International Journal of African Historical Studies*, 33(2), 446. doi:10.2307/220707
- Cole, J. (2005). Collective Memory and the Politics of Reproduction in Africa. *Journal of International African Institute*, vol. 73, n. 1: 1-9.
- Costa Dias, E. *A identidade muçulmana kaabunké - um processo de construção identitária sui generis na Senegâmbia*. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/>
- Crowder, M. (1968). *West Africa under colonial rule*. Evanston: Northwestern University Press.
- Curtin, P. D. (1971). Jihad in West Africa: early phases and inter-relations in Mauritania and Senegal. *Journal of African History* n. 12 (19/1): 11-24.
- Da Silva A.A. (1983). *Direitos civil e penal dos Mandingas e dos Felupes da Guiné-Bissau*. Dedild, Bissau.
- Damasio, A.R. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Putnam.
- Darbon, D. (1988) *L'administration Et Le Paysan En Casamance: Essai D'anthropologie Administrative*. 14, Paris: Editions A. Pedone.
- Dash, L. (1981). *Guinea-Bissau's Leftist Leaders Seek New, Pragmatic Directions: Leader's Top Goal Is Food Output*. The Washington Post, 6 June 1981.
- Davidson, B. (1969). *The Liberation of Guinea*. Harmondsworth: Penguin African Library.
- Davidson, B. (1980). Guinea-Bissau Victors Face Bleak Future. *The Guardian*, 24 November.
- Davidson, B. (1980). Guinea-Bissau Victors Face Bleak Future. *The Guardian*, 24 November 1980.
- De Almada A.A., "Tratado Breve dos Rios de Guiné", Edição Nova de Luís Silveira, Lisboa, 1946.

De Almeida, A., “Das etnonímias da Guiné Portuguesa, do Arquipélago de Cabo verde e das Ilhas de São Tomé e Príncipe. Universidade tecnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Politicas Ultramarinas, Lecture in Lisbon, 1965-1966.

De Almeida, A. (1959) “Sobre a etnonímia das Populações Nativas da Guiné Portuguesa”, Academia de Ciências de Lisboa, Separata das “memorias” (Classe de Ciências – Tomo VII), Lisboa.

De Almeida Cravo, T. (2011) Working paper Western Representations of Africa: A Genealogy of Donor Discourses on Guinea-Bissau, Rabat, Codesria, Dicembre 2011

De Bruijn, M., & Van Dijk, H. (1997) “Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires.”, Karthala, Paris.

Diakité T., “L’Afrique Malade d’elle-meme”, Karthala, Paris, 1986

Diallo Y.; Schlee G., “L’ethnicité peule dans des contextes nouveaux”, Karthala, Paris, 1997.

Diallo, Y., & Schlee, G. (1977). *L’ethnicité peule dans des contextes nouveaux: la dynamique des frontières*. Paris: Karthala.

Dilley, R., Islamic and Caste Knowledge Practices among Haalpularen in Senegal: between mosque and termite mound. Vol. 30. Edinburgh University Press, 2004.

Diop, A. B. (2008). *Le Sénégal à l’heure de l’indépendance: Le projet politique de Mamadou Dia (1957-1962)*. Paris: Editions L’Harmattan.

Dupire, M. (1972). L’incohérente endogamie des sociétés peul: une analyse comparative. *European Journal of Sociology*, vol. 13 n. 01: 3-17.

Dupire, M. (1996). *Peuls nomads. Étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*. Paris: Karthala (p.e. 1992).

Englund, H. (2006). *Prisoners of Freedom. Human Rights and the African Poor*. Berkeley: University of California Press.

Elwert, G. 1989. “Nationalismus und Ethnizität: Über die Bildung von WirGruppen”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, S. 440–464.

Fabiotti U. 1991. *Storia dell’antropologia*. Bologna: Zanichelli.

Fanchette, S. (2001). Désengagement de l’État et recomposition d’un espace d’échange transfrontalier: la Haute-Casamance et ses voisins. *Autrepart* 3: 91-113.

