



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

Relaciones Interétnicas en Guinea-Bissau

Alessandra Terra Magagnin

Santiago 2020

Dedico este trabajo a Saliu Silla y a las *tabankas* de Campeane y Cassumba, con amor y gratitud.

Agradecimientos

A los habitantes de las *tabankas* de Cassumba y Campeane, por haberme acogido y dado todas las facilidades para la realización de este estudio. Por el cariño que me dispensaron y por la confianza que me otorgaron en todo el tiempo que estuve con ellos.

A Saliu Silla, por todo lo que me enseñó sobre Guinea-Bissau. Por el esfuerzo desplegado para permitirme realizar los trabajos de campo en las aldeas. Por la dedicación y apoyo irrestricto a todo lo que pude necesitar, y a su familia.

A Avelino Vaz, mi amigo y maestro de *Kriol*, sus enseñanzas me permitieron acercarme y establecer una comunicación más fluida en las aldeas.

Especialmente a mí profesor guía, Dimas Santibáñez, a quien me gustaría agradecer por la dedicación, complicidad y por el cariño entregado a lo largo de este camino.

Índice

Introducción.....	1
Las aldeas de Campeane y Cassumba.....	3
Metodología.....	7
Estructura del Estudio.....	14
Capítulo 1: Constitución Histórica del Territorio.....	16
1. Configuración de las Sociedades de la Costa Occidental Africana.....	16
1.1. Kaabú – Ocupación de Fronteras y Creolización.....	21
1.2. Creolización Secundaria.....	27
2. Contexto Colonial.....	30
2.1. Identidades Colectivas y Nacionalismo.....	33
2.2. Guinea- Bissau, la Construcción de la Nación.....	38
2.3. Guinea Independiente.....	41
Capítulo 2: Marco Teórico.....	44
2.1. La Noción de Frontera.....	47
2.2. La Noción de Creolización Cultural.....	51
2.3. La Noción de Etnia.....	57
Capítulo 3: <i>Tchon Nalu</i> - Vida Política y Económica.....	66
3.1. Frontera Étnica.....	68
3.1.1. Agricultura y Reciprocidad en el <i>Tchon Nalu</i>	75
3.2. Frontera Administrativa.....	81
- Los Dueños de Fogón.....	81
- La <i>Limária</i>	85
- La Tierra.....	89
Conclusión.....	95
Bibliografía.....	99
Anexos.....	105

Índice de Ilustraciones

Figura 1: Aldea de Campeane, Tombali.	08
Figura 2: Fogón de Aissatu, aldea de Campeane.	10
Figura 3: Aldea de Campeane, mujeres en la siembra de arroz.	13
Figura 4: Mapa político del norte de Senegambia y región de Guinea-Bissau en el siglo XVII.	22
Figura 5: Feria del Lumo – aldea de Berlín, Tombali.	67
Figura 6: Puerto de Campeane - “nalus bravos” volviendo a Isla de Melo.	75
Figura 7: Cultivo de arroz de Mangrove en Campeane.	76
Figura 8: Cassumba, comida cotidiana, arroz con pescado ahumado y rallado.	81
Figura 9: Distribución de arroz en la aldea de Cassumba.	83
Figura 10: Playa de la aldea de Cassumba, ganado de los “balantas”	86
Figura 11: Régulo de Kitafini Seku Silla y Aissatu So, agricultora (esposa).	90

Nota Técnica

Las citas, tomadas principalmente del portugués, inglés y creolo de Guinea – Bissau, que se incluyen en este documento han sido traducidas por la autora. No se hace referencia a esta traducción en cada una de las citas con el fin de dar mayor fluidez a la lectura.

Resumen

Autor: Alessandra Terra Magagnin

Profesor Guía: Dimas Santibáñez

Grado: Magister en Antropología Sociocultural

Título: Relaciones Interétnicas en Guinea-Bissau.

Fecha de Graduación: 13-07-2020

El presente estudio tiene como objetivo comprender las relaciones interétnicas entre habitantes rurales del sur de Guinea-Bissau, considerando las dinámicas de colaboración y redes de apoyo entre las comunidades que habitan la región de Tombali. A partir de estas dinámicas se discute la existencia de relaciones sociales que mantienen una continuidad histórica con dinámicas y modelos de relacionamiento de las sociedades tradicionales africanas del período precolonial. Estas prácticas están vinculadas a la etnia como otro principio de organización social en el territorio en el que se desarrolla esta investigación. Considerando la coexistencia de estos principios de organización es posible explicar cómo los habitantes construyen una frontera étnica y, a través de ella organizan y regulan las relaciones y un conjunto de intereses económicos y productivos. El análisis de las relaciones interétnicas considera las relaciones de reciprocidad entre las comunidades, así como las tensiones entre la frontera étnica y la frontera administrativa representada por el Estado. Son las formas de relación establecidas con base en esta frontera étnica las que generan las prácticas de reciprocidad, cooperación y apoyo entre las comunidades.

Introducción

Este estudio busca comprender como los habitantes del sur de Guinea-Bissau se relacionan en el ámbito de la actividad agrícola en un territorio en que las comunidades que ahí habitan se califican como étnicas.

Formulé un problema de investigación considerando Guinea-Bissau como una sociedad creola que presenta una continuidad con procesos muy antiguos de configuración de las sociedades tradicionales de la costa de África Occidental, apoyada en Trajano Filho (2003; 2016). La continuidad en el territorio de esta investigación se refiere a mantención de dinámicas socioculturales que remiten a las sociedades del periodo precolonial en Kaabu. Se destaca como una práctica relevante la división de los habitantes de Tombali en “huéspedes” y “dueños de la tierra”. Esta frontera basada en el principio de reciprocidad “extranjero – dueño de la tierra”, asociada a pertenencia étnica permitió generar estructuras jerárquicas entre las comunidades que habitan el territorio, posibilitando situar las diferentes comunidades en espacios de relación y jerarquía a partir de la identidad étnica que asumen.

Los equilibrios alcanzados por estas comunidades permitieron organizar desde el poder político de un sistema de Regulado¹, las formas de subsistencia, los usos del espacio y de la explotación de la tierra. A partir de los años 90, cuando empiezan los procesos de democratización en Guinea-Bissau y la apertura al mercado mundial, sumados a la reorientación de la agricultura de las comunidades de “balantas”, que comienzan a remplazar el cultivo de arroz por el de cajú, se alteraron los equilibrios alcanzados en la producción de la subsistencia. Las comunidades vienen a cuestionar la estructura de jerarquías existentes, los roles y espacios relacionados al “dueño de la tierra”. Cambiar la relación con la tierra altera el equilibrio entre las comunidades, así como al interior de

¹ El Regulado es un tipo de jefatura de los pequeños reinos del período precolonial. Los régulos son los herederos de estos reinos (Carvalho, 2003). Este modelo político fue implantado en la región en el siglo XVIII, a semejanza del modelo implantado en el territorio vecino que hoy corresponde a República de Guinea (Temudo, 2006).

ellas, ya que se ven cuestionados patrones de relaciones ya establecidos que regulan la actividad agrícola, las dinámicas económicas y las relaciones entre las comunidades.

En esta perspectiva el objetivo de esta investigación fue el de comprender el modo como se establecen las relaciones interétnicas en el ámbito de la actividad agrícola entre los habitantes rurales del sur de Guinea – Bissau, en un contexto de cambio social. Con los objetivos específicos de: a) Caracterizar formas de colaboración interétnica en la actividad agrícola; b) Identificar potenciales conflictos interétnicos como producto de los cambios en la actividad agrícola y, c) Identificar y describir redes de ayuda y estrategias de complementariedad interétnica en el cultivo y distribución de alimentos.

A la luz de la investigación se considera que fue apropiado proponer el análisis de las relaciones interétnicas en el ámbito de la agricultura, considerando las dinámicas de colaboración y redes de apoyo entre las comunidades que habitan Tombali. A partir de estas dinámicas fue posible observar la existencia de relaciones y articulaciones sociales que mantienen una continuidad histórica con dinámicas y modelos de relacionamiento de las sociedades tradicionales del período precolonial. Estas prácticas que remiten al Kaabu precolonial están vinculadas a la “raza”, la categoría nativa para etnia – una referencia importante para la organización de las diferencias en el territorio. Las diferencias se refieren a la forma de habitar, a la religión, las lenguas, a la producción agrícola, entre otras. Estos principios fueran discutidos teóricamente en la perspectiva de una frontera étnica.

Este modo de relacionarse coexiste con otras formas de entender el territorio y de relacionarse con él, que se instalan de forma creciente en la región y se refieren a las relaciones que establece el Estado con sus ciudadanos. Estas relaciones se anclan en otra dimensión, otros límites y otras posibilidades que abre la frontera administrativa demarcada por el Estado, lo que se ha trabajado en la perspectiva de la frontera político-administrativa. Esta frontera representa la penetración más intensa de relaciones occidentalizadas marcadas por los procesos de globalización.

En esta perspectiva se cumplieron los objetivos específicos de caracterizar formas de colaboración e identificar redes de apoyo interétnico, considerando algunas dinámicas económicas en el territorio como los trueques de productos agrícolas y otras transacciones e intercambios sin interés comercial. Así también se identificaron conflictos y elementos importantes de un contexto de cambio, que está redimensionando las bases de la

producción material en el territorio y, con eso, las relaciones entre las comunidades, que son entendidas por ellos, como relaciones interétnicas, lo que permitió realizar el objetivo específico relativo a la identificación de potenciales conflictos interétnicos.

La conclusión de esta investigación es una reflexión acerca del modo como las comunidades rurales ordenan el territorio y sus relaciones en el ámbito de la agricultura, considerando la tensión entre la frontera étnica y la administrativa que impone el Estado. La existencia de estas dos fronteras, que todavía coexisten, permite pensar la posibilidad de un modo de desarrollo que resguarde algunos pilares tradicionales de las relaciones que establecen estas comunidades. Todavía esta tensión no se resuelve, subsistiendo estas dos fronteras y estas dos formas de relacionarse entre sí y con el territorio. Los más jóvenes de estas aldeas son más permeables a la frontera administrativa del Estado, sin embargo, todavía reconocen y respetan elementos importantes de la frontera étnica. Al final, lo que representa esta frontera son formas de relación que mantienen una continuidad con el mundo tradicional, que, asociadas a otros principios de organización social, estructuran el modo como estas comunidades se reproducen. Son las formas de relación establecidas con base en esta frontera étnica las que generan las prácticas de reciprocidad, cooperación y apoyo entre las comunidades, que son elementos importantes para enfrentar la condición de pobreza en la que viven.

La mantención de estos aspectos sería importante para poder proyectar una forma de desarrollo propia de Guinea-Bissau que contemple prácticas de gestión del territorio, distinta a una mera occidentalización.

Las aldeas de Campeane y Cassumba

El trabajo de campo de esta investigación se desarrolló en las aldeas de Campeane y Cassumba, al sur de Guinea-Bissau, en la Región de Tombali. Se realizó en dos etapas, la primera en abril de 2018, por un período de 22 días y, luego en 2019 entre los últimos días de septiembre y octubre, por 30 días.

Las aldeas de Campeane y Cassumba son parte integrante del sector de Cassine (Kitafini), constituido por aproximadamente 100 aldeas, donde el número de moradores varía entre 50 y 500 personas en cada una de ellas. Hay una gran interdependencia entre las aldeas, ya que los recursos educacionales, de salud, el agua potable, la feria, la Mezquita están distribuidos en distintas aldeas, lo que genera un movimiento de los

habitantes para poder acceder a estos servicios. Las relaciones de parentesco, matrimonios y distintas estrategias económicas de los habitantes de la región también favorecen la conexión entre las aldeas.

La población de Tombali está distribuida en aldeas que acogen comunidades que se nombran como Nalu, Fula, Balanta, Mandjaco, entre otros etnomios. Localmente, las personas se refieren a las aldeas como *tabanka*, que es como se llaman en *Kriol* de Guinea-Bissau. La etnia aparece como un principio de organización social y política del territorio. El reconocimiento del Estado al Régulo como autoridad tradicional es un reconocimiento a una categoría de organización étnica y trasciende las relaciones locales.

Según el Instituto Nacional de Estadística del Ministerio de Economía de Guinea-Bissau, en 2015, el 46% de la población de Tombali se declara perteneciente a la etnia Balanta, un 20% a la Fula, un 30% se declara Sosso y el 4% restante Nalu. La etnia Balanta es la segunda con mayor expresión en Guinea-Bissau, representa el 22% de la población total. Los nalus representan menos del 1% de la población guineense y están concentrados en la región de Tombali. La gran cantidad de balantas en la región Sur se explica por la búsqueda de terrenos para el plantío de arroz, la que comenzó durante los años 20 del siglo pasado.

Campeane tiene aproximadamente 350 habitantes distribuidos en tres barrios habitados por comunidades “nalus” y algunas pocas familias de “balantas”, que habitan la aldea, en un espacio distante y separado. Son pocos los habitantes con otras pertenencias étnicas, principalmente mujeres que pasan a vivir en la aldea debido a los matrimonios interétnicos. Lo más común es que “nalus” se casen dentro de la propia familia, posiblemente porque étnicamente representa un porcentaje pequeño de la población y porque es la etnia que detenta el poder de la gestión de los recursos naturales en Tombali. No obstante, se observan algunos matrimonios múltiples “interétnicos” bien amplios entre los “nalus”.

En la región de Tombali son cinco familias de nalus - Silla, Bankurá, Turê, Keita y Camará. Las familias asumen funciones diferentes y hereditarias en las aldeas, la reinansa (acto de reinar) es de la familia Silla, el jefe de la aldea es de la familia Camará. El lugar sagrado de los nalus es de responsabilidad de los Keita.

Saliu Silla cuenta que sus abuelos salieron de Mali, fueron para Guinea – Conacry (Republica de Guinea) y en algún momento descubrieron Cassumba, que quedaba del

otro lado del mar, en lo que entonces era la Guinea-portuguesa, después fundaron la aldea de Campeane. El abuelo, cuenta orgulloso, descubrió la tierra, fundó aldeas, pobló el lugar, llevo comerciantes, llamó sabios del Corán del Medio Oriente y se hizo Rey, ahora es el nieto Seku Silla el Régulo de Kitafini.

Cassumba es la última aldea al sur en la frontera con la Republica de Guinea, está a 8 km de Campeane. Tiene aproximadamente 400 habitantes. Poco más que Campeane, pero están más distribuidos en el territorio y como es la última aldea, se observa menos movimiento. Son dos barrios distintos, uno habitado por una comunidad de “nalus”, y otro por “balantas”.

A diferencia de las comunidades “nalus”, que se organizan a través de un poder centralizado y vertical, las comunidades “balantas” presentan una organización social centrada en la familia y en la aldea, no hay centralización del poder en una figura de jefe. Son los comités de las aldeas los que toman las decisiones colectivas respecto a los habitantes “balantas”. Solo pueden participar de las decisiones sobre la comunidad los hombres que ya hayan pasado por la ceremonia del *Fanadu* (circuncisión en *Kriol*).

En esta ceremonia, el hombre que será circuncidado es llamado de *Fanadu*, también es este el nombre de la fiesta en la que esos hombres se despiden de sus familias y amigos antes de un retiro en el monte, donde se completa el ritual. Los *fanadus* son hombres entre 30 y 60 años, que pasan de dos a tres meses en el monte en compañía de sus tíos maternos, recibiendo enseñanzas sobre la vida, enfrentando desafíos físicos y aprendiendo sobre los secretos de la etnia Balanta.

Los ancianos hacen el calendario de la fiesta, dependiendo del número de lluvias desde el *fanadu* anterior, de las condiciones de la *tabanka*, si tiene agua y alimentos suficientes, entre otras cosas. Las familias deciden cuando es tiempo de que un hombre se vuelva *fanadu*. Eso sucede cuando la familia entiende que el hombre alcanzó la madurez, cuando ya tiene su propia familia, cuando sabe dar cuenta de sí mismo, entonces se puede volver *fanadu* y participar de las decisiones que dicen respecto a toda la comunidad.

En todo el Sector de Kitafini, bajo el Regulado Nalu, hay un control del número de habitantes y de casas en cada aldea. En este sentido se puede decir que hay una comunidad de “fulas” o “nalus” que concentra un determinado número de personas, viviendo en las aldeas tales y cuales, por ejemplo. En todas las aldeas, las comunidades

están representadas por comités constituidos por etnia. Así, en Cassumba existe un comité que representa la etnia Balanta y un comité que representa la etnia Nalu. Estos comités representan intereses de una “etnia” y tratan de los temas cotidianos en las aldeas como los problemas de acceso al agua, robos, conflictos de terreno, entre otros. Para algunos temas, los distintos comités de las aldeas tienen una acción concertada para tratar con el Estado, normalmente relacionados a la producción agrícola.

Las aldeas de la región tienen como unidad residencial la *moransa*. Entre las comunidades de nalus, la *moransa* se refiere a un hombre, sus esposas e hijos y otros familiares, si los hay. Entre los balantas, la *moransa* se refiere al conjunto de casas que sean de una misma familia. Bacari (2004) observa que en la *moransa* “*En esta célula inicial de la sociedad está definido el rol de cada clase, edad, género, y de cada individuo ante la producción, la distribución y los principales servicios familiares y comunitarios que garantizan también la seguridad para todos (p.137)*”.