- Fanchette, S. (2002). *La Haute-Casamance à l'heure de la régionalisation. La société sénégalaise entre le local et le global*. Paris, Karthala.
- Fanchette, S. (2011), *Au Pays Des Peuls De Haute-Casamance: L'intégration Territoriale En Question*. Paris: Karthala.
- Ferguson, J. (1990). *The anti-politics machine: "development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, J. (2006). *Global shadows: Africa in the neoliberal world order*. Durham: Duke University Press.
- Ferguson, J. (2010). The uses of Neoliberalism. *Antipode. A Radical Journal of Geography*: 166-184.
- Ferguson, J., and Gupta, A. (2013). Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *Anthropologies of Modernity*: 105-31.
- Fernandes, R. (1993). Partido unico e poderes tradicionais. *Soronda Revista de Estudos Guineenses*, n. 16: 39.
- Foucault, M., & Canguilhem, G. (1967). *Le parole e le cose: Un'archeologia delle scienze umane*. Milano.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Editions Gallimard.
- Gable, E. (2009). Conclusion: Guinea-Bissau Yesterday... and Tomorrow. *African Studies Review*, 52(2), pp. 165-179.
- Galli, R. E. (1995). Capitalist agriculture and the colonial state in Portuguese Guinea, 1926-1974. *African Economic History*: 51-78.
- Gellner, E. (1997). *Nazioni e nazionalismo*. Roma: Editori riuniti.
- Girard, J. (1966). Note sur l'histoire traditionnelle de la Haute Casamance. *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Série B: Sciences humaines*, vol. 28, n. 1: 540-554.
- Gluckman, M. (1963). *Order and rebellion in tribal Africa; collected essays, with an autobiographical introduction*. New York: Free Press of Glencoe.
- Groelsema, R. J., "The dialectics of citizenship and ethnicity in Guinea." *Africa Today* (1998): 411-421.

- Guichard, M., "L'ethnicisation" de la société peule du Borgou (Bénin) (Developing an Ethnic Identity: The Fulani of Bénin)." *Cahiers d'études africaines* (1990): 17-44.
- Guilhem, D., "La sonorité du pet: Figures et mises en scène de la virilité chez les Fulbe de Mopti (Mali)." *Cahiers d'études africaines* 209210 (2013): 87117.
- Handem D. (1989). A luta de libertação e formação da nação guineense. In AAVV. (1989). A construção da nação em África. Bissau: INEP/CODESRIA/UNITAR.
- Hanson J.H. (2000). Islam and Imperialism: Martin Klein's contributions to an understanding of the History of Senegambian Muslim Communities. *Canadian Journal of African Studies*, vol. 34, n. 3: 532-545.
- Havik, P.J., *Silences and soundbites: The gendered dynamics of trade and brokerage in the precolonial Guinea Bissau region*. LIT Verlag Münster, 2004.
- Heitz, K. (2008). Décolonisation et construction nationale au Sénégal. *Relations internationales* 1: 41-52.
- Hochet, A. (1985). *Afrique de l'Ouest: Les paysans, ces "ignorants" efficaces*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Jackson, M. (1989). *Paths toward a clearing: Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jardim, J. (1976). *Moçambique, terra queimada*. Lisboa: Intervenção.
- Jézéquel, J-H., "Les enseignants comme élite politique en AOF (1930-1945)." *Cahiers d'études africaines* 2 (2005): 519-544.
- Jolliffe, J. (1982). Seal of Approval and Aid Pact for Guinea-Bissau. *The Guardian*, 13 December.
- Jolliffe, J. (1986). Executions Mark Bissau's Decline. *The Guardian* 23 July 1986.
- Jules-Rosette, B., & Lan, D., (1988). Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe. *Sociological Analysis*, 48(4), 381.
- Kay, D.A. (1969). The impact of African States on the United Nation. *International Organization*, vol. 23, n. 1: 20-47.