La lengua de comunicación en toda la región es el Sosso, que es una de las cuatro lenguas de República de Guinea, país que hace frontera con el sur de Guinea-Bissau. Eso se explica en alguna medida porque en el período colonial, toda la región Sur de Guinea – Bissau era parte de lo que corresponde hoy a la República de Guinea. Francia y Portugal intercambiaron una parte de la región norte – Casamance - de la entonces Guinea-portuguesa, que fue anexada al Senegal, por el territorio que actualmente corresponde al sur de Guinea – Bissau. Boubakar Bankurá, habitante de Campeane, observa que “*desde 1930 se empezó a hablar Sosso aquí en el Sur. Fue en esta época que los sossos llegaron, pero siempre fueron pocos sossos /.../ la lengua es muy leve, fácil*”.

El inicio de la lucha armada en 1963 tuvo un fuerte impacto en la producción agrícola. La región Sur fue un importante punto de apoyo a los soldados comandados por Amílcar Cabral en la guerra de liberación. Tombali se encuentra justo en la frontera con la República de Guinea y la aldea de Cassumba es la última porción de tierra Bissau-guineense antes del mar que separa los dos países. El apoyo de la República de Guinea, que ya se había independizado de Francia, y de las comunidades rurales, hizo de Tombali un lugar de lucha estratégico para el Partido de la Independencia de Guinea-Bissau y Cabo Verde - PAIGC. Este apoyo en el período de la Guerra de Independencia reforzó los lazos históricos de las poblaciones que viven en este territorio, que fueron separadas por las fronteras coloniales.

Lo que se observa en el territorio de esta investigación es que la población de estas aldeas mantiene una relación muy cercana con el territorio de la República de Guinea, principalmente en el norte, con la que hace frontera. Diversas son las trayectorias individuales y familiares que llevan a los habitantes de Cassumba y Campeane a atravesar el mar en canoa, visitan la familia, buscan mujeres para casar. La economía familiar puede incluir el cruce de leña, pescados frescos y ahumados, y otros productos cruzan la frontera.

Metodología

En esta investigación se adoptó la etnografía como método, considerando con Magnani (2009, p. 135), que es una forma especial de actuación del investigador en la que *“/.../ entra en contacto con el universo de los investigados y comparte su horizonte /.../ siguiéndolos hasta donde sea posible, en una verdadera relación de intercambio, compara sus propias teorías con las de ellos y así intenta salir con un modelo nuevo de entendimiento o, a lo menos, con una pista nueva”*. En la misma dirección, Guber (2001) señala que la tarea del investigador es captar como los sujetos de la investigación producen e interpretan su realidad y con qué métodos, este conocimiento se adquiere por medio de las situaciones de interacción. Magnani (2009) destaca la actitud de extrañamiento/exterioridad del investigador frente al objeto, como un aspecto recurrente en la literatura cuando se discute la especificidad de la etnografía. Extrañamiento que resulta de la pertenencia a una cultura de origen, con esquemas conceptuales que difieren de la cultura con la que se está en contacto, que tiene otros patrones, otras explicaciones. Magnani defiende que el investigador *“/.../ no solo se depara con el significado del arreglo del nativo, pero, al percibir esto significado y si consigue describirlo en sus propios términos, es capaz de aprender esta lógica e incorporarla de acuerdo con los patrones de su propio aparato intelectual, e incluso de su sistema de valores y percepción (p. 134)”*.

Adoptar un enfoque etnográfico, según Guber (2001), es elaborar una representación que contemple lo que piensan y hablan los nativos, por medio de una interpretación problematizada, elaborada por el investigador. Para Peirano (1993), la teoría antropológica se desarrolla cuando desafía los conceptos establecidos por el sentido común, confrontando la teoría que el investigador lleva al campo con lo que piensan los

nativos que estudia. La etnografía no es solo método, afirma Peirano, es también teoría, la indagación etnográfica tiene en sí un carácter teórico porque las nuevas asociaciones o preguntas que suscita permiten cuestionar los presupuestos vigentes.

Se utilizó como técnicas para la construcción de datos en terreno, la Observación participante y la entrevista semiestructurada. La observación comprendida como una actividad hecha de forma sistemática y controlada de lo que pasa al rededor del investigador en su inmersión en el campo. Y la participación en algunas de las actividades que hacen los habitantes. Guber (2001) señala que el investigador participa para observar y que no puede ser un nativo a más, ni tampoco, mantenerse tan distante al punto de no afectar el ambiente y sus actores. En trabajos de campo en que la estadía es corta, difícilmente el investigador va a poder pasar por un nativo, pero el énfasis aquí es mantener la clareza del lugar que se ocupa. Es tener en cuenta la distinción entre los dos polos del mismo proceso – observación y participación, es considerar el tipo de relación que se desea entre el investigador y los sujetos de estudio, la diferencia reside en el tipo de relación cognitiva que el investigador establece con los sujetos y el nivel de involucramiento que resulta de esta relación, como observa la autora.



Figura 1: Aldea de Campeane, Tombali

Observar y participar es un proceso que se relaciona con la construcción del lugar del investigador en el campo etnográfico. Las primeras anotaciones que hice en mi cuaderno de campo en las aldeas fueron provocadas por la intervención de una mujer de Campeane, afuera de la vivienda, cerca del *fogón* de Aissatu. Transcribo un fragmento:

“Primer fue el marido de Aissatu, el Régulo, se sentó a mi lado por dos o tres minutos, me dijo que a la tarde debo irme al puerto con Aissatu porque los pescadores están volviendo del mar, salieron ayer por la noche. En seguida, las mujeres. La primera, una señora, llegó, me saludo, dijo su nombre y apellido, me pregunto el mío. Dijo que era la primera esposa de un matrimonio y que tenía cinco hijos y antes que me dijera los nombres de sus familiares y otros detalles, me pregunto: ¿Nos vas a escribir? Es para la piskisa², dijo. Después vinieron otras tres, una a una, saludaron, dijeron su nombre, preguntaron el mío... /.../”.

Diversos elementos están presentes en esta construcción, colectiva, que es el lugar del investigador en el campo etnográfico. Llegar a las aldeas de Kitafini por las manos de Saliu Silla, que cuenta con la admiración y el respeto de los habitantes, ya marca una diferencia en mi inserción. De la misma forma, son relevantes mis características de género y “raza”. “! *Footi!*” era como los niños pequeños me llamaban cuando yo caminaba por las aldeas. *Footi* significa blanco en Sosso. Es común la referencia al otro por la *raza*. Así, en Campeane (donde la mayoría es Nalu), Bailo, el joven de la taberna es referido por la gente como el fula de la taberna, Mamadú, como el Fula del pan, se habla también de los balantas, que viven cerca. En este sistema de clasificación, me correspondía *footi*.

Y como mujer, aunque en la condición de investigadora, en ciertas situaciones me daba cuenta de que no debería permanecer en determinados espacios considerados masculinos. En algún momento, prevalece una sensación de inadecuación, de estar disonante con las reglas locales, con la cultura pública. Entre las etnias musulmanas, en los espacios públicos, en las fiestas y ceremonias, hombres y mujeres no comparten el mismo espacio, no se sientan juntos. En las aldeas, normalmente, los hombres se

² *Piskisa* en Kriol guineense significa investigación.

concentran en el frente de las casas y los *fogones*, donde se concentran las mujeres y los niños, están en la parte de atrás, vueltos hacia el interior de la aldea.



Figura 2: Fogón de Aissatu, aldea de Campeane

Para el cumplimiento de los tres objetivos específicos se planteó inicialmente, una muestra compuesta por 16 sujetos en total, considerando la utilización de entrevistas semiestructuradas para el trabajo de campo de 2019. En Campeane, la muestra consideraba 4 personas que ocupan posiciones de poder en la aldea: el Régulo, el jefe de la aldea, la primera esposa del Régulo y un profesor. El Régulo y el jefe de aldea por el poder de decisión que tienen sobre los recursos colectivos, gestionan recursos naturales y la justicia en el territorio. Un profesor, por el prestigio e importancia que se asigna a la educación en la región, y la primera esposa del Régulo, por su pertenencia a una etnia (Fula) diferente de la mayoría (Nalu) en la aldea, y por el lugar que ocupa por ser la esposa

del Régulo. Las otras cuatro personas serían integrantes de los grupos de trabajo agrícola de Campeane, son cuatro grupos, divididos por edad y sexo.

La muestra en Cassumba fue compuesta inicialmente por sete personas: el jefe de tabanka (Nalu) y 2 miembros del Comité Balanta. Además, para las entrevistas semiestructuradas, serían entrevistadas otras cuatro personas, de ambos sexos, de los grupos de trabajo agrícola de la etnia Balanta.

Con respecto a la observación participante el foco en las dos aldeas debería estar en los grupos de trabajo agrícola que desarrollan una intensa actividad en el período de junio a septiembre u octubre. Todas las aldeas tienen grupos de trabajo que se dedican al cultivo de arroz, las divisiones son hechas por sexo y edad, y la participación es obligatoria en las aldeas.

La composición de la muestra y de la metodología de manera general fue apropiada al objeto de esta investigación. Cuando hice mi primer trabajo de campo en marzo de 2018, mi proyecto de investigación no estaba finalizado y los objetivos no estaban claros. Fue precipitado hacer un trabajo de campo en esta etapa de desarrollo del proyecto. No obstante, esta oportunidad me permitió tener un panorama general de la región, observar la importancia atribuida a las identidades étnicas, además de la posibilidad de conocer y experimentar la vida en una aldea africana. Para mí, la sensación de estar siempre expuesta, de ser observada, experimentar una lengua nueva, el *Kriol* guineense y ocupar un lugar de investigadora, tampoco habitual, fue un bonito desafío. En este trabajo de campo, preste atención a la organización del espacio y al movimiento de las personas, a las estrategias de sobrevivencia, a las relaciones de género, las lenguas, a las enunciaciones étnicas, al Regulado. Sin darme cuenta, observé, participé y pregunté desordenadamente a cerca de las diversas cosas que llamaban mi atención. Esta inmersión habría sido un desastre si no fuera por el significado profundo que esta experiencia tuvo en mi vida y por la oportunidad que se abriría para volver a las aldeas y hacer un nuevo trabajo de campo.

Así, un año y cuatro meses después, tuve la oportunidad de ir nuevamente al terreno, volver a las aldeas de Campeane, Cassumba, Iraque, ir a la feria del Lumo. Volver al fogón de Aissatu, y de ahí, observar lo que pasa en la aldea. Viajé todo el día hasta llegar a Campeane. El hombre que iba atrás en el auto era Julio Silla, cuidadoso, discreto, es mecánico de autos, no llegó a manejar en el viaje, parecía solo hacer compañía. El

hombre que manejaba, Seku, fue por muchos años chofer en esta carretera que lleva al sur del país, es alegre, expresivo. Durante el viaje, “entendí” que Saliu Silla el hombre que cuidó, por segunda vez, de la logística para que yo pudiera llegar al Sur, había hecho una composición entre los perfiles y habilidades de estos dos hombres para que yo llegaría con toda seguridad a mi destino. Con este cuento imaginado llegue tranquila a Campeane, nueve horas de la noche, era un viernes, 27 de septiembre.

Había mucha gente reunida en frente a la casa del Régulo Seku Silla. Un proyecto gubernamental instaló una antena de tv en las aldeas de la región, y estaban todos ahí, al lado de afuera, veían un filme. El largo abrazo y la alegría de Aissatu So, mi anfitriona, fueron suficientes para que yo percibiera el tono afectivo que se daría durante mi estadía en la aldea.

En Campeane, entrevisté a 7 personas, entre hombres y mujeres, de la comunidad de Nalus y tres mujeres con pertenencias étnicas distintas, Fula, Biafada y Sosso. Mantuve las entrevistas con las personas que ocupan lugares de poder en la aldea, como el Régulo y un anciano, que es consultor del Regulado Nalu. El profesor y el jefe de tabanka no estaban en la aldea y por eso no fueron entrevistados. Los otros sujetos fueron los integrantes de los grupos de trabajo agrícola.

En Cassumba, entrevisté a un total 8 personas, 2 miembros del Comité Balanta, 4 agricultores de los grupos de trabajo Balanta y 2 moradores de la etnia Nalu, el *homi grandi*³ de la aldea y su hijo. Además, entrevisté a un anciano de la aldea de Benire que vive en una comunidad Fula, y es localmente respetado por el conocimiento que tiene sobre la región.

La mayor parte de las entrevistas fueron realizadas en *Kriol* de Guinea-Bissau y algunas en portugués.

La Observación participante fue pensada en un comienzo, para acompañar el trabajo de los grupos de cultivo. Pero llegué a Tombali al final de la época de lluvias y de la siembra, que es una actividad de las mujeres en el trabajo agrícola. Acompañé lo que fue posible en las áreas de cultivo. Como la actividad agrícola era reducida, observé y

³ *Homi grandi*, significa en *Kriol* anciano. Hace referencia al hombre mayor y más antiguo de la aldea que tienen el poder de decisión sobre los temas colectivos.

participé de las otras actividades cotidianas realizadas por las mujeres, como cocinar, ir a la feria, al puerto.



Figura 3: Aldea de Campeane, mujeres en la siembra de arroz

Con el pasar de los días, y el cúmulo de informaciones que se levanta en las entrevistas y conversaciones informales, sumadas a la observación, fue posible descubrir formas, intereses y temas que facilitan el desarrollo de una conversación o una entrevista.

Se utilizó en esta investigación el Análisis de Contenido. Minayo (2004), observa que el Análisis de Contenido busca ir más allá de los significados manifiestos y alcanzar un nivel más profundo de la comunicación. Relaciona estructuras semánticas y estructuras sociológicas, los significantes y significados de los enunciados. El contenido de un texto es analizado teniendo en consideración variables psicosociales, el contexto cultural y el contexto y proceso de producción del mensaje. Se utilizó el Análisis Temático, modalidad que busca develar los núcleos de significado que componen una comunicación y cuya

presencia o frecuencia tenga importancia para el objetivo visado. El corpus de esta investigación fue constituido por el conjunto de las entrevistas semiestructuradas, entrevistas etnográficas, registros de cuaderno de campo y fotografías.

La fotografía en este estudio fue utilizada como forma de producción de datos en campo. En determinadas ocasiones o espacios como la feria, el puerto, las fiestas, la fotografía puede ser un recurso interesante de producción de conocimiento en la medida que ayuda a captar ciertos aspectos, sentimientos o escenarios en contextos de diversidad, de movimiento. Adicionalmente, en este texto, la fotografía es un recurso ilustrativo que contribuye para presentar mi campo etnográfico.

Estructura del Estudio

Los principales resultados de esta investigación demuestran la existencia de relaciones basadas en prácticas sociales que señalan una continuidad histórica con las sociedades tradicionales. Estos modelos tradicionales están asociados a la relevancia de la pertenencia étnica en la configuración del territorio en Tombali y en las relaciones entre las comunidades. La frontera étnica representa estos principios de organización social y constituye un importante mecanismo de gestión de las relaciones y de los conflictos, de la producción, de la sobrevivencia material. Por otro lado, la frontera administrativa establece formas distintas de relación que se instituyen por medio del Estado con los ciudadanos. Gestiona desde otros intereses, vinculados al mercado y esto termina generando patrones de relaciones y de desarrollo que se superponen y entran en conflicto.

Las prácticas de reciprocidad y cooperación que corresponden a un cierto nivel de compromiso social en el territorio son constituidas con base en la frontera étnica, y son fundamentales como estrategia para enfrentar la condición de pobreza en que vive la población. No obstante, la coexistencia de estas dos fronteras, en un contexto de cambio, releva la importancia de proyectar una forma de desarrollo propio, que incluya prácticas de gestión del territorio que tengan por base mecanismos de solidaridad y apoyo entre las comunidades.

Para dar cuenta de estos resultados, el primer capítulo de este estudio trata de la conformación de las sociedades africanas en una perspectiva histórica. Se resalta la dimensión de los procesos socioeconómicos africanos y la constitución de un espacio internacional de intercambio económico y cultural en África. Se destaca la importancia

de los procesos migratorios que marcaron la ocupación del continente africano, imprimiendo una singularidad en el proceso de ocupación de las fronteras internas en África en el periodo precolonial. En consonancia con esta perspectiva, se trabaja los antecedentes valorando la fluidez de las categorías (tribu, etnia, nación, reino, etc.), y la relevancia del movimiento, de la ocupación de fronteras y de la creolización cultural como aspectos fundamentales en la configuración de estas sociedades.

También se destaca, en este capítulo, la lucha de liberación colonial y la importancia que los conceptos de identidad y etnia asumen para los africanos y europeos en el marco de las luchas de liberación en África. Comprendiendo que el contexto colonial provoca otras formas de organización política, espacial, de la producción, y así, los antecedentes de creolización, que se inician en el Kaabu en el siglo XI pasan a convivir con discursos producidos a partir de la experiencia colonial, como la categoría etnia. Y, finalmente, los desafíos que Guinea-Bissau debió enfrentar al independizarse.

El segundo capítulo presenta una discusión teórica a cerca de los tres ejes que orientaron la construcción de esta investigación – frontera, creolización y etnia. El concepto de frontera se utiliza como un recurso teórico que posibilita explicar el modo en que se estructuran las relaciones entre los habitantes rurales de Tombali, entendiendo que por medio de la mantención de una frontera entre “dueño de la tierra y huéspedes” se regulan algunas dimensiones de la vida, como la producción de la subsistencia. El problema teórico de la frontera en este estudio se articula a etnicidad, porque la separación entre dueños de la tierra y huéspedes solo adquiere sentido cuando la identidad étnica opera como identidad colectiva. La creolización, a su vez, permite entender la continuidad que Guinea -Bissau presenta con relación a procesos antiguos de formación de las sociedades africanas del periodo precolonial. Y, así, contextualizar dinámicas socioculturales y prácticas políticas actuales en Tombali, que son esenciales a organización del territorio.

En el tercero capítulo, se presenta el análisis de los resultados a partir de la discusión de la frontera étnica, que permite tratar la existencia de relaciones sociales apoyadas en prácticas que remiten a las sociedades tradicionales del período precolonial, asociada a la etnia como principio de organización. Y, la frontera administrativa del Estado representando la penetración más intensa de relaciones occidentalizadas en el territorio. Se presentan tres casos en que se discute las tensiones entre estas fronteras,

observando que la dimensión tradicional sigue teniendo relevancia en la configuración del territorio y en las relaciones “interétnicas”. El Estado que todavía es un actor distante, tiene sido demandado a administrar tensiones y conflictos que extrapolaron las estructuras tradicionales.

Capítulo 1: Constitución Histórica del Territorio

Este capítulo trata de la conformación de las sociedades africanas en una perspectiva histórica. Se busca comprender el continente africano a partir de una multiplicidad de conexiones en las que se destacan los intercambios comerciales y culturales entre las regiones africanas e intercontinentales, la penetración del islam como un componente que fortaleció el desarrollo del comercio y de las relaciones humanas, buscando comprender estas sociedades en sus relaciones. Se asume una perspectiva que enfatiza la importancia del proceso de ocupación de las fronteras internas en África en la conformación de las sociedades tradicionales del periodo precolonial. Este proceso es relevante para comprender la naturaleza de la creolización que ocurre en África Occidental a partir de siglo XI y contextualizar la continuidad histórica que Guinea-Bissau mantiene con las sociedades que la constituyeron.

En el territorio de esta investigación, esta perspectiva permite entender dinámicas socioculturales y prácticas políticas actuales, que son esenciales en la organización del territorio e impactan el modo como los distintos grupos se relacionan.

De la misma manera, se destaca en este capítulo la lucha de liberación colonial y la importancia que los conceptos de identidad y etnia tienen para los africanos en un contexto de rechazo a la dominación y de reafirmación de una identidad africana, así como para los europeos como concepto para reforzar el dominio colonial. En la secuencia, los desafíos que Guinea-Bissau encontró al independizarse.

1. Configuración de las Sociedades de la Costa Occidental Africana

En la historia de África, ya sea a través de fuentes escritas o por tradición oral, se pueden observar cadenas de sociedades en muchas regiones del continente, con tamaños y estructuras diversas. Entre los siglos VII y XI llama la atención en la historia del continente africano el movimiento de las poblaciones y la extensión de los intercambios

(comerciales) de larga distancia, lo que implicó un desarrollo significativo de las relaciones entre las diferentes regiones. Se destaca “/.../ *la vitalidad de las relaciones, desde la antigüedad, entre las regiones situadas al norte y al sur del Sahara respectivamente* (Bathily, 2010, p. 862)”. Según este autor, el estudio de las relaciones de intercambio de productos y materias primas, así como de la difusión de técnicas y de circulación de ideas, permite conocer, en alguna medida, el movimiento de las sociedades africanas en estos siglos. El conocimiento que se tiene sobre este período es a partir de registros de geógrafos árabes y se enfocan, principalmente, en los mecanismos de circulación de productos y no en los de producción.

Se observa un nivel desigual de desarrollo de las sociedades africanas, considerando las extremidades, algunas lograron generar una estructura económica elaborada, constituyendo economías de mercado, como el Magreb o el Sudán, otras vivían de la caza y la recolección. Las relaciones económicas entre las diferentes regiones estaban basadas en la complementariedad de su producción y estas estaban sujetas a las condiciones naturales por el desarrollo, aún precario, de las fuerzas productivas.

Marques (2008) observa que la región de Sahel estaba en el centro del movimiento y de los intercambios entre el desierto y la sabana.

“Por ahí pasaban las caravanas de las ya tradicionales rutas del desierto, las cuales también tenían sus propias aldeas como intermediaras de intercambio, creando así una red que se configuraba de las más variadas formas. Compra, venta, tributos de paso, hospedaje, servicios de guía o de protección eran actividades frecuentes, que unían diferentes puntos del centro-norte del continente africano y que tenían el Sahel como punto central de ese movimiento (p. 45)”.

Se observa, según Bathily (2010), el desarrollo de reinos, imperios y ciudades por todo el continente, a partir del siglo VII. Se asiste a un florecer urbano, como resultado de la expansión de la red de intercambios comerciales.

A partir del siglo XII se intensifican las relaciones interregionales e intercontinentales, empujadas por la actividad de mercaderes árabes, bereberes, hausas y mandingas. La penetración y expansión del islam en el continente africano, entre los

siglos XII y XVI, fortaleció significativamente el desarrollo de las relaciones comerciales, y junto con el comercio, se diversifican y se intensifican las relaciones humanas, los intercambios culturales. Los musulmanes que llegaron a África eran guerreros y comerciantes, mercaderes que dominaron el comercio mundial y contribuyeron para el desarrollo de la ciencia, la filosofía y la tecnología en las regiones en las que se instalaron (Djibril, 2010; Salazar, 1991). Bathily (2010 p. 863), menciona que la coincidencia entre la expansión musulmana y ese período de gran movimiento en el África llevó a algunos autores a afirmar que África tropical salió del aislamiento gracias a la conquista árabe, pero que otros estudios demuestran *“como el contexto socioeconómico en que nació el Islam fue ampliamente influenciado por el desarrollo de los intercambios entre Etiopía, el Mediterráneo y el Océano Índico”*. La influencia de los árabes - musulmanes promovió la integración de algunas regiones africanas y el imperio árabe, e impulsó nuevas relaciones inter africanas. El mundo árabe y África estuvieron fuertemente asociados hasta el inicio de la expansión europea en el siglo XV.

El norte de África sufrió un proceso de arabización progresiva. En el sur del Sahara, donde el islam se vuelve la religión oficial en muchos reinos e imperios, fue mucho más un acontecimiento político que religioso. Como religión, el islam fue adoptado por la corte y los comerciantes que tenían contacto con los árabe-bereberes. La mayoría de los que vivían ahí permaneció vinculado a la religión tradicional (Djibril 2010). Los análisis que consideran solo la referencia histórica del islam en la Península Arábiga dejan de lado el modo y el contexto en que se dio la islamización en África. Días (2003) llama la atención para las particularidades de la ‘externalización’ del islam fuera de su núcleo fundador, los grados mayores o menores de incorporación de los preceptos religiosos musulmanes en la vida cotidiana de los pueblos islamizados, depende de las contingencias históricas de cada pueblo donde se desarrolla el islam.

“Las peculiaridades de la memoria africana y de las modalidades de su transmisión oral no fueron afectadas por la islamización, que afectó a gran parte de los países de la sabana o del antiguo Bafur. De hecho, por donde se expandió el Islam, no adaptó la tradición africana a su modo de pensar, sino que, por el contrario, se adaptó a la tradición africana cuando – como ocurría normalmente – esta no violaba sus principios fundamentales (Bá – Hampaté, 2010, P. 204)

Hasta el siglo XVI, según Amselle (2017) se puede hablar de diversos espacios sociales que estructuraban el continente africano – los espacios de intercambio, los espacios estatales, políticos y de guerra, los espacios lingüísticos y los espacios culturales y religiosos. Se observa un ‘espacio internacional’, cadenas de sociedades que establecieron redes de intercambio y la presencia de procesos socioeconómicos (circulación de moneda, división social del trabajo, etc.) de las sociedades africanas precoloniales, así como la existencia de una producción mercantil y de un sector capitalista que sustentaba una red de ciudades, como Djenné, Tumbuctú, Kong, Kano, entre otras. La existencia de un comercio internacional, el desarrollo de la esclavitud y un intenso movimiento migratorio en el territorio africano fueron las condiciones que posibilitaron el surgimiento de los grandes imperios (Amselle, 2017; Djibril 2010).

Los estados, las ciudades y el comercio, dice Amselle (2017), son ‘operadores’ importantes que el abordaje histórico permite considerar. La relevancia dada a las cadenas de sociedades, al espacio internacional de la economía, a las ‘sociedades englobantes’, estados, imperios, reinos y jefaturas, y a las ‘sociedades englobadas’ – sociedades de agricultores, permite tener una visión del África precolonial sin el esencialismo de categorías cerradas.

Con base en este contexto, autores como Amselle (2017) y Trajano Filho (2016, 2012) sostienen que la etnia como un modo de identificación existía como una forma de identificación social pero juntamente con otras tantas y teniendo una variedad de sentidos dependiendo del contexto, del lugar y de la época.

La etnia es una creación colonial, dice Amselle (2017) “/.../ *no existía nada que se asemejase a una etnia en el período precolonial, las etnias proceden apenas de la acción del colonizador que, en su voluntad de territorializar el continente africano, recortó entidades étnicas que terminaron siendo reapropiadas por las poblaciones*”. Amselle no niega la posibilidad de correspondencia entre un etnomio utilizado por los europeos y una unidad política precolonial. No obstante, observa la creación de lexemas nuevos que se remiten a espacios geográficos circunscritos por el colonizador, sin referencia a una unidad social precolonial. La colonización estableció nuevos recortes territoriales, fraccionando la ‘economía-mundo’ construida en África precolonial en múltiples pequeños espacios, que rápidamente pasan a las categorías de ‘tribu’, ‘raza’ y ‘etnia’.

Amselle (2017) relativizó la afirmación que había hecho en coautoría con M`Bokolo en *Au coeur de l'ethnie* (1987) de que la etnia era una creación del colonizador. En la reedición de esta obra, el autor revisa su posición considerando la posibilidad de que los etnomios podrían corresponder a identificaciones de grupos anteriores a la experiencia colonial, además de la apropiación exógena de etnomios que ocurrió en el marco de la colonización (Horta, 2013). Este autor señala que *“.../ la historicidad del concepto de etnia, así como de los contornos de la vivencia de la realidad así designada, en África, fueron afirmados /.../ por Jean-Pierre Chretien y Gerard Prunier, Les Ethnies ont une Histoire, en parte en respuesta a M`Bokolo y Amselle (p.666)”*.

Este autor analiza escritos portugueses de viaje de los siglos XVI y XVII, y observa que los habitantes de la Gran Senegambia eran diferenciados por el término ‘nación’, que consistía en un criterio de diferenciación basado en una mezcla de marcadores identitarios como vestuario, religión, lengua, armamento y guerra. Señala que el marcador decisivo para definir una ‘nación’ era el nombre, o sea, el etnomio.

“Los viajeros y los comerciantes, desde los primeros contactos pacíficos desde mediados del siglo XV en adelante tendrían ciertamente una primera cuestión a colocar cuando se encontraban con cualquier grupo de africanos: ¿quiénes son ustedes? ¿Cuál es vuestro nombre? La prueba de que esta cuestión era efectivamente formulada se puede observar por la existencia de etnomios desde el relato del veneciano Alvise da Ca`da Mosto /.../, pasando por un número creciente en las descripciones del inicio del siglo XVI y principalmente en la nueva secuencia textual sobre Guinea-Bissau a partir de 1578 (Horta 2013, p. 663)”.

Los marcadores identitarios de estos relatos, según Horta (2013), contemplan una mezcla de las percepciones de los viajeros, de los africanos y de los mediadores luso-africanos. Estos relatos traen el saber de los viajeros, no obstante, estos viajeros eran informados también por mediadores mercantiles locales – grumetes africanos, que servían como traductores. Y, junto a ellos, los llamados *lanzados*, que eran los portugueses que “se lanzaban” voluntariamente a vivir junto a los africanos, con el fin de comerciar libremente. Vivían en el local, formaban familias de matrimonios mixtos, creando un grupo luso-africano con los grumetes. La forma de construir conocimiento por estos

viajeros posibilitó la apropiación de categorías africanas, de nombres locales como signos que identificaban las naciones a las cuales los africanos consideraban pertenecer.

Horta (2013) señala que es difícil establecer una frontera entre lo que es propio y lo que es resultado de una apropiación exógena. Con relación al concepto de etnia, se considera que este fue resignificado y puede ser útil para explicar una determinada realidad. Lo que no hace sentido es explicar el continente africano por la noción de etnia.

1.1 Kaabú – Ocupación de Fronteras y Creolización

Localizado en África Occidental, Kaabu constituyó un sistema cultural, político y económico que perduró aproximadamente del siglo XIII al XIX y es considerado por muchos africanistas como patrimonio histórico de la región conocida como Senegambia. Kaabu, o Estado de Kaabunké, fue una extensión del Imperio Mali formado por inmigrantes hablantes de las lenguas Mande. Su localización entre varias vías fluviales le permitió ligar la costa atlántica con el interior africano (Mané, 1989; Lopes (2003). El antiguo reino de Kaabu debe ser comprendido, según Días (2003) en el marco de la Senegambia, aunque presente hasta hoy singularidades sociales, culturales y étnicas, así como un proceso peculiar de islamización.

Distintas levas migratorias de grupos mandes salieron del alto Senegal y Níger y empujaron en dirección a la costa a las poblaciones de agricultores que vivían en Kaabu. Los mandes que llegaron ahí fueron llamados de Mandinga. Según Lopes (2003), el sufijo nke o nka dio origen a la palabra mandenka, que significa país de Mande, fue confundida como la nominación de una etnia, creando el etnónimo mandinga, mandinka, mandingue. Ese sufijo se aplica a diferentes formaciones políticas creadas por los mandes como Malinké o Kaabunké. La atracción por el acceso al mar, y el comercio de sal y oro son los motivos que pueden explicar los lazos existentes entre Kaabu y Mali. El surgimiento de un comercio de cabotaje de productos locales en la región favoreció el desarrollo del Kaabu, sin embargo, fue el tráfico de esclavos y el comercio con los europeos lo que fortaleció al Kaabu en cuanto imperio. La gran mayoría de los esclavos provenían de la región del alto Níger y eran comercializados por la etnia Dyula, que se dedicaba al comercio de larga distancia.

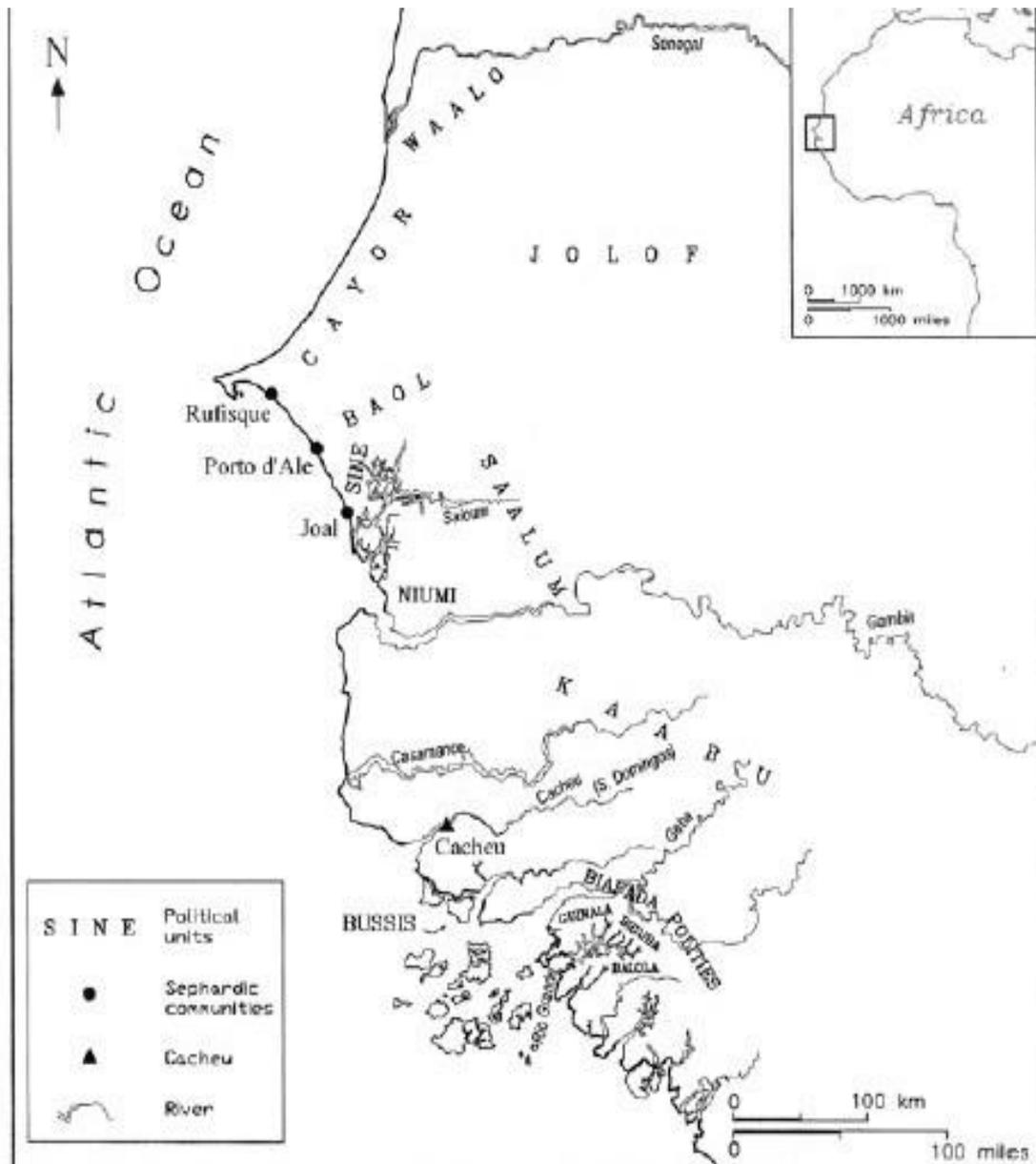


Figura 4 - "Mapa político de la Senegambia septentrional e de la región de Guinea-Bissau en el siglo XVII". In: MARK, Peter y HORTA, J. da Silva

La región de Senegambia fue marcada por dos grandes encuentros. El primer se refiere a la llegada de pueblos hablantes de las lenguas Mandé, que migraron del Alto Níger hacia la costa alrededor del siglo XII o XIII. Introducen ahí nuevos sistemas políticos y estados tributarios del Imperio de Mali. En el siglo XIII la expedición de Tiramakan Traoré consolida el poder de Mali en el territorio. Con la llegada de los europeos a la costa, en siglo XV, se da el segundo encuentro que marca Senegambia,

surgen en este contexto nuevos puertos y rutas comerciales, y el incremento de la esclavitud (Abrantes, 2018, Lopes, 2003).