- Kanet, R.E. (2006). The Superpower Quest for Empire: the Cold War and Soviet Support for 'Wars of National Liberation'. *Cold War History*, vol. 6, n.3: 331-352.
- Kohl, C. (2010). National Integration in Guinea-Bissau since Independence. *Cea Cadernos De Estudos Africanos*, (20), 85-109.
- Laidlaw, J., "The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom.", Cambridge University Press, Oct 24, 2013.
- Lan, D., "Guns & Rain. Guerrillas & Spirit Mediums in Zimbabwe", University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985.
- Landerset, S. (1935). *Babel negra; etnografia, arte e cultura dos indigenas da Guiné*. Porto.
- Le Pichon, A., Souleymane B., and Diamanka, D., *Le troupeau des songes. Le sacrifice du fils et l'enfant prophète dans les traditions des Peuls du Fouladou. Récits. Diawné Diamanka. Les Editions de la MSH*, 1990.
- Leach, E. R., (2011). *Sistemi politici birmani: La struttura sociale dei Kachin*. Milano: Raffaello Cortina.
- Legrand, R., "Le Fouladou." *La Géographie. Bulletin de la Société de Géographie* 26 (1912): 24153.
- Leroi-Gourham, A., Poirer, J. (1953). *Ethnologie de l'Union Française*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Leservoisiere, O., "Démocratisation Et Renégociations Sociales." *Politique Africaine* 114, no. 2 (2009): 24-43. doi:10.3917/polaf.114.0024.
- Lewin, E., and Abu, Lughod, L., *Feminist Anthropology: A Reader*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2006.
- Lobban, R., Mendy, P. K. (1997). *Historical Dictionary of Guinea-Bissau*. Scarecrow Press.
- Loftsdottir, K. (2007). Bounded and Multiple Identities. *Cahiers D'études Africaines*, 47(185), 65-92. doi:10.4000/etudesaficaines.6740.
- Lopes, C., "Africa's Contemporary Challenges. The legacy of Amílcar Cabral", Taylor and Francis, New York, 2010.
- Lopes, C., (2006). Amílcar Cabral's legacy in view of the challenges of contemporary ethics. *African Identities*, 4(1), 127-140.

- Lopes, C. (1988). *Les Kaabunke: structures politiques et mutations*. PhD diss.
- Lopes, C. (1999), Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Lopes C. (1984), *Etnia, stato e rapporti di potere in Guinea-Bissau*, Bologna: Terra e terra.
- Lopes, C. (2005). O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos. *Afro-Ásia* 32: 9-28.
- Lopes, C. (2005). Identity construction in the Guinean Rivers of Cape Verde. *African Identities* 3, no. 1 : 3-16.
- Ly A. (2015). Revisiting the Guinea-Bissau liberation war: PAIGC, UDEMU and the question of women's emancipation, 1963–74. *Portuguese Journal of Social Science* 14 (3).
- M'Bokolo, E. (1980). *Le Continent Convoité*. Paris-Montreal: Études Vivantes.
- Maxwell, K. (1985). As colónias portuguesas e a sua descolonização. *Revista critica de Ciências Sociais*, n. 15/16/17: 469-512.
- Malinowski, B. (1944). *Freedom and civilization*. New York: Roy Publishers.
- Martin, L. H., Gutman, H., & Hutton, P. H. (1992). *Tecnologie del sé: Un seminario con Michel Foucault*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Masolo, D.A e Karp, I. (1998). *African Ethnophilosophy in Routledge Encyclopaedia of Philosophy* ed. Edward Craig. Vol.1. London: Routledge: 446.
- Miller J. C. (1975). The Politics of Decolonization in Portuguese Africa. *African Affairs*, vol. 74, n. 295: 135-147.
- Munslow, B. (1981). The 1980 Coup in Guinea Bissau. *Review of African Political Economy*. 21(May/Sep), pp. 109-113.
- McClintock, A., *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge, 1995.
- Mendy, P. K. (2006). Amílcar Cabral and the Liberation of Guinea-Bissau: context, challenges and lessons for effective African leadership. *African identities* 4, no. 1: 7-21.
- Mendy, P.K. (1994). *Colonialismo português em Africa: a tradição de resistencia na Guiné Bissau (1879-1959)*. Bissau – Lisboa: INEP - Imprensa nacional Casa Moeda.