A partir del siglo XV, cuando los intercambios comerciales del Sahara se trasladan hacia el Atlántico permitiendo un mayor desarrollo de la esclavitud, crece el poder y la influencia de los mandingas en la región, según Lopes (2003). Senegambia pasa a ser la principal vía de penetración hacia el interior, ganando una progresiva relevancia en África Occidental gracias a la integración del comercio atlántico con los europeos, además de lograr gran autonomía en la relación con el Sudan Occidental y en el comercio con la región del Sahara.

Kaabu era la provincia más occidental y controlaba el área entre los ríos Gambia y Geba. En el siglo XV Kaabu se torna independiente de Mali y pasa a ser la principal influencia política de la región. Controla el interior de Senegambia del sur entre los siglos XVI y XVIII y es el principal vendedor de esclavos de la región (Abrantes, 2018).

Se observa que el proceso de ocupación de África Occidental, del Kaabu en especial, que se inicia por vuelta del siglo XI se da a través de grandes movimientos de conquistas, y de migraciones pacíficas de pequeños grupos de personas en un proceso de ocupación de fronteras. La apropiación recíproca que se genera entre estos grupos termina por favorecer, según Trajano Filho (2016), la construcción de estructuras estatales que involucraron un complejo flujo de préstamos y fronteras permeables. La formación y reproducción de estas comunidades políticas involucra un proceso más sofisticado de reproducción que la simple imposición de estructuras de dominación. Las unidades políticas que surgieron de la conquista mandinga en Kaabu y en el río Gambia, y de los desplazamientos de biafadas, balantas, banhuns y casangas, manjacos y papeis para las fronteras de estos nuevos reinos, generaron intensos procesos de asimilación recíproca, involucrando a los constructores estatales extranjeros y las poblaciones ‘dueñas de la tierra’. Trajano (2003, p. 13) señala que *“A veces, los primeros incorporaban el universo simbólico y ciertos principios organizacionales de los derrotados dueños de la tierra, otras, implantaban junto a las poblaciones por ellos conquistadas ciertos elementos del bagaje cultural que traían consigo desde sus territorios de origen /.../”*.

Con respecto a estos grupos empujados hacia la costa, Abrantes (2018, p. 10) afirma que:

“Los barros, el manglar y bosques de la costa siguen ocupados por “gente acéfala”, con ausencia de grandes

estructuras políticas, organizadas en territorios de linajes y que allí viven acosados por los estados del interior. A pesar de no haber centralización política, extensas redes comerciales unen a los pueblos costeros y traen la cola, el fierro, la malagueta y el índigo de los bosques de Sierra Leona hasta el norte, a los ríos Geba, Cacheu, Casamansa y Gambia. Allí, estos productos, la sal y el pescado seco son vendidos a mercadores Mande que los hacen seguir para el Sahel y el Sahara”.

Las poblaciones del interior de Senegambia del Sur, los tendas, biafadas, nalus, banhuns, landumãs, son empujados o absorbidos por el nuevo reino que se constituye con los Mandingas. En las sabanas del interior nace el Estado. Los mandingas lograron organizar un espacio político-cultural propio, Kaabu, el Estado político y militar de los nianthios, cuyo centro era su capital Cansala, hoy situada en Guinea-Bissau. El sistema político de los nianthios incluía la rotación de poder entre tres clanes de malinkés nobles, que tenían reglas de sucesión matrilineales. Estos grupos Mandinga o Malinké recién llegados en Kaabu habrían promovido una ‘mandinguización’ o ‘malinkización’ de otras etnias que se encontraban en la región, imponiendo valores y practicas socioculturales y un fuerte control del territorio. No obstante, también es posible observar mestizaje en el origen del Kaabu, a través de los matrimonios, formas de asociación al poder político y la incorporación de elementos culturales muy semejantes al de las etnias que vivían en este territorio (Mané,1989; Lopes,1989).

Según Lopes (1989), la “mandinguización” habría ocurrido más fácilmente con los grupos étnicos que estaban en las zonas periféricas del Reino de Kaabu, como balantas y biafadas. No se tiene, según este autor, información de que mandjacos, papéis y mancanhas hayan sido mandinguizados, tampoco los fulas. Estos últimos vivían en el núcleo de poder Kaabunké y durante siglos fueron acogidos por los mandingas como extranjeros en el Kaabu, recibieron tierras, ejercieron sus actividades agro-pastoriles, resistieron en el ámbito sociocultural, pero políticamente estaban sometidos a los mandingas.

Trajano Filho (2003) considera la hegemonía de los mandingas, pero entiende que en este momento se vive un proceso de creolización cultural primaria que involucra a todos los que viven ahí. Creolización, se refiere a una metáfora tomada de préstamo de

la lingüística (propuesta por Hannerzs,1987), que se utiliza para comprender contextos marcados por una gran diversidad y por la emergencia de nuevas unidades sociales, donde los grupos sociales se reapropian de forma creativa de elementos culturales provenientes de diversas fuentes, generando una totalidad distinta, que sería la sociedad creola. Creolización que ocurre en este contexto de gran movimiento en África, en especial en África Occidental, fruto de un intenso proceso de migración, de circulación de personas y cosas. Un proceso de asimilación recíproca de valores y símbolos entre las unidades políticas que allí estaban, lo que incluye mandjacos, papéis y otras etnias.

“A veces conquistando, otras veces siendo incorporados al modo de vida de las poblaciones autóctonas, los grupos mandes erigieron estructuras estatales con elementos oriundos de la cultura política del Sudán Occidental y de los pueblos que entonces vivían en el Kaabu y Bajar, dejando entrever un proceso de asimilación recíproca. Las poblaciones empujadas para la osta cargan consigo el kit cultural resultante de sus encuentros con los pueblos mandes, reproduciendo la cultura política que surgía de este encuentro (Trajano Filho, 2003, p. 11)”.

Aún según este autor, estas unidades políticas compartían diversas semejanzas en el plano de la cultura y de la organización social en virtud de la adaptación a un mismo ecosistema, una articulación entre las distintas unidades en el territorio, presiones generadas por las conquistas mandes y una probable convivencia común en el Kaabu, anterior a la llegada de los mandes en el siglo XIII. Las tradiciones de muchos de los pueblos de la costa los conectan con los mandingas de Kaabu *“/.../ Ora ellos se oponían radicalmente al expansión de los reinos mandingas /.../, ora eran integrados al mundo mandinga a través de un complejo proceso de creolización cultural que ya estaba bien adelantado cuando los portugueses llegaron allí (Trajano, 2003, p.13).* Este movimiento de los pueblos mandes en dirección a la costa occidental de África y las redes intersociales de comercio de larga distancia establecidas, favorecieron la familiarización con flujos de personas, bienes y valores. Las unidades sociales no tenían una esencia de naturaleza étnica, no eran puras y tampoco estaban aisladas. Comprendían una población con diferentes orígenes étnicos, que presentaban muchas semejanzas en la cultura y organización social como resultado de un proceso de creolización cultural. El

comercio intersocietal fue el principal instrumento de la creolización, así como su resultado económico (Trajano Filho, 2012; 2003).

Amselle (2017) también sostiene una ‘creolidad’ de los grupos étnicos o lingüísticos, en el sentido de que la identidad social e individual se define por el cierre y apertura al otro. Barth (1969) habla de procesos de construcción de fronteras, de inclusión y exclusión, de flujos de personas, pero no menciona que las personas y los grupos se modifican en las relaciones que establecen entre sí en esos procesos. Esta es una de las críticas que Amselle tiene con respecto al abordaje de Barth. Carlos Lopes (2006) no menciona directamente la creolización, pero señala que fueron los avances en el campo de la lingüística, gracias a las lecturas más complejas y multifacéticas del proceso de formación de las lenguas, en especial el Creolo, los que favorecieron nuevas formas de entender las estructuras políticas y sociales africanas.

El abordaje de Trajano Filho a cerca de la creolización de las sociedades de la costa occidental de África, se apoya en el modelo propuesto por Kopytoff (1987), segundo el cual la formación y reproducción de las sociedades africanas se da a partir de procesos de ocupación de fronteras por pequeñas llevas de gente en un territorio de baja densidad poblacional y de la existencia de tierras consideradas libres para su ocupación. Especialmente en relación con las sociedades de la costa occidental, Trajano Filho (2016) comenta que *“/.../ fuentes de conflicto inherentes a los sistemas sociales de la región, producían la motivación necesaria para que los individuos con mayor espíritu de iniciativa, liderazgo y organización dejaran sus comunidades de origen y optasen por lanzarse a los espacios, entendidos por ellos como vacíos institucionales”*.

En esta perspectiva, los ‘hombres de frontera’ constituían un nuevo orden social a partir del uso creativo de formas organizacionales y prácticas culturales de sus aldeas de origen, incorporando elementos culturales que no se podían considerar en sus comunidades anteriores. La configuración social que se constituye a partir de estos procesos se caracteriza por la posibilidad de múltiples identidades y cambio de los lazos de pertenencia, solidaridad y reciprocidad en respuesta a un contexto de cambio. Fue este patrón de relaciones el que permitió la interacción pacífica y simbiótica entre estas unidades políticas, cuando ya estaban más consolidadas, así como el desarrollo de las redes de comercio de larga distancia. Este patrón de relacionamiento es reconocido en la literatura como principio de reciprocidad ‘extranjero-dueño de la tierra’. Sarró (2009, p.

12) menciona que “*Según ese modelo político y cultural, la gente que llegaba a la costa se ponía bajo la tutela de un anfitrión, el señor de la tierra, que ofrecía protección al tiempo que aumentaba su capital social*”.

Lo que se aprecia, por la historia de Kaabú, es que el movimiento está a la base de la constitución de este territorio, tanto por los grandes y pequeños flujos migratorios, como por la naturaleza y extensión de las actividades económicas – el intenso intercambio comercial con el Sahara, el comercio de larga distancia, el flujo de cabo – verdenses, lanzados en los ríos de Senegambia, entre otros. Las sociedades de la costa occidental de África se constituyeron en este contexto de grande movimiento y en medio de una diversidad lingüística, cultural, religiosa y en un proceso de asimilación e incorporación recíproca de personas, saberes, prácticas y símbolos ajenos. Estos procesos son importantes porque se considera en este estudio que Guinea-Bissau es una sociedad creola, que presenta una continuidad con procesos antiguos de formación de las sociedades africanas del periodo precolonial, como propone Trajano Filho.

1.2 Creolización Secundaria

A partir del siglo XV, aunque no hubiese dominación territorial instalada en la región, existió una expansión de la presencia europea, lo que generó nuevos ejes comerciales que fueron fundamentales para el desarrollo de Kaabu. Surgen nuevas dinámicas en los ríos de Senegambia a partir de la relación entre portugueses (fugitivos de la ley, perseguidos religiosos, etc.) y negros venidos de las islas de Cabo Verde. Juntos desarrollaron un comercio de cabotaje, utilizando puertos y productos prohibidos por la Corona Portuguesa. Denominados *lanzados*, esos portugueses constituyeron la primera cadena de vínculo entre los poderes locales y la presencia europea (Lopes, 2003). Es en ese momento que, para Trajano Filho (2003), comienza la creolización secundaria, a partir del encuentro de las sociedades tradicionales africanas con los portugueses y caboverdianos “*/.../ El espacio social en que surgió y se reprodujo fue el de las fortificaciones, factorías, y plazas construidas en las márgenes de los ríos de Guinea (p. 17)*”. Lopes (2003), menciona que con los *lanzados* surgen mestizajes fuertemente vinculados a intereses comerciales. Se inicia así un nuevo lenguaje que posteriormente dará origen a la lengua Creola y a una nueva identidad, afro-portuguesa, como resultado del mestizaje.

Además de esta identidad afro-portuguesa, Lopes (2003) llama la atención sobre el surgimiento de otra identidad en la región, refiriéndose a los mandingas, por el desarrollo de características propias en términos económicos, culturales, lingüísticos y religiosos “/.../ *A través de la Historia de Kaabunké surge así otra identidad despreciada estratégicamente por la historiografía contemporánea, pero bien presente en las relaciones de solidaridad aún hoy perceptibles entre los pueblos de la subregión*” (p. 56).

A partir de comienzos del siglo XVIII pastores fulas y musulmanes empiezan pequeñas *jihad* contra los mandingas que viven en el Kaabu. Empiezan a ganar fuerza porque hay un aumento de las poblaciones fulas en las décadas siguientes, con grupos que venían del norte y de Futa Toro. Los fulas que vivían en Kaabu y pagaban tributo a los mandingas, enfrentaron a sus señores en una batalla en la capital Cansala en 1865. Con la victoria de los fulas, el interior se torna progresivamente más musulmán. (Abrantes, 2018). Sumase a esto los cambios del comercio internacional, específicamente del comercio atlántico. Con la abolición de la esclavitud en Inglaterra (1833) y en otros países europeos disminuye la búsqueda de esclavos y aumenta el comercio de oro. Estos factores impactaron fuertemente al Reino de Kaabú. La disminución del flujo de esclavos llevó al Kaabú a aumentar la presión sobre los pueblos que controlaba, perdió poder de representación y como resultado, varios jefes de reinos subordinados consiguieron la independencia militar, provocando gradualmente la pérdida de control del territorio por los mandingas – “*El verdadero fin de Kaabú y el inicio del colonialismo, coinciden en el tiempo. Uno y otro están ligados, pues ellos forjan su desarrollo en el tráfico de negros. El fin de este fue el principio del fin de Kaabú* (Lopes, 1989, p. 7)”.

El reino de Kaabú fue dividido entre tres potencias colonizadoras – Portugal, Inglaterra y Francia, dando origen a Guinea – Bissau, Gambia y Casamance. “*Cuando el tratado luso – francés de 1886 dividió el espacio Kaabunké, creando la Guinea Portuguesa en una parte significativa de su territorio, dio al futuro estado de Guinea – Bissau su primer fundamento: el territorio*” (Lopes, 2003, p. 45).

El antiguo reino de Kaabu ocupaba un territorio de lo que hoy es el norte de Gambia, pasando por Guinea-Bissau y Casamance (Senegal) hasta el sur de la República de Guinea. El territorio donde estaban las provincias del núcleo central de Kaabu, hoy se localiza parte en Guinea-Bissau, en las regiones administrativas de Gabú y de Bafatá y

parte en Senegal (Días, 2003). Llama la atención para la importancia que el territorio de Kaabu tiene hoy día para los musulmanes de la región.

“El actual Kaabu, que ‘heredó’ el nombre y gran parte del territorio del antiguo reino mandinga ‘animista’ de Kaabu, forma un bloque social, económico y religioso relativamente homogéneo y , aunque repartido en tres Estados independientes – Gambia, Guinea-Bissau y Senegal, constituye en el marco de la región en que históricamente se inserta la Senegambia, una entidad dotada de ‘casi perfecta’ identidad social y económica y punto de ‘referencia’ para las poblaciones musulmanas que viven entre el río Corubali en Guinea-Bissau y el Gambia” (Días, 2003 p.57).

La región designada como Senegambia se refiere al territorio delimitado al norte por el río Senegal, al este por el río Falamé, incluye las bacías hidrográficas de los ríos Gambia, Casamance, Geba y Corubaly (Días, 2003). En la actualidad, Senegambia es el resultado de una construcción que tuvo su inicio en siglo XV, marcada por intensos procesos migratorios, diversidad de poblaciones, de construcciones sociales, políticas y económicas, influenciadas por la cultura de Sudan Occidental y la presencia de tres estados colonizadores durante, por lo menos, 150 años. Kaabu es, aún hoy, para la mayoría de los musulmanes de Gambia, Casamance y Guinea-Bissau la principal área de solidaridad, de reclutamiento matrimonial y de intercambios diversos *“/.../ y se transforma, cuando hay conflictos en alguno de estos tres países, en sus ‘partes’ nacionales menos ‘perturbada’, en refugio preferencial para las poblaciones afectadas /.../ (Días, 2003, p.57)”*. Se puede extender las conclusiones de Días (2003) con respecto a las relaciones que los habitantes de Tombali mantiene con el territorio de República de Guinea al otro lado de frontera.