- Mendy, P.K. (2003). Portugal's civilizing mission in colonial Guinea-Bissau: rhetoric and reality. *International Journal of African Historical Studies*, vol. 36/1.
- Mendy, P. K. (2013). *Historical Dictionary of the Republic of Guinea-Bissau*. Scarecrow Press.
- Mendy, P. K. (2003). Portugal's civilizing mission in colonial Guinea-Bissau: Rhetoric and reality. *International Journal of African Historical Studies*: 35-58.
- Mendy, P.K. (1999). Destruição da memória colectiva de um povo. A tragédia do INEP da Guiné-Bissau. *Lusotopie* n.6: 473-476.
- Mercier, P. (1961). Remarques sur la signification du tribalisme actuel en Afrique noire. *Cahiers internationaux de sociologie*. vol. XXXI. Paris.
- Mercier, P. (1968). *Tradition, changement, histoire. Les « Somba » du Dahomey septentrional*. Paris: éd. Anthropos.
- Moita, L. (1985). Elementos para um balanço da descolonização portuguesa. *Revista critica de ciências sociais* n. 15/16/17.
- Moreira, J. M., “Da ergologia dos Fulas da Guiné portuguesa”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* n°101, Bissau, Agosto de 1971, pp. 113 -148.
- Moreira, J. M., “Os Fulas da Guiné Portuguesa na panorâmica geral do mundo Fula”, Volume XIX, n°75, julho 1964, pp. 289-327.
- Molard J.R., “Afrique Occidentale Française – Editions Berger Levrault, Paris, 1949.
- Mota, A. T. (1954). *Guiné Portuguesa*. Lisbon: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Munslow, B. (1981). The 1980 coup in guinea bissau. *Review of African Political Economy*,8(21), 109-113. doi:10.1080/03056248108703470
- N'gaide, A. (2009). Identités ethniques et territorialisation en Casamance. In: Ben Arrous M, Ki-Zerbo, (2009). *Etudes Africaines de Géographie par le Bas*. Dakar: Codesria: 39-77.
- N'gaide, A. (1995). Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers: les marabouts Gaabunke et les peuls Jaawaringa. *In seminário Região de Kolda, Sénegal, le territoire, lien ou frontière?* 2-4 ottobre, Parigi.

- N'gaide, A. (2003). Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpular. *Cahiers d'études africaines* 4: 707-738.
- Nyamnjoh, F. B. (2013). The Nimbleness of Being Fulani. *Africa Today* 59, no. 3: 104-134.
- Ong, A., & Collier, S. J. (2005). *Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Pélissier, P. (1966). *Les Paysans Du Sénégal, Les Civilisations Agraires Du Cayor À La Casamance*. Saint-Yrieix (Haute-Vienne): Impr. Fabrègue.
- Pélissier, R. (1993). La colonisation portugaise en Afrique. Aperçus sur quelques mythes et certaines réalités. *Matériaux pour l'histoire de notre temps* 32, no. 1: 2-9.
- Pélissier, R. (1989). *Naissance De La Guinée: Portugais et Africains en Ségambie (1841-1936)*. Orgeval: Pélissier.
- Phillott-Almeida, R. (1980). *An outline history of Pachesi: drawn from oral traditions*. Leopold Sedar Senghor Foundation.
- Pouget, C. (2001). *Evolution des populations serviles dans les sociétés peules d'Afrique de l'Ouest et du Centre*. PhD diss. Paris 10.
- Quinn, C. (1971). A nineteenth century Fulbe State. *The Journal of African History* 12, 3: 427-440.
- Renault, F. (1971). L'abolition de l'esclavage au Sénégal: l'attitude de l'administration française (1848-1905). *Revue française d'histoire d'outre-mer* 58, 210: 5-81.
- Richard-Molard, J. (1944). "Essai sur la vie paysanne au Fouta-Dialon. Le cadre physique L'économie rurale-L'habitat". *Revue de géographie alpine* 32, no. 2: 135-239.
- Riesman, P. (1998). *Freedom in Fulani social life: An introspective ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rivière, C. (1974). Dynamique de la stratification sociale chez les Peuls de Guinée. *Anthropos*: 361-400.
- Roche, C. (1976). *Conquête Et Résistance Des Peuples De Casamance, 1850-1920*. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines,.
- Rodney, W. (1970). *A History of Upper Guinea Coast. 1545-1800*. New York: Monthly Review Press.