Se destaca en este segundo proceso de creolización - que ocurre a partir del encuentro de las sociedades tradicionales africanas y los portugueses, cuando aumenta la presencia europea en África -, un recorte que Trajano Filho (2003, 2007) hace con relación a quien se creoliza en el Kaabu y en el territorio que hoy corresponde a Guinea-Bissau. Las sociedades que se creolizan, para Trajano, son las que viven en las fortificaciones y plazas en el margen del río Gambia, de la antigua colonia y actualmente

en las villas y ciudades guineenses. A partir de este momento en el siglo XV, Trajano habla de la sociedad creola y la diferencia de la sociedad indígena, rural. La sociedad creola históricamente incorpora gente, valores y prácticas ajenas como un mecanismo de reproducción social, mientras que las sociedades indígenas estarían vinculadas al universo rural tradicional africano. En este estudio, se asume que las sociedades indígenas de Guinea, en especial las sociedades rurales del sur del país siguen desarrollando mecanismos de reproducción social sostenidos por la incorporación de personas y prácticas ajenas, considerando los mismos procesos descritos por Trajano desarrollados en el Kaabu. En este sentido se podrían extender las conclusiones de Trajano Filho (2016, 2007) sobre la creolización secundaria, que experimentan los habitantes de las ciudades y villas urbanas da Guinea-Bissau, a los habitantes rurales. También desarrollaron instituciones y prácticas para incorporar gente, saberes, valores y practicas sociales y su capacidad de reproducción se vincula a su capacidad de asimilar e incorporar.

2. Contexto Colonial

A pesar de la diversidad de modos de vida de los pueblos africanos cuando llegaron los europeos y, la diversidad de estrategias utilizadas por los países para colonizar a África – la ruptura de la historia del continente y de su desarrollo es un aspecto significativo para destacar, tanto por los abusos y el sufrimiento ocasionado a estos pueblos, como por la influencia que este episodio todavía tiene en África. En ningún momento de la historia de África, dice Albert Adu Boahen (2010, p. 1), ocurrieron tantos cambios y con tanta velocidad como entre los años de 1880 y 1935, *“/.../los cambios más importantes, más espectaculares – y también más trágicos -, ocurrieron en un lapso bastante más breve, de 1880 a 1910, marcado por la conquista y ocupación de casi todo el continente africano por las potencias imperialistas y, después, por la instauración del sistema colonial”*.

En el siglo XVI, antes de la llegada de los europeos, estaban en curso en África Occidental, y en diversas otras regiones del continente, el desarrollo de la agricultura de exportación, la introducción de la economía monetaria, la integración de la economía africana en la economía mundial y la urbanización, entre otros. El colonialismo, en tanto, aceleró drásticamente estos procesos y lo hizo sin el protagonismo o beneficio de los africanos (Boahen, 2010, p. 948; Lopes, 1989). El principal fenómeno de la colonización

puntúa Amselle (2017, p.62) “/.../ es la instauración de nuevos recortes territoriales (‘círculos’, ‘distritos’, ‘territorios’), esto es el fraccionamiento de esta ‘economía – mundo’ constituida por la África precolonial en una miríada de espacios sociales que luego serán elevados a las categorías de ‘razas’, ‘tribus’ y ‘etnias’”.

En lo que se refiere a los impactos políticos causados por el colonialismo, Boahen (2010) destaca la geografía política del continente completamente alterada por la Conferencia de Berlín (1884/85), que permanecerá igual en los estados independientes, respaldada por el principio de inviolabilidad de las fronteras nacionales de la Organización de Unidad Africana. Otro impacto fue el desplazamiento en la fuente de autoridad y poder político tradicional de reyes, reinas, jefes de familia, clanes y autoridades religiosas hacia las manos de la nueva élite de clase media creada por el sistema colonial. Menciona aún la creación de los ejércitos como herencia del colonialismo que tuvieron y todavía tienen un importante papel en la política africana posterior a la independencia.

La imposición de fronteras artificiales, así como la posesión de las formas de relacionarse con el territorio impactaron diversos campos de la vida de los africanos. Se destaca la relación con la tierra, Salazar (1991) señala que en el África tradicional el acceso a la tierra es determinado por el linaje. La tierra es sagrada, soberana y no alienable, no es pensada en términos de propiedad, ni en términos de patrimonio – la relación con la tierra se da en términos de espacios. Refiriéndose al nuevo orden establecido por el colonialismo, el autor comenta “/.../ sin fijar la mirada en el universo construido de relaciones e intercambios, sobre esta pluralidad de comunidades y de espacio impuso límites, fronteras rígidas /.../ para la comunidad que vive y siente su realidad espacial a través de su historia como miembro de ese colectivo (p. 77)”.

Lopes (1989) señala dos elementos que cambian completamente el orden político y económico a partir de la colonización –el deseo de control territorial por los europeos y los cambios sustanciales en la naturaleza del comercio – cambian los productos, las formas de intercambio y se fortalece la monitorización. Estos nuevos patrones requieren espacios de control y aumentan las luchas por el territorio. El impacto de la administración colonial solo se sintió efectivamente a partir de fines del siglo XIX e inicio del siglo XX y fue necesaria una intensa represión, con presencia militar, para que pudiese imponerse (Augel, 2007).

Con respecto a la postura y la respuesta de los africanos frente a la invasión y el dominio colonial, Boahen (2010) registra que la gran mayoría de los dirigentes africanos buscó mantener o retomar la soberanía y la independencia de sus territorios, con estrategias y tácticas de la más diversas. Gran parte optó por la estrategia del enfrentamiento militar y/o diplomático. Otros optaron por la estrategia de la alianza o la cooperación. Lopes (1989, p 15) afirma que *“/.../ los líderes africanos, con raras excepciones, se alían a los colonizadores /.../ en la vana tentativa de engañarlos o reforzar su poder. Todos tuvieron que reconocer a un determinado punto, su derrota”*.

La dominación colonial promueve una ruptura en el desarrollo propio del continente africano. La naturaleza y extensión de los cambios, la velocidad y violencia con que ocurren marcan profundamente la historia de África.

“Las colonizaciones /.../ se insertan en el cuadro general de la desposesión el espacio social, del espacio político y del espacio territorial /.../ el desarrollo del proceso colonial en África constituyó una acción política y económica global que dio origen a una imagen de los africanos construida a la costa de la destrucción de su mundo, y a una imagen extremadamente desfigurada del universo africano (Salazar, 1991, p.70)”.

La Antropología surge en este momento, siglo XIX, estrechamente vinculada al colonialismo. Para Éla (1994), la etnología es el resultado de dos formas de expansión del imperialismo *“/.../ el imperialismo mercantil, que se apropia de las tierras, de los recursos naturales y de los hombres. Después el imperialismo histórico, que se apropia de un nuevo espacio conceptual: el hombre no histórico (p. 17)”*. Lo que estaba en el centro de esta cuestión, dice Éla (1994), es la relación entre la unidad y la diversidad humana. El etnocentrismo occidental respondió a esta cuestión creando la *“historia de los sin-historia”, la “historia de los bárbaros”: la etnología*. El pensador Ki-Zerbo en la década de 70 del siglo pasado, disemina la demanda política africana de una África con historia. Propone una reflexión y revolución epistemológica de los conceptos utilizados para conocer la realidad africana.

Se aborda, en la secuencia en este capítulo, como diferentes actores sociales, colonizadores y nacionalistas africanos se apropian de los conceptos de identidad y etnia.

Los africanos en la lucha por la independencia y en la construcción de un ideal de nación en las colonias, buscando un renacimiento cultural por medio de la afirmación de identidades africanas y étnicas, en Guinea-Bissau. Se discute también el proceso de construcción de la nación guineense.

2.1. Identidades Colectivas y Nacionalismo

En la primera mitad del siglo XX, la noción de nacionalismo estaba vinculada a una comunidad de destino, presuponiendo un territorio y una cultura comunes con relevancia de los conceptos de libertad, integridad y ciudadanía. Es en este escenario que África se organiza para la emancipación política, después de la Segunda Guerra Mundial. El combate a las ideologías fascista y nazista, la Carta del Atlántico de 1941 y el concepto de autodeterminación fortalecieron las colonias en su proceso de lucha por la independencia y construcción de los estados nación (Monteiro, 2013).

Los conceptos de identidad y de etnia comienzan a ser discutidos en África. Achille M'Bembe (1983, p 152) se refiere a un *“movimiento de pensamiento que tiene inicio poco antes y que se radicaliza después de la Segunda Guerra Mundial, que se alimenta del rechazo teórico y a la práctica de la subordinación. El debate al cual se dedican los intelectuales africanos a lo largo de la última década de la colonización incide sobre las modalidades de recomposición de las identidades colectivas”*. Oloruntimehin (2010) llama la atención sobre la importancia del renacimiento cultural en la lucha por la preservación de la identidad como africanos en un primer momento y, posteriormente, como miembros de alguna nación cultural. La unidad en la colonia pasaba, en gran medida, por el hecho de estar todos sometidos a un “señor extranjero”, era preciso, entonces, forjar nuevas identidades que los uniesen en la lucha contra la dominación europea. La creación de una identidad común entre las diversas naciones o colectividades étnicas, relacionada a las nuevas referencias socio espaciales creadas por el colonialismo tendría a la cultura como eje dinamizador de este proceso.

Monteiro (2013, p.34) menciona que la propuesta de construcción de la nación suponía un proceso de desalienación y valorización cultural como condición para la concientización política y la retomada de sus identidades africanas, considerando que *“/.../ la centralización de la concepción de nación de los nacionalistas africanos a través de la vía de la cultura se debe a que la administración colonial centrada en la política*

de asimilación cultural europea intentar eliminar todas las posibilidades que vislumbre una demostración cultural autónoma de los colonizados". La nación como comunidad de destino es el concepto que más se armoniza con el discurso de los nacionalistas africanos, la nación concebida como la construcción colectiva de destino que busca la consciencia nacional y la unidad política.

El nacionalismo africano tuvo su origen en Lisboa, a partir de estudiantes de diferentes países do continente, que se reunían en la *Casa dos Estudantes do Império*. Este grupo tuvo un rol esencial en la formación del nacionalismo africano fuera del continente y posteriormente se tornó una referencia fundamental de los movimientos de independencia en las colonias africanas. Se destacó entre estos estudiantes Amílcar Cabral, guineense criado en Cabo Verde, juntamente con Agostinho Neto y Mário Pinto de Andrade, ambos angolanos y, los mozambicanos Eduardo Mondlane y Samora Machel.

Amílcar Cabral se convirtió en el líder de los movimientos nacionalistas bajo dominación portuguesa, influyó fuertemente en el debate africano e internacional sobre la liberación de África y tubo reconocimiento internacional como teórico revolucionario, jefe-militar y estadista. Para Cabral, Fanon y otros nacionalistas africanos es a través de la cultura que el africano reconquistará su libertad (Augel, 2007). Contaron con el apoyo del Movimiento Panafricanista, *".../ una ideología política criada fuera del continente africano por los grandes pensadores de la diáspora /.../ predicaba que la diáspora y África tenían uno destino común, que es la emancipación de los afroamericanos, que no podía ser desvinculada de la emancipación de los pueblos del continente ancestral, y viceversa (Monteiro, 2013, p.19)"*.

Las expresiones concretas de los nacionalismos y de la política africana variaban mucho de un lugar a otro, así como la conquista de los territorios y el tipo de colonización fueron distintos en modalidad y en el tiempo. Del mismo modo, las acciones de los nacionalistas en las colonias dependían de la intensidad de las influencias europeas sobre los dirigentes e instituciones, del número y de la importancia de los colonos blancos y de las ideologías y prácticas coloniales. En buena parte de África, los movimientos nacionalistas y las políticas empleadas en las colonias fueron conducidas por las nuevas élites educadas, que comprendían la cultura política europea y podían desempeñarse mejor a partir de los propios términos de los regímenes coloniales. En ocasiones, estas

élites se aliaban a las élites representantes de las autoridades tradicionales, en relaciones marcadas por cierto nivel de tensión. El nacionalismo africano no solo fue un fenómeno urbano y elitista, los sentimientos anticolonialistas de las áreas rurales fueron importantes en este proceso de lucha (Oloruntimehin, 2010).

Hasta la Primera Guerra Mundial predominaron las revueltas y rebeliones como estrategias de resistencia a la implantación del sistema colonial. Desde el período de entre guerras en adelante, los nacionalistas y las organización políticas y sociales utilizaran periódicos, panfletos, peticiones, huelgas, boicots y congresos internacionales como estrategias para minar el sistema colonial (Oloruntimehin, 2010). Sobre eso, Boahen (2010, p. 17) destaca que “*.../ El período de entre guerras fue, indudablemente, la edad de oro del periodismo en África /.../ en cuanto la organización de congresos pan – africanos se convertía también en un arma característica del movimiento anticolonial*”.

La capacidad de resistencia de los africanos, el crecimiento de los movimientos nacionalistas, la aparición de nuevos partidos de masa que reforzaron los sentimientos anticolonialistas después de la Segunda Guerra Mundial, así como la ocupación de Etiopía, fueron factores fundamentales y llevaron a derrumbar el colonialismo a partir de la década de 1950.

“.../ la importancia [de la independencia] de algunos países africanos en las décadas de 1950 y 1960, en particular la de Guinea Conacry en 1958 y Ghana en 1957, influenciaron sobremanera el desarrollo de los movimientos nacionalistas africanos, en particular el PAIGC Bissau/guineense y la evolución política de las independencias africanas. Para algunos países fue el motor del surgimiento de los movimientos de liberación para la independencia contra la opresión colonial, teniendo como referencia la unidad de África (Monteiro, 2013, p.50)”.

Los primeros partidos políticos en África surgieron en torno a las reivindicaciones por independencia y soberanía de los pueblos africanos. Se les atribuye el rol de dinamizadores del nacionalismo africano por llevar adelante las ansias de las poblaciones locales y de ser mediadores en los aspectos relacionados a la unidad étnica (Monteiro, 2013).

La lucha de liberación proyectó los intentos por construir nuevas identidades, identidades nacionales que estarían sobre las diferencias étnicas, no haciéndolas desaparecer, pero dándoles un contenedor mayor donde las diferentes etnias se debían encontrar. Lo que se observó en las décadas siguientes a las independencias fue una gran diversidad de formas de acomodación de las distintas identidades sociales en los nuevos países africanos. En Costa de Marfil y Gabón se observa una relevancia de la identidad nacional frente a los numerosos inmigrantes de los países vecinos, en un contexto de competencia por recursos materiales escasos. En África del Sur, después del *apartheid* crece significativamente la adherencia a la identidad nacional y, permanecen relevantes las identidades étnicas, raciales y regionales. En Angola, la identidad nacional se presenta ‘constituida’ en casi todo el territorio nacional, y se verifican identidades étnicas más relevantes que al final de la colonización. En Guinea Bissau, las identidades étnicas, religiosas y regionales no perderán fuerza (Heimer, 2001).

Actualmente, diversos grupos “étnicos”, en muchos países, mantienen espacios de poder político y una continuidad en relación con sus identidades étnicas, que son reelaboradas dependiendo de las circunstancias históricas. Teixeira (2015) observa que diversos autores defienden que la persistencia de la identidad étnica contribuyó a la fragilidad del proyecto de construcción del Estado en África. Esta perspectiva apuntada por Teixeira presupone el entendimiento de la nación en un modelo estrictamente occidental. Monteiro (2013) observa que “*el Estado-nación en la concepción occidental tiene ‘una función homogeneizadora y unificadora, entretanto, este modelo de Estado se opone a la organización, a las normas, a las instituciones y a los valores de las sociedades precoloniales que son mayoritariamente plurinacionales’* (p. 36).

Esta autora observa que la construcción de diversos Estados en África incorporó una idea de nación que comporta la diversidad étnica. La etnicidad conquistó un espacio en el juego político, congrega intereses, pertenencias y disputa por derechos y espacios sociales. En Guinea Bissau, las identidades étnicas, religiosas y regionales no perderán fuerza (Heimer, 2001). Las relaciones que se establecen entre Estado y autoridad tradicional dan cuenta de la relevancia de la etnia en la constitución del Estado en algunos países africanos. Lourenço (2007) afirma que “*las autoridades tradicionales /.../ son portadoras de una historicidad efectiva de interacción política temporalmente transversal a varias épocas históricas y a diferentes contextos sociopolíticos* (P. 51)”. En

Guinea-Bissau y otros países de África Occidental, las autoridades tradicionales son parte de una estructura tradicional de linajes y regulados basados en la etnia y tienen un lugar asegurado en el campo político del país. Asumen el rol de intermediación entre las comunidades tradicionales y el Estado.

En la década de 1970, momento en que las últimas colonias se independizan en África, en el ámbito de las Ciencias Sociales, el concepto de etnia pasa por una reconstrucción. Hasta este momento, el concepto se refería a entidades culturales preconstituidas, estables y que se vinculaban a las características intrínsecas de los grupos – una concepción que suponía una esencia inmutable que perduraría a través del tiempo (Amselle, 2017); Giménez, 2006; Trajano, 2003). Por medio de algunos criterios como la lengua, un nombre, una ascendencia común, el territorio y la organización política, se buscaba encontrar un conjunto de trazos culturales objetivos que permitiesen diferenciar un grupo étnico de los demás, como si hubiese una correspondencia directa entre rasgos culturales distintivos y las identidades étnicas (Giménez, 2006).

En este proceso de deconstrucción, diversos investigadores en las Ciencias Sociales han jugado un rol importante. Barth (1969), no obstante, tuvo un papel esencial y se convirtió en una referencia para los cambios en torno al concepto, proponiendo que la etnia es una forma de organización social que se da a partir de procesos dinámicos, en la relación con otros colectivos, por contraste y delimitación de fronteras sociales. Para Amselle (1999) el abordaje de Barth, al resaltar la frontera, posibilita un análisis de las relaciones entre grupos, entendidas como relaciones de fuerza.

Solamente con la llegada de los europeos en el marco colonizador, la etnia asume mayor relevancia como identidad social. Amselle (2017) señala que la etnia no responde necesariamente a una realidad, preexistente, sino que termina creando una realidad mediante su aplicación. Las etnias o etnónimos, creados por el colonialismo son reivindicados por los actores que los transforman en instrumento ideológico. La forma como las poblaciones africanas se perciben a sí mismas está relacionada al efecto de retroacción de las narrativas de explotación colonial y de los textos etnológicos coloniales y pos- coloniales. Este autor observa que la reapropiación de los nombres por los actores sociales – se define como un fenómeno de retroacción de los enunciados ‘étnicos’, relacionado a la producción de identidades sociales a partir del acervo colonial, principalmente. Poutignat y Streiff – Fenart, (1997, p. 143) destacan, que “*la nominación*

no es solamente un aspecto particularmente revelador de las relaciones interétnicas, ella es, por sí misma, productora de etnicidad". De ahí la importancia de no naturalizar la "realidad étnica", de considerarse que muchas otras formas de construirse las diferencias sociales pueden haber sido utilizadas y que los etnomios pueden mudar de significado en el tiempo y en el espacio (Basin, 2017; Trajano, 2003; Amselle, 2017; Giménez, 2006).

2.2 - Guinea- Bissau, la Construcción de la Nación

El Movimiento de Liberación Nacional (MLN) en Guinea-Bissau fue liderado por una élite de cultura creola, con gran protagonismo de Amílcar Cabral. Los nacionalistas lucharon por el control del territorio definido por el tratado luso – francés de 1886 que dividió el reino de Kaabú entre Francia, Inglaterra y Portugal. La lucha de liberación estaba asociada a una unidad política con las islas de Cabo Verde. El argumento que sustentaba la lucha común y la formación del PAIG – Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde, se refería al hecho de los dos territorios haber sido gobernados por la misma administración colonial, con sede en Cabo Verde. Con todo, el vínculo con Cabo Verde se debía a los lazos existentes entre las culturas creolas de los dos territorios y no hay evidencias de que esta sede en Cabo Verde existió, según Lopes (2003).

Cabral buscó la formación de una unidad étnica y política, utilizando la cultura como elemento articulador y mediador de esa unidad entre las diversas etnias presentes en el territorio que hoy es Guinea-Bissau. Monteiro (2013, p. 256), observa que "*Amílcar Cabral va a dinamizar el concepto de cultura y le atribuye una nueva concepción, la de crear nuevos lazos de solidaridad étnica, formando una homogeneidad cultural a partir de los elementos provenientes de diversas contribuciones étnicas remanentes de las tradiciones populares (p.256)*". La noción de nacionalismo se articula con la noción de identidades étnicas, la unidad que representa la nación es formada por la diversidad étnica y cultural. La unidad étnica en el interior del movimiento de liberación nacional implicaba suprimir las diferencias jerárquicas entre las etnias, lo que Carlos Lopes llama de conjugación interétnica. Refiriéndose a los resultados del liderazgo político de Cabral, Monteiro (2013 p. 11) afirma que, "*.../ las diferentes etnias compartieron la causa común. Desarrollaron la interacción. /.../ Descubrieron complicidades colectivas. No fue fácil converger a las etnias para una conciencia, pero estratégicamente era evidente, el*

Movimiento de Liberación Nacional (MLN) tendría que nacer de la conjugación interétnica, o sería un fracaso”.

Mientras, en lo tocante a la idea de nación, Monteiro (2013, p. 210) se pregunta si en aquella época, estas comunidades étnicas tenían como comprender políticamente lo que sería una nación y si, se reconocerían en esta demanda por una identidad colectiva de Bissau-guineense.

El foco del nacionalismo de Cabral y de otros nacionalistas africanos estaba vinculado a la concepción de comunidad de destino, un destino compartido, un territorio, una cultura y una aspiración de independencia común (Augel, 2007; Monteiro, 2013; Semedo, 2010).

“El concepto de nación idealizado por Cabral fue determinante en la Ingeniería social del pueblo Bissau-guineense al pretender uniformar los intereses étnicos en intereses colectivos, gravitando en una nueva identidad unificada, que transmite a los sujetos el significado homogéneo de representación de sus intereses a través del discurso de la construcción de la nación (Monteiro, 2013, p.33)”.

La conducción de la lucha de liberación por el PAIG, bajo el liderazgo de Amílcar Cabral y Rafael Barbosa se sustentaba, por una parte, en el apoyo de los ‘asimilados’ y algunos caboverdianos, y por la gran mayoría de las masas campesinas, por la otra. En esta categoría ‘asimilados’ se encuentran los civilizados, grumetes, mestizos, funcionarios administrativos, pequeños comerciantes entre otros privilegiados pela administración colonial. Ellos reivindicaban el fin de los abusos e injusticias y la independencia política (Monteiro, 2013).

Con relación a los campesinos, Bicari (2004) menciona que el Congreso realizado en Cassaka, región de Tombali, sur de Guinea-Bissau en 1964 apunta al desarrollo del país ancorado en las formas de organización de las aldeas de la área rural. En estas aldeas, *tabanka* en *kriol*, el sistema económico está basado en la reciprocidad, el intercambio, la entreayuda, el uso comunitario de la tierra, el control comunitario de los excedentes de la producción individual. Estos aspectos contribuyen a la estabilidad social y permiten

alguna seguridad económica a los miembros más vulnerables o incluso a todos en caso de necesidad.

“/.../Acerca del nuevo Estado, decía Cabral, /.../ pensamos que solo una estructura con raíces profundas en la tabanka podrá impedir la formación de una minoría privilegiada /.../ El principio general adoptado por nosotros es que las decisiones relacionadas con el aparato institucional se fundan en las necesidades y en la situación de los campesinos que constituyen la mayoría de nuestro pueblo. La agricultura será considerada una prioridad absoluta. Eso quiere decir algo más que trabajo de cultivo: significa averiguar qué es que el pueblo puede hacer concretamente...es una cuestión de democracia en la sociedad de tabanka, de escuela de tabanka, de centro de salud en tabanka, de cooperativa de tabanka (Bicari, 2004, p. 142)”

Refiriéndose a un estudio en esta región, en Cubucaré, Temudo (2006) señala que para la población de esta localidad la creación del Estado guineense se apoyaba en contratos que los dueños de la tierra, los nalus, habían hecho con los espíritus - irãns⁴, y que estos contratos les mantenían el cuerpo cerrado ante las armas de los colonizadores, permitiendo la creación de las zonas liberadas y más tarde la independencia del país. *“/.../ cuando Amílcar Cabral en su estrategia pragmática de movilización política y de legitimación de la guerra de liberación – afirmaba que ‘el irã es nacionalista’ para ayudar a convencer la población a refugiarse en los bosques sagrados, no tenía en cuenta la importancia vital del apoyo que sería facultado a la guerrilla por la población rural a través de la esfera cosmológica (p. 31).*

Según Bicari (2004), el éxito de Cabral en articular un proceso de entendimiento interétnico en torno a la construcción de la nación se debe a una política de movilización que dio importancia a la cultura como punto de partida y base para la construcción de sus propios proyectos políticos.

Guinea – Bissau declaró su independencia en septiembre de 1973, después de 11 años de lucha armada. Para Pereira (2016, p. 19), *“En Angola, Mozambique y Guinea –*

⁴ *Irãn significa espíritu en creolo de Guinea-Bissau*

Bissau, la memoria de este conflicto está asociada a la lucha que desembocó en el momento glorioso de la independencia y de la construcción de la nación rumbo a la revolución socialista, acontecimientos a partir de los cuales se elaboró una narrativa fundadora de la nación actual y legitimadora de sus héroes /.../. Portugal reconoció la independencia de Guinea – Bissau en septiembre de 1974.

Es relevante para este estudio comprender la importancia que la categoría etnia tuvo en la construcción del nacionalismo en Guinea, presuponiendo la nación formada por una diversidad étnica. La manera de hacer política de Cabral, poniendo la cultura como eje refuerza la pertenencia étnica. Uno de los esfuerzos de Cabral pasaba por lograr una convivencia armoniosa entre los distintos “grupos étnicos” para la construcción de un proyecto político común. Idealmente, más que invisibilizar o anular las diferencias, con un concepto de nación homogeneizante, lo que se pretendía era considerar la diversidad cultural como un elemento fundante de la nación guineense.

2.3 Guinea Independiente

Después de la independencia, quedó la tarea de unir un territorio, integrar las poblaciones del país y asegurar una orientación política común. Esto porque la creación del Estado en Guinea – Bissau no fue precedida por la creación de una nación, así como en la mayoría de los países africanos. Se esperaba que la constitución de una ‘unidad física’ sólida, pudiera resolver los problemas de integración de las diferentes etnias (Augel, 2007).

El legado de Amílcar Cabral está vivo en África, pero solamente en un nivel teórico, afirma Monteiro (2013). Cabral no tuvo sucesores y murió antes de ver Guinea y Cabo Verdes libres. Para Trajano Filho (2016, p. 930) “/.../La intención del líder del PAIGC de gobernar para los campesinos, de reproducir una estructura social horizontal como la de los balantas, y descentralizar el poder, implementando inclusive la idea de una capital itinerante, nunca se cumplió”. Trajano Filho (2016) observa que el proyecto de Cabral de una comunidad nacional con alguna tendencia socialista, igualitaria y horizontal generó mucha expectativa, así como violencia y frustración. Compite con este proyecto la idea neoliberal de nación en que el esfuerzo individual y el mérito llevan a alcanzar el devenir por la vía del mercado. El resultado fue la concentración de riqueza y desigualdad. Todavía, este autor llama la atención para el proyecto creolo de la nación

guineense, un proyecto no institucional, “/.../ *la nación tal como ella es vivida por sus miembros en su cacofonía y heterogeneidad* (p. 934)”.

El PAIG permaneció más de veinte años en el poder, con un sistema de partido único- sistema común en África en el período de lucha y después de la independencia, por el contexto político que priorizaba la unidad nacional. La transición política hacia el multipartidismo en 1994 no fue sustentada por un debate que contemplase las cuestiones relativas a la diversidad del país. Con el multipartidismo “/.../ *la mayoría de los candidatos políticos adopta narrativas discursivas con un fuerte tenor étnico, como posibilidad de traer votos y tener acceso al poder/.../ Las distinciones étnicas antes vistas como riqueza cultural del país hoy están sirviendo de recurso de atracción de votos para elegir a un determinado candidato* (Monteiro, 2013, p 260)”. Según la autora, el problema es que la participación en el sistema político de Guinea-Bissau, teniendo como referencia la unidad étnica, no logro incluir a todos los grupos de forma equilibrada. Aquellos con mayor poder de movilización y mayores niveles de instrucción son los que logran tener representación parlamentaria, lo que genera conflicto y descontento entre los demás, que también participaron en la lucha por la independencia.

Después de la independencia, según Trajano Filho (2016) Guinea-Bissau contaba con recursos de la ayuda internacional para implementar proyectos de desarrollo. La apropiación patrimonialista de los recursos, el término de la Guerra Fría fueron factores que disminuyeron considerablemente la ayuda internacional. La liberación de la economía y la privatización de las empresas estatales no lograron contribuir para el desarrollo del país. El acceso a los bienes de consumo se quedó reducido a una pequeña parcela de población que estaba integrada a la economía de mercado monetarizada. Los privilegios de la clase dominante se tornaron visibles. El paso a hacer parte de la zona del Franco CFA tuvo la inflación controlada, pero su economía depende de los países vecinos.

Sin embargo, en el ámbito de la sociedad, a través de este proyecto, la sociedad creola se reproduciría libre de la dominación del régimen colonial. También seguiría incorporando gente oriunda de las sociedades indígenas, manteniendo el precario equilibrio de fuerzas que siempre caracterizó estas relaciones, localizando el mundo creolo en una posición jerárquicamente superior al mundo indígena. El gran desafío de la sociedad creola es reproducirse, considerando su reducido tamaño. Desde el principio, se reprodujo por medio de mecanismos de incorporación de gente y valores construidos en

su exterior, sea del mundo indígena o portugués. Para no perder los límites que la separan del mundo indígena, entizándose o para no volverse solamente una elite occidentalizada, los mecanismos de incorporación tenían que ser precisos. Una incorporación demasiado alta de indígenas opaca la frontera y aproxima el mundo creolo de las sociedades tradicionales africanas. Una incorporación demasiado selectiva, tiende a eliminar las fronteras con el mundo europeo, y la sociedad creola se torna una pequeña elite local manejada por los europeos.

No se alcanzó este equilibrio después de la independencia. Los mecanismos tradicionales de incorporación y reproducción de las sociedades creolas se mostraron precarios para acoger la masa de gente que reivindicaba ser incorporada a la nación, al mundo creolo, después de la independencia “/.../ *la incorporación no siempre fue hecha a la comunidad de sentimiento que es la nación, pero a las corporaciones organizadas en redes débiles, dirigidas por los nuevos ‘hombres grandes’ que la nueva cultura produjo* (Trajano, 2003, p. 937)”. Trajano defiende que la nación, creola o no, está siendo construida en Guinea. La lengua creola es cada vez más la lengua nacional, instituciones típicamente creolas de autoayuda como las *mandjundades* están en todo país, así como el carnaval y otras expresiones de cultura popular.

Augel (2007, p. 73) señala la presencia de “/.../ *un vínculo en general positivo interligando los varios grupos en un sistema social englobante, controlado por un sistema estatal dominado por el grupo creolo, de la capital, aunque hay espacios para la diversidad cultural*”. Según esta autora, los grupos mantienen diferencias culturales y una relación de complementariedad en lo tocante a algunos trazos culturales, de un lado las etnias musulmanas – los fulas, mandingas, biafadas y nalus, y de otro, entre las etnias animistas – los papeis, mancanhas y mandjacos, y en alguna medida con los balantas.

Se observa, que las presiones de naturaleza económica y las manipulaciones político – partidarias han causado cierta tensión entre las etnias, sobre todo en el ambiente urbano (Augel, 2007; Lopes 2003). Más allá de las tensiones interétnicas, en el medio urbano, se verifica cierto antagonismo entre los habitantes de la *tabanka* – villas rurales y de las periferias de las ciudades más vinculadas a las tradiciones africanas, y los habitantes de la *plaza* – de la ciudad, cuya lengua, religión y valores son más occidentalizados. El grupo creolo, urbano y moderno es en su mayoría cristiano, escolarizado y política y económicamente vinculado al sector estatal (Augel, 2007).

Capítulo 2 - Marco Teórico

Con el objetivo de comprender como se establecen las relaciones interétnicas entre los habitantes de Tombali, el marco teórico de esta investigación se estructura a partir de los conceptos de frontera, creolización y etnia.

El concepto de frontera permite comprender la formación y reproducción de las sociedades tradicionales de África precolonial. La comprensión de este proceso es fundamental porque se adopta en esta investigación un abordaje que considera Guinea-Bissau como una sociedad creola que mantiene una continuidad histórica con procesos antiguos de formación de las sociedades tradicionales de la costa occidental africana.

El modelo propuesto por Kopytoff (1987) para explicar la formación de las sociedades africanas tradicionales enfatiza la importancia de las pequeñas migraciones en el proceso de ocupación de las fronteras internas en África. Es el continuum de un proceso de formación y disolución de nuevas unidades sociales a partir de una mezcla de gente que genera la ocupación de las fronteras internas en el continente africano. Este proceso está en la base de la de creolización cultural que ocurre en el Kaabu a partir del siglo XI y es importante para comprender la configuración de las sociedades de la costa occidental en la actualidad.