- Rodrigues, L. N., (2010). *Spínola: Biografia*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Rudebeck, L. (1998). Guinea-Bissau: Military Fighting Breaks Out. *Review of African Political*, pp. 484-486.
- Rudebeck, L. (1972). Political Mobilisation for Development in Guinea-Bissau. *Journal of Modern African Studies*, 10(1), pp. 1-18.
- Rudebeck, L. (1998). Military Fighting Breaks Out. *Review of African Political Economy*, 25(77), pp. 484-486.
- Rudebeck, L., (1972). Political Mobilisation for Development in Guinea-Bissau. *Journal of Modern African Studies*, 10(1), pp. 1-18.
- Rudebeck, L. (1990). The effects of structural adjustment in Kandjadja, Guinea-Bissau. *Review of African Political Economy* 17 (49): 34-51.
- Rudebeck, L. (1997). 'To seek happiness': development in a West African village in the Era of Democratisation. *Review of African Political Economy* 24, no. 71: 75-86.
- Saïbou, I. (2005). Paroles D'esclaves Au Nord-Cameroun. *Cahiers D'études Africaines* 45, no. 179-180: 853-78.
- Sardan, J. O., (2008). *Antropologia e sviluppo: Saggio sul cambiamento sociale*. Milano: Cortina.
- Shaw, R. (2002). *Memories of the slave trade: Ritual and the historical imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, E. (2005). *Mobilizing the Masses: Gender, Ethnicity, and Class in the Nationalist Movement in Guinea, 1939–1958*. Portsmouth: Heinemann.
- Schmidt, E. (2007). *Cold War and Decolonization in Guinea, 1946-1958*. Ohio University Press.
- Schmidt, E. (2008). Anticolonial Nationalism in French West Africa. What Made Guinea Unique?. Paper in *History and African Studies Seminar*, University of Kwazulu, Natal.
- Schmitz, J. (1974). Le dialecte peul de Casamance ou dialecte du Firdou. Lexique de base. *Annales Faculté Lettres et Sciences Humaines de Dakar Paris* 4: 115-161.
- Schmitz, J. (2006). Islam et «esclavage» ou l'impossible «négritude» des Africains musulmans. *Africultures*, juin-août, 67: 10-115.

- Schoenmakers, H. (1987). Old men and new state structures in Guinea-Bissau. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 19 (25-26): 99-138.
- Smid, K. E. (2008). *How Tomorrow Precedes Yesterday: Visions of Time and Locations of Authority for Muslims in the Fouta Jallon*. Guinea: ProQuest.
- Smith, A.K. (1974). Antonio Salazar and the Reversal of Portuguese Colonial Policy. *Journal of African History*, vol. XV, n. 4: 653-667.
- Smith, G. G. (2014). "Self-Identification and Othering Among the Senegalese Fulfulde Speaking People and Others". *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*: 37.
- Soyinka W., Bemba S., Labou S. T., Tomoloju B. (1987). *Teatro africano*. Torino: Einaudi.
- Sow, M. M., *Colonisation et domination économique en Casamance: l'exemple de la fiscalité au Fouladou, 1895-1920*. Université Cheikh Anta Diop, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d'Histoire, 2000.
- Stonequist, E. V. (1961). *The marginal man; a study in personality and culture conflict*. New York: Russell & Russell.
- Suret Canale, J. (1959). La Guinée dans le système colonial. *Présence africaine: revue culturelle du monde noir* 29: 944.
- Tauxier, L. (1937). *Moeurs et histoire des Peuls*. Paris: Payot.
- Terrani, G., Sesana, R.K. (1974). *Guinea Bissau. L'ora della libertà*. Bologna: Editrice Missionaria Italiana.
- Thomassen, B., (2012). Notes towards an Anthropology of Political Revolutions. *Comparative Studies in Society and History*, 54(03), 679-706.
- Tonkin, E. (1992). *Narrating Our Pasts: Social Construction of Oral History*. Cambridge University Press.
- Trouillot, M., (2003). The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*, Vol. 42, No. 1 (February 2001), pp. 125-138
- Turner, V. W., (2014). *Betwixt and between: The liminal period in rites of passage*.
- Vellez Carço, J., "Monjur: O Gabù e a sua história", Sociedade Industrial de Tipografia, Lisboa, 1948.

Ver Eecke, C. (1988). *Pulaaku: Adamawa Fulbe identity and its transformations*. Ph d. dissertation (available on pro-quest).