Adicionalmente, este abordaje, cuyo centro es la ocupación de fronteras, dialoga con los discursos de los sujetos de mi campo etnográfico, cuando se refieren a sus antepasados como “hombres de fronteras”, en un proceso de migración muy semejante al que describe Kopytoff. Legitiman a los “nalus” como dueños de la tierra por el principio de la *senioridade*⁵, ya que sus antepasados habían llegado primero a la región y fundado las primeras aldeas. El concepto de frontera que formula Kopytoff – de la frontera como un vacío político e institucional, permite comprender la relación que los habitantes de Tombali establecen entre sí y con el territorio, con base en la legitimidad del dueño de la

⁵ *Senioridade* se refiere a la circunstancia que permite a una persona ocupar una posición superior en función de su edad mayor. Esta es una característica frecuente en las sociedades africanas anteriores al período moderno, la gestión de sus relaciones políticas era hecha a través de instituciones sociales basadas en la antigüedad, la *senioridade*, valorizando la experiencia de los más viejos por sobre los más jóvenes. (Diccionario de Historia Africana, Lopes & Rivair Macedo (2017). En el territorio en el que se desarrolló esta investigación, la *senioridade* se relaciona con el orden de llegada, sea en un territorio, en un campo de cultivo o incluso en una relación social, por ejemplo, la orden de llegada de las esposas en un matrimonio múltiple. Así, la antigüedad queda definida por un orden de llegada más que por una edad absoluta.

tierra, por el criterio de la antigüedad. “*Kin odja viu ki Nalù s`tava li*” (“Quien miró vio que el Nalu ya estaba aquí”), dijo un anciano habitante de las aldeas. De esta manera, quien vio al Nalu fueron los que llegaron después, los extranjeros, los huéspedes. El abordaje de Kopytoff posibilita entender el poblamiento de la región en la perspectiva de los sujetos de esta investigación, como un proceso de ocupación de fronteras en un vacío institucional – vacío que pasa a ser ocupado por los nalus, en su perspectiva. El modelo político de extranjero/dueño de la tierra, adoptado en el territorio hasta el día de hoy, sostiene la gestión de la tierra y de los recursos naturales por una de las comunidades “étnicas”, como he afirmado.

La creolización cultural, a su vez, es un recurso analítico que permite entender los procesos de cambio social y cultural involucrando a gente con pertenencias diversas, lo que resulta en una diversidad de prácticas sociales en el interior de las unidades sociales. Las sociedades creolas históricamente incorporan gente y valores ajenos como forma de reproducción social, se caracterizan por la construcción de fronteras fluidas y presentan diversas semejanzas en el plano de la cultura (Trajano Filho, 2003). Este último aspecto es fundamental para comprender la naturaleza de la creolización que se establece en África Occidental, en el Kaabu y Bajar, siglos antes de que los europeos llegasen a la costa africana. Las semejanzas en el plano de la cultura se deben a las singularidades del proceso de ocupación de fronteras internas en África, involucrando una apropiación cultural recíproca entre las poblaciones que se movían y ocupaban el continente. Partiendo de esta perspectiva, concuerdo con Trajano Filho (2016) en que los grupos que participaron de los procesos de creolización en África no presentaban asimetrías de poder acentuadas que generasen una subordinación sistemática, como se discutirá en este capítulo.

La metáfora de la creolización en este estudio permite comprender prácticas y modelos políticos que remiten al Kaabu precolonial. Se destaca el principio de reciprocidad del “extranjero/dueño de la tierra”, que es un modo importante de establecer relaciones en muchas sociedades creolas del Kaabu precolonial, como señala Trajano Filho (2016). En el territorio de esta investigación, este principio constituye un patrón relevante en las relaciones que establecen las comunidades “étnicas”, bien cómo define la relación de los habitantes con el territorio y con los recursos naturales y económicos. Este modelo político de relacionamiento remonta al comercio de larga distancia en África

precolonial y fue un mecanismo fundamental en el desarrollo del comercio, favoreciendo el proceso de creolización experimentado por las poblaciones de la costa occidental africana.

En esta perspectiva, esta forma de organización social, que tiene por base el principio de reciprocidad del extranjero/dueño de la tierra indica una continuidad histórica con las sociedades tradicionales del período precolonial. Esta forma de organización social que incluye prácticas y modelos políticos típicos de las sociedades tradicionales del Kaabu está asociada, hoy día, a la *raza*, como he mencionado.

Horta (2013), considerando relatos portugueses de los siglos XVI y XVII sobre la Senegambia señala que, el termino *raza* era largamente utilizado en el contexto colonial por los portugueses pero que no se relacionaba a diferencias somáticas. El termino *raza* presentaba una relación muy cercana a otros términos, como el de nación, pudiendo ser utilizado como sinónimo. “Nación” aparece en estos relatos con el significado de origen común, nacimiento, derivado de su origen del latín. “*Así en la documentación de la época, tanto se decía que una persona era ‘Jalofo de nación’, ‘de raza Jalofo’, como otro era de ‘raza mora’ (en el sentido de musulmán), o ‘moro de nación’. Remitía al origen (raíz) familiar, étnica o religiosa (Horta, p.655)’*”.

Raza, hoy día, en mi campo etnográfico, se vincula a la idea de un origen común familiar y étnico. Así, para los habitantes de las aldeas, los términos Balanta, Fula, etc. hacen referencia a *raza*. Esta categoría es un importante recurso de organización de las diferencias y de las relaciones que se establecen con el territorio y los recursos naturales. Diferencias que se refieren a la forma de habitar, a la religión, lenguas, a la producción agrícola, entre otras.

En esta perspectiva, el problema teórico de la frontera está articulado al problema de la etnicidad porque la frontera política, que separa huéspedes y dueño de la tierra en Tombali, solo tiene significado en un contexto de diversidad en que la etnia opera como identidad colectiva significativa para las personas y colectividades que habitan este lugar.

La manera de construir las dinámicas sociales y económicas en el territorio produce un sistema de intercambio y reciprocidad, así como genera conflictos interpersonales y entre las comunidades. Gran parte de estos conflictos son económicos y se relacionan con la distribución de los bienes materiales, como el uso de la tierra, por ejemplo. Estos conflictos frecuentemente son vividos por medio de la identidad étnica y

comprendidos por los habitantes locales como conflictos entre etnias. Están presentes también los conflictos intergeneracionales, que se expresan por medio del cuestionamiento de la identidad étnica y de la forma como el poder político y social está distribuido en el territorio.

De esta manera, lo que se afirma es una coexistencia de formas de organización social: se considera la existencia de una continuidad histórica con prácticas que remiten a las sociedades creolas del Kaabu, que se articula con otra forma de organización social en que la etnia tiene un papel importante. La *raza* hace sentido para los habitantes de las aldeas como un elemento significativo que permite la unidad interna de las comunidades, bien como constituye un mecanismo relevante para organizar las relaciones y las dinámicas productivas y económicas en el territorio.

2. 1 La Noción de Frontera

Existe una diversidad de sentidos y abordajes a cerca del término frontera, su utilización es extensiva a varias áreas del conocimiento. La Antropología se interesa por sus implicaciones simbólicas, identitarias y culturales (Faulhaber, 2001).

A fines de los 80, Kopytoff (1987), en la introducción del libro de su edición “The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies”, desarrolla una reflexión sobre las fronteras internas de África.

Kopytoff (1987) describe un escenario de África subsahariana en que se desarrollan innumerables micro fronteras en las inmediaciones de sociedades establecidas y entre ellas, en sus intersticios (Hannerz, 1997). Según Trajano Filho (2003), se trata de un modelo ambicioso de naturaleza histórica y estructural acerca de la formación y reproducción social de las sociedades africanas del período precolonial.

La base de Kopytoff (1987) fue la tesis de Frederick Jackson Turner, historiador estadounidense que a fines del siglo XIX escribió sobre la ocupación del oeste norteamericano en *The Significance of the Frontier in the American History*. Turner presenta la frontera - en expansión, como “una región de oportunidades, de tierras salvajes que se transformaron en tierras libres, donde los pioneros eran independientes, pero también se podían unir, liberados de los entresijos de las tradiciones y de las desigualdades que habían dejado para atrás, sin la carga de una herencia”. Críticas a este concepto mencionan que la historia de Turner sobre la frontera se prestaría para un

mito americano. Entretanto, se destaca, en la perspectiva de Turner, la frontera como una forma histórica de globalización, la expansión y colonización europea de otros continentes (Hannerz, 1997, p.20).

La tesis de Turner acerca del proceso de expansión y movimiento de la frontera habla de un colonizador pionero, de territorios inhóspitos, que con el esfuerzo de este *self made man* los domina y les lleva la civilización. Se trata de una frontera de asentamiento que avanza para la pacificación y el desarrollo de la civilización. El colono transforma espacios de naturaleza salvaje en espacios de civilización por un proceso lineal, en sucesivas formas de fronteras, primero comerciantes y cazadores, seguidos por hacendados y mineros, después por agricultores hasta que llegan los habitantes de la ciudad. La frontera en esta perspectiva sería de expansión territorial, de corta duración, que parte de las metrópolis hacia los márgenes de los imperios o estados (Santos, 2009).

Las fronteras internas de Kopytoff emergen de espacios intersticiales entre reinos o comunidades políticas, espacios libres, espacios en las márgenes de territorios de sociedades dominantes. A diferencia de las fronteras de Turner que son integradas a la Metrópoli, las fronteras de Kopytoff sugieren la emergencia de nuevas formaciones sociales y políticas en los dominios internos de un territorio o un Estado. Ambas perspectivas comportan la idea de un mito fundacional del hombre de frontera, que domina un territorio hostil, ocupa tierras de nadie (Santos, 2009).

El argumento principal del modelo de interpretación de Kopytoff (1987) es que las unidades sociales y políticas africanas fueron formadas por un proceso de ocupación de fronteras en un momento en que había una gran cantidad de tierras libres para la ocupación. Se refiere al desplazamiento de pequeños grupos de personas que, por conflictos familiares, acusaciones de brujería u otras razones, dejaban sus lugares de origen para ocupar los intersticios, el borde de las fronteras de sociedades más establecidas.

Estas sociedades que se forman en los intersticios son ambiguas, anómalas y marginales, presentan una mezcla de rasgos culturales. Son pequeñas levas de gente que constituyen el núcleo de aldeas, que con el pasar del tiempo se tornan más grandes y atractivas, atrayendo gente con pertenencias identitarias-diversas. Estas nuevas aldeas, terminan por atraer familiares y otras personas y grupos que también cruzaron sus fronteras y están fuera de sus límites de origen. Muchas de estas aldeas crecen y se tornan villas. La legitimidad de sus instituciones políticas es siempre cuestionada, y las disputas

por territorios son frecuentes. Muchas de estas villas se juntan espontáneamente o por la hegemonía política de una unidad más fuerte y con eso cristalizan nuevas unidades políticas y eventualmente sociedades.

Muchas de estas nuevas unidades políticas que surgen de estas ocupaciones, van a desaparecer rápidamente, pero su relevancia, reside en el proceso de formación de estas unidades sociales, que se repite incesantemente, provocando la ocupación de las fronteras internas en África. Para Kopytoff (1987) esta perspectiva de frontera permite comprender la formación de las sociedades africanas en el período precolonial y la continuidad de una cultura política panafricana. El concepto de frontera de Kopytoff se refiere a un hecho político, una cuestión de definición política del espacio geográfico, como afirma (p.10).

En la misma dirección, refiriéndose a la costa occidental de África, Trajano Filho (2016) comenta que los ocupantes de estas “tierras de nadie” crean un nuevo orden social que reproduce antiguas prácticas, formas de organización social de sus comunidades de origen, así como incorporan valores, símbolos y prácticas ajenas del nuevo contexto.

El modelo político cultural del extranjero/dueño de la tierra es una dinámica importante en el proceso de creolización. Según este modelo, observa Sarró (2009), las personas que llegan a un lugar se ponen bajo la tutela de un anfitrión, el dueño de la tierra, que ofrece protección al tiempo en que aumenta su capital social.

“Se trata de un patrón de reciprocidad que hace posible la relación pacífica y regular entre miembros de diferentes grupos sociales. intrínsecamente asociado a la cultura política africana que, expulsando continuamente gente hacia fuera de sus comunidades de origen, producía incesantemente agentes que se desplazaban rumbo a una tierra de nadie donde vivían inicialmente como extranjeros, este modo institucional de relación está en la raíz de las innumerables sociedades creolizadas del Kaabu y de los reinos Banhum y Cassanga del río Casamansa (Trajano Filho, 2003. P. 15)

El principio de reciprocidad “extranjero-dueño de la tierra”, define un patrón significativo en las relaciones entre los distintos pueblos que se movían en función de los procesos socioeconómicos existentes en África precolonial. Sarró (2009) en una investigación en las comunidades de cultivadores de arroz, los bagas, de República de Guinea, observa que el asilo institucional que los bagas daban a los refugiados,

posiblemente es el mismo ofrecido por los pueblos de la costa de Guinea-Bissau. El asilo a que refiere Sarró, es ponerse bajo la tutela de un anfitrión, dueño de la tierra, y tener protección en un momento en que la región estaba repleta de conflictos, desplazamientos y guerras. El autor hace referencia a los conflictos en la región del Futa Djalón en el siglo XVIII, cuando los fulas islamizados, en 1726 declararon la *jihad*, desestabilizando la región y empujando a los fulas no islamizados hacia los manglares de la costa.

Además de la *jihad*, los conflictos entre reyes nalus y sossos, el comercio de esclavos y otros tipos de traficantes provocaban guerras y desplazamientos. Las poblaciones que habitaban el territorio de lo que hoy corresponde a la costa superior de la República de Guinea, ofrecían refugio a aquellos que pudieron escapar de los conflictos del interior del continente. “*Los recién llegados en busca de refugio no eran entregados al azar, sino siguiendo el modelo típico de la cultura política de la Costa Superior de Guinea, que establece una división entre los ‘señores de la tierra’ y los ‘forasteros’ /.../ se ponían bajo la tutela de un anfitrión, dueño de la tierra (p. 12)*”.

En las aldeas de Kitafini, se observa hoy que este modelo del extranjero/dueño de la tierra define patrones de relación entre las distintas comunidades que viven en el territorio. Son patrones negociados de relación que impactan diversos ámbitos de la vida social y económica. La gestión de la tierra y de los recursos naturales obedece a patrones negociados con respecto a los usos y reparticiones, cultivo, herencia, entre otros aspectos. La “etnia” considerada dueña de la tierra tiene la prerrogativa de la decisión sobre la tierra, en muchos momentos bajo presiones e invasiones de tierra, según la percepción de los habitantes de las aldeas. Un fragmento de entrevista con Boubakar Bankura, de la aldea de Campeane ilustra esta cuestión, /.../ son seis tabankas de nalus y de balantas /.../ *solo Kanefati es solo de Balanta, pero fueron los nalus que llevaron ellos para allá, ellos no pueden hacer nada allá sin la autorización de los nalus*”.

Un patrón que viene perdiendo espacio, es la distribución de alimentos y la determinación para el inicio o final de los ciclos de la agricultura y fruticultura. Hasta pocos años atrás, según comentan los moradores de las aldeas, el Régulo avisaba el inicio de los ciclos de plantío y/o cosecha. Ninguna fruta podía ser recogida antes que el Régulo diera la señal, aunque estuviera frente a su casa. Esto era válido para todo el territorio. Hoy día, son los *homi grandi* o los dueños del fogón los que deciden, lo que indica un

cuestionamiento de un principio básico de organización del territorio, como se discutirá en los resultados de esta investigación.

Kopytoff (1987), se refiere a frontera como un vacío institucional que precisa ser ocupada o reclamada. El hombre de frontera de Kopytoff, el hombre que avanza y domina un territorio hostil, es el hombre fundacional que ocupa vacuos políticos. Esta perspectiva permite comprender las historias que cuentan los sujetos de esta investigación sobre sus antepasados, cuando poblaron el territorio que hoy corresponde a Tombali y crearon las aldeas de Cassumba, Campeane, Benire, Kauali, Berlín, Iraque... Estos grupos familiares que se desplazaron, en algún momento para esta región, aparecen en las narrativas de los habitantes de las aldeas por una identidad étnica, como nalus, fulas, balantas entre otras. Se refieren a un recorrido familiar, revelan la diversidad de gente y referencias en el inicio del poblamiento de la región. En estas historias se observan principios y valores que son considerados importantes para la convivencia en el territorio, como el respeto por el dueño de la tierra, la referencia a su hospitalidad.

De la misma forma, las narrativas valoran los aportes que los huéspedes (todas las “etnias” no Nalu) imprimen en el territorio, como el sistema de conocimiento de arroz Mangrove, llevado para Tombali por “balantas”, lo que es ampliamente reconocido en las aldeas, así como en la literatura. En las narrativas, los abuelos como hombres de frontera observan el principio de la *senioridade*, que es siempre reiterado por “huéspedes” y “dueños de la tierra” cuando narran sus historias.

2.2 – La Noción de Creolización Cultural

Entre las metáforas que los científicos sociales e historiadores utilizan para comprender realidades que involucran mezcla cultural, fronteras flexibles, tales como creolización, mestizaje, sincretismo, hibridismo cultural, se optó en esta investigación por creolización. Todos estos términos se refieren a mezcla cultural, pero presentan alguna distinción en sus orígenes y focos (Hannerz 1999; Trajano Filho; 2003; 2016; Almeida 2004; Carvalho 2016).