Viegas, L. A., (1939). *Guiné portuguesa*. Lisboa: Sevéro, Freitas, Mega.

Vila, C. M. (1988). El Desarrollo Desigual De Las Revoluciones Sociales. *Boletín De Antropología Americana* 18 (December): 85-93.

Whitaker, P. M. (1970). The revolutions of Portuguese Africa. *The Journal of Modern African Studies*, vol. 8, n. 1: 15-35.

Wilder, G. (2015). *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World*. Duke University Press Book.

Articoli

Grimond, J., (1973). Echoes of Another Century. *The New York Times*. 4 November.

Vulliamy, E. (2008). How a Tiny West African Country Became the World's First Narco State. *The Guardian*, 9 March.

The Associated Press (1980a). Guinea-Bissau. *The Associated Press*, 16 November 1980.

“La sale guerre de Sékou Touré contre les Peuls” in *La Jeune Afrique* n. 827, 12 novembre 1976.

www.onlinewebguinee.net/blogguinee/2017/12la-sale-guerre-de-sekou-toure-contre-les-peuls/

Documenti online

- Documento del decreto di abolizione disponibile al http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/vsb_abolicaoescravatura.html
- Statuto degli indigeni di Guinea, Mozambico, Angola del 1954 <https://governodosoutros.files.wordpress.com/2011/03/ferreira-josc3a9-carlos-ney-estatuto-dos-indc3adgenas-portugueses-da-provc3adncias-da-guinc3a9-angola-e-moc3a7ambique-annotado-e-le1.pdf>
- Report UNESCO 2010. “Reaching the Marginalized. EFA Global Monitoring Report” <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001866/186606E.pdf>
- Legge fondiaria del 1998 in Guinea-Bissau disponibile al sito <http://www.didinho.org/Arquivo/Lei%20da%20Terra.htm>

- Testo della Conférence Régional Sur La Problématique Foncière Au Sahel, a Bamako, 2010, p.6. Reperibile online su <https://searchworks.stanford.edu/view/5698077>
- Legge fondiario del 1975 nel Boletim Oficial nº 19, 10 maggio 1975. Documento reperibile online <https://www.globalintegrity.org/wp-content/uploads/2016/10/GB-Codigo-Civil-e-legislacao-Complementar.pdf> a p.605.

Documenti d'archivio

Archivi online della Fundação Mário Soares

(s.d.), "A África e a luta de libertação nacional nas colónias portuguesas", Amílcar Cabral", CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_84181 (2018-7-27)

(s.d.), "Carmen Pereira discursando durante uma reunião do PAIGC", CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_44254 (2018-7-27)

(1974), "Communiqué (PAIGC)", CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83996 (2018-7-27)

(s.d.), "Directivas para resolver os problemas da organização do PAIGC", CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_41376 (2018-7-27)

(1964-1964), "Breve analyse de la structure sociale en Guinée Portugaise", CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_41177 (2018-7-27)

(1964), "Estudos relativos à luta armada e ao seu desenvolvimento", CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_41196 (2018-7-27)

(1964), "Esclarecimento para a reorganização do PAIGC, da população e das Forças Armadas, de acordo com as decisões do I Congresso", CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_42296 (2018-7-27)

(1969), "Operação "Tenaz" - B", CasaComum.org, Disponível HTTP: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10192.001.012> (2018-7-27)

(1972), Sem Título, CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83155 (2018-7-27)

(1971), "Sobre a acção das nossas forças na frente do Gabú-Bafatá", CasaComum.org, Disponível HTTP: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10192.001.016> (2018-7-27)

(1972), "PAIGC - "Allocution prononcée par le Secrétaire Général du PAIGC, Amílcar Cabral, à la 1362ème Séance du Conseil de Sécurité de l'ONU, à Addis-Abéba..""", CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_84267 (2018-7-27)

(1972), Sem Título, CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83158 (2018-7-27)

(1966), "Libertação", nº 67, Junho de 1966, CasaComum.org, Disponível HTTP:
<http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10400.004.019> (2018-7-27)

(s.d.), Sem Título, CasaComum.org, Disponível HTTP: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_39116
(2018-7-27)

Archivio della Torre do Tombo a Lisbona

(1972) ATT. *Documento PIDE-DGS 10-1972*. F.229.