La noción de sincretismo normalmente está asociada al estudio comparado de las religiones considerando la mezcla, la combinación entre ellas (Canclini, 1989; 2013; Hannerz 1997; 1999). El termino mestizaje se refiere comúnmente a una combinación étnica, como la mezcla entre blancos y negros, indígenas y blancos, por ejemplo. La

noción de hibridismo cultural, a su vez, fue largamente diseminada a partir de lo que propone Canclini (1989) de que la cultura contemporánea está fundada por mezclas de diferentes categorías, que pueden combinarse de distintas formas. Desde este punto de vista, la hibridación como recurso de análisis permitiría reunir en un único concepto lo que ocurre con los procesos de mezcla en el sincretismo religioso, en la mestizaje étnica e intercultural y en otras formas más contemporáneas de mezcla. El concepto de hibridación cultural, de esta manera, combinaría distintas categorías como lo tradicional y el moderno, lo culto y el popular, entre otras. Hannerz (1997), entiende que el término hibridez, consolidado inicialmente en el área de los estudios literarios, principalmente por la obra de Bakhtin (1968) es utilizado en diversas disciplinas con sentidos analíticos distintos y se tornó un término repleto de ambigüedades.

Con respecto a la metáfora de la creolización fue inicialmente utilizada por la lingüística para hacer referencia “*a un tipo de compromiso lingüístico cuyo resultado es la emergencia de una lengua creola — la lengua nativa de una comunidad de habla cuyo origen es un pidgin o una jerga* (Trajano Filho; 2003, p.2)”. El término creolo utilizado para calificar personas y fenómenos surge en la Lingüística como referencia al contexto histórico-cultural de las sociedades de *Plantation* en América. Hubo quienes afirmaron que la metáfora de la creolización se debiera restringir a este contexto, comenta Hannerz (1999). El autor propone un uso distinto para el término con la intención de alcanzar una visión macro- antropológica para lidiar con la globalización y los flujos transnacionales. Considerando el análisis de la creolización como fenómeno lingüístico, Hannerz (1999, p. 152) pondera que:

“/.../ la idea de que algunas lenguas surgieron de una combinación de dos o más lenguas, históricamente distintas – por ejemplo, la combinación de una o más lenguas africanas con el portugués, inglés o francés. Y esas situaciones tendían a envolver desigualdades sociales, con la lengua europea encima y la lengua africana abajo, formando, de todas maneras, un continuum con diferentes capas de lenguas mezcladas entre las formas extremas. La noción de creolización combinaba, entonces, una comprensión de las formas del lenguaje, de la desigualdad social y de las estructuras centro – periferia. /.../ yo había encontrado una manera de relacionar forma cultural a la estructura social”

En la misma dirección, Trajano Filho (2016) comenta que la noción de creolización permanece vinculada a este contexto de las *Plantation*. El autor propone un uso de la noción de creolización a partir de una visión macro-antropológica buscando comprender la estructura profunda de los procesos de cambio social y cultural que involucran la creolización en la costa occidental africana. Entendiendo la creolización como un proceso complejo y de larga duración. Observa que desde los años 80, se presenta una disputa entre antropólogos, historiadores y otros científicos sociales en la arena teórica y política con respecto a la elección del término que más se adecua “*al hecho de que sus unidades de análisis frecuentemente no son discretas ni autocontenidas, sus fronteras son flexibles y muchas veces inciertas y el sentimiento hacia ellas no siempre es exclusivo, dando luz a formas múltiples de identidad social* (Trajano Filho, 2016, p. 225)”.

Trajano Filho (2003) afirma, apoyado en Mintz que “*la forma con que los lingüistas han tratado la creolización lingüística ofrece a los antropólogos e historiadores /.../ una promisoría metáfora con la cual pueden construir analogías para entender situaciones sociales e históricas marcadas por extrema variabilidad y por la emergencia de nuevas unidades sociales a partir de un mosaico de sociedades fragmentadas /.../ (p. 4)*”. La creolización - como proceso de formación de la lengua creol involucra no solo las mudanzas lingüísticas, pero también implica en un proceso de cambio cultural, producto de un intenso flujo de prácticas, saberes y símbolos que originan una entidad social distinta. Esta sociedad heterogénea resulta de un compromiso lingüístico y social entre los que la componen. El autor propone entender el concepto de creolización cultural como una metáfora que se relaciona a los procesos de cambio social y cultural involucrando a gente con pertenencias diversas, formando una heterogeneidad de prácticas sociales en el interior de las unidades sociales.

Al tratar los procesos de creolización cultural en la costa occidental africana, Trajano Filho (2016) señala una diferencia fundamental entre la perspectiva que el propio desarrolla sobre los procesos de creolización en África, de la que es largamente utilizada por investigadores que tratan de la creolización. Se trata de una diferencia en la forma de entender la naturaleza de las relaciones entre los grupos que participan de los procesos de creolización. Según el autor se estableció un difuso consenso acerca del término creolización, apuntando a una asimetría significativa entre los grupos involucrados en el

proceso. De esta forma, la desigualdad entre los grupos implicados en la emergencia de una sociedad creola provoca un nivel acentuado de subordinación entre ellos.

La perspectiva de Trajano Filho (2003; 2016), que se adopta en el presente estudio, considera que los grupos que participan del proceso de creolización vivido en la costa occidental africana presentan una asimetría relativa en las dimensiones política, social, cultural y tecnológica. Las relaciones que se producen en este “/.../ *encuentro intersocietario que acaba por dar a la luz a una sociedad creola presupone una interdependencia y un relativo equilibrio de fuerzas entre las partes involucradas /.../ las diferencias no precisan necesariamente producir una subordinación estable o permanente* (p. 223)”. El autor menciona que la perspectiva de creolización que considera niveles elevados de asimetría es basada en los procesos de formación de las lenguas creolas en la primera fase del imperialismo en África y el Caribe, marcada por el comercio Atlántico y por la economía de *Plantation*. Este es el momento de consolidación de la dominación colonial en el marco de la expansión europea, marcada por una ideología de clasificación de las diferencias raciales que sostenían la esclavitud.

En un ensayo intitulado *El milagro de la Creolización: retrospectiva*, Price (2003) retoma algunas ideas propuestas en un artículo que escribió con Mintz en 1973 (publicado en 1996) en que presentan una interpretación para el “/.../ *surgimiento de formas culturales africano-americanas originales determinada por el contexto de las Plantation Societies* (p.383)”. El modelo presentado por los autores en *El Nacimiento de la Cultura Afroamericana* explica la formación de estas sociedades a través de la creolización. El ensayo fue objeto de controversia durante las décadas siguientes por historiadores estadounidenses y antropólogos. El autor considera que estas críticas están asociadas a una interpretación del pasado afroamericano comprometida ideológicamente e informada por teorías afrocentricas o críticas al eurocentrismo. En la perspectiva afrocéntrica prevalece la idea de una continuidad con las tradiciones culturales africanas que habrían sido preservadas por los esclavos y de esta forma, gran parte de la cultura de los africanos y sus descendientes no serían una creación americana y si de una transposición cultural exitosa.

Dialogando con las críticas, Price (2003) destaca algunos aspectos discutidos por Trouillot (1998) acerca de las teorías de la creolización, refiriéndose a las sensibilidades ideológicas y políticas en la evaluación del significado del término creolo. Pondera que

la creolización en estas teorías, es concebida como una totalidad y en este sentido no se aproxima a las circunstancias concretas donde se desarrolla el proceso. Price (2003, p. 394) observa que Trouillot señala la importancia de las especificidades históricas y defiende que la innovación de su ensayo reside justamente en la historización y en la contextualización de las singularidades.

En esta investigación se asume un abordaje de creolización que busca comprender los procesos de mudanza que favorecen la creolización en esta región de África. En la Costa de Guinea no se desarrolló ninguna actividad que se asemeje a una economía de *plantation*. Las sociedades tradicionales participaban y tenían razonable control de las distintas dimensiones relativas al tráfico de esclavos, producción, circulación y consumo, “/.../ ellas eran al mismo tiempo productoras de esta terrible mercadería, importantes gerenciadoras de su circulación y voraces consumidoras o frágiles víctimas de este sistema intersocietário (Trajano Filho, 2016, p. 223)”. Estos aspectos marcan una profunda diferencia con las sociedades de la economía de *plantation* y, por lo tanto, la naturaleza de las relaciones entre los grupos que participan de los procesos de creolización en la costa occidental africana es distinta de las relaciones que se establecen en los procesos de creolización en América. En África Occidental, los grupos que participaran de la creolización no presentaban asimetrías de poder acentuadas que generasen una subordinación sistemática, como mencionado.

Para entender la creolización en la costa africana, es necesario comprender el contexto de poblamiento del continente porque este proceso de ocupación involucra una mezcla de gente e intercambio sociocultural en la formación de nuevas unidades sociales y políticas. El modelo propuesto por Kopytoff (1987) sobre la reproducción de las sociedades tradicionales africanas destaca la importancia de la ocupación de fronteras en el proceso de formación de estas sociedades. A partir de pequeñas levas migratorias que ocupan fronteras en las inmediaciones de reinos, jefaturas y otras unidades políticas consolidadas, se originan nuevas unidades sociales formadas a partir de una mezcla de gente proveniente de sociedades también fragmentadas. La repetición continua de este proceso origina una infinidad de unidades sociales de corta duración, generando la ocupación de las fronteras internas en África.

Desde este punto de vista, la dinámica de la formación social y política africana fue desarrollada en condiciones de frontera, en un territorio escasamente poblado con

grandes cantidades de tierras desocupadas. En este vasto territorio, las sociedades ya establecidas eran cercadas por inmensas áreas de tierras abiertas política, físicamente o ambas. La sumatoria de estas tierras forma una red intersticial en todo el continente africano de miles de potenciales fronteras locales. Y aquellos que quisieran dejar las sociedades en que vivían podían moverse dentro de esta frontera interna e instalar su propio orden social en medio de este vacío institucional. Kopytoff destaca dos aspectos presentes en este tipo de frontera, el primero dice relación con que estas fronteras no sean controladas por las pequeñas metrópolis de donde los hombres de frontera vienen. El segundo aspecto se refiere a que los hombres de frontera no eran agentes de una expansión metropolitana, eran gente común, que por distintas razones dejaban sus sociedades de origen. *“Los hombres de frontera venían cargando consigo un kit básico y similar de recursos culturales e ideológicos. Por lo tanto, no es sorprendente que el África Subsahariana deba exhibir en un grado tan notable una unidad cultural fundamental (Kopytoff, 1987, p.10)”*.

A este respecto, Trajano Filho (2003) afirma que las poblaciones que vivían en Kaabu y Bajar en África Occidental experimentaron un proceso de creolización cultural a partir del siglo XI, cuando llegan a la región levadas migratorias de pueblos hablantes de las lenguas Mande. Estas poblaciones campesinas que vivían en este territorio son empujadas hacia la costa, involucrando un proceso de asimilación recíproca entre estas poblaciones dueñas de la tierra y los Mande.

La creolización primaria vivida en este momento facilitó el encuentro entre las sociedades tradicionales africanas y los portugueses, a partir del siglo XV, cuando aumenta la presencia europea en África. A partir de este momento, Trajano entiende que las sociedades que se creolizan son aquellas situadas en las fortificaciones y plazas en el margen del río Gambia, en la antigua colonia y actualmente en las villas y ciudades guineenses. Del siglo XV en adelante, Trajano se refiere a la sociedad creola y la diferencia de la sociedad indígena. La sociedad creola históricamente incorpora gente, valores y prácticas ajenas como una forma de reproducción social y las sociedades indígenas estarían vinculadas al universo rural tradicional africano.

El objeto de esta investigación se refiere a las comunidades rurales de Guinea, en especial, del Sur del país. No obstante, se considera que estas comunidades siguen desarrollando mecanismos de reproducción social sostenidos por la incorporación de

personas y prácticas ajenas, considerando los procesos descritos por Trajano en el Kaabu del período precolonial. Estas poblaciones organizan el territorio y regulan las actividades económico-productivas a partir de dinámicas que se remiten a una continuidad con el Kaabu tradicional. Su capacidad de reproducción se vincula a su capacidad de asimilar e incorporar otras prácticas y principios de organización social en el territorio.

Desde este punto de vista, el concepto de creolización cultural me permite entender el papel histórico que determinadas dinámicas sociopolíticas tienen en el territorio de esta investigación y como este repertorio de creolización se articula a otras formas de pensar las relaciones y regular las dinámicas sociales y económicas.

2.3 – La Noción de Etnia

La opción por la etnia como categoría de análisis en este estudio, se justifica por la relevancia que la categoría nativa *raza* tiene en mi campo etnográfico. La *raza* (Sosso, Fula, Balanta, Nalú, etc.) es un principio importante de organización de las diferencias culturales en el territorio, relacionadas a la organización social, religión, alimentación y las diferencias lingüísticas, entre otras. Actualmente en Tombali, lo que se observa es que la etnia, asociada a otras formas de organización del territorio, ordena la vida social y económico-productiva.

La etnia como recurso de análisis permite comprender como las personas/comunidades se relacionan a partir de fronteras simbólicas que construyen para lidiar con las diferencias socioculturales presentes en el territorio, para organizar la convivencia y regular las relaciones productivas y económicas. Se considera así, que coexisten diferentes formas de organización social en el territorio de esta investigación: se observa una continuidad histórica con prácticas características del Kaabu precolonial, en especial, un modo institucional de establecer relaciones basado en el modelo político del extranjero/dueño de la tierra. Esta forma de organización, que es parte de un repertorio creolo, coexiste con la etnia como principio de organización en mi campo etnográfico. Estos diferentes principios de organización están asociados y orientan el funcionamiento de estas comunidades en Tombali, lo que se discute en la perspectiva de una frontera étnica.

Como fue dicho anteriormente, con la llegada de los europeos en el marco colonizador, se empieza a desarrollar el concepto de etnia, que no responde

necesariamente a una realidad preexistente, sino que termina creando una realidad mediante su aplicación.

Trajano filho (2016) sugiere que la etnicidad era menos notoria que otros principios de organización social en algunos estados de África Occidental entre los siglos XII y XV, y que la construcción de la diferencia no estaba necesariamente relacionada a ella.

En una revisión de la literatura sobre el concepto de etnia del período que va de 1945 hasta 1973, Amselle (2017) identifica una serie de elementos comunes en las distintas definiciones del término, como la lengua, el territorio contiguo, el nombre y descendencia comunes, además de la consciencia de pertenecer a un mismo grupo. El autor observa que estos criterios tienen una correspondencia con la idea del Estado-nación, además de una proximidad con la noción de raza. Trajano Filho (2003) observa que el término etnia, que vino a sustituir el concepto de tribu, tiene un sentido semejante y comporta las mismas imprecisiones, además de estar saturado de sentidos. Se concuerda con Trajano cuando defiende la importancia de considerar la crítica sobre los límites del modelo tribal *“/.../ tanto en la versión más primitiva de ‘tribu’ como bajo la moderna y sofisticada forma de la ‘etnicidad’ — sin, entretanto, abandonar los términos de referencia ya consagrados en la literatura como grupos étnicos (p.9)”*. El modelo de la tribu fue utilizado por las Ciencias Sociales para establecer diferencias entre los europeos civilizados y los pueblos primitivos y para establecer diferencia entre los propios pueblos primitivos.

En relación con el concepto de tribu, Kopytoff (1987) comenta que, en África, como en cualquier otra parte, difícilmente existe la unidad que presupone el concepto de tribu, una unidad psíquica, lingüística, cultural y de identidad de grupo. El límite a que se refiere Trajano (2003) es la no superación del esencialismo que el concepto de etnia aún encierra, como si la etnia cargase alguna esencia, una distintividad. En este sentido, es importante considerar que un etnomio puede recibir diversos sentidos dependiendo de la época, del lugar y de las situaciones sociales. De la misma forma, hay que considerar la etnia como un modo de identificación posible entre diversos otros.

Amselle (2017) habla de un consenso entre los investigadores con respecto a un ‘espacio internacional’ en África precolonial, de ‘relaciones simpléticas’ de ‘cadenas de sociedades’, en que cada sociedad local debe ser entendida como el resultado de una red

de relaciones. Horta (2013, p.666) considera que Amselle (2017) busca “*la valoración alternativa de una antropología de los lugares a partir de los cuales las sociedades se interconectan, de los diferentes tipos de espacios socializados, o /.../ territorios, en que las sociedades africanas pueden ser comprendidas en sus relaciones*”.

En consonancia con esta perspectiva, se enfatiza en los antecedentes de este estudio la importancia de comprender el continente africano a partir de una multiplicidad de conexiones. Para esto, se destaca la importancia de los intercambios comerciales y culturales entre las regiones africanas e intercontinentales, el movimiento de personas, productos, ideas, los procesos de ocupación de fronteras y de creolización como fundamentales para comprender la conformación de las sociedades africanas. Entendiendo que en este contexto la etnia era uno entre otros principios de organización social.

Horta observa que (2013, p.667) a pesar de la deconstrucción de la visión esencialista del concepto de etnia por la antropología e historiografía, aún se verifica una tendencia a comprender la historia africana principalmente a partir del concepto de etnia, en detrimento de considerar sus múltiples conexiones - entre las personas, las comunidades y los espacios. No obstante, no se puede “*negar la existencia de la etnicidad como fenómeno social vivo y potencial objetivo de análisis histórico y cuya relevancia varía según los contextos históricos concretos*”.

El abordaje de Barth (1969; 1995) sobre etnicidad puede ser eficaz para comprender como se relacionan las comunidades rurales del sur de Guinea-Bissau, comunidades que se cualifican como étnicas. El autor propone comprender la etnia como un elemento de la organización social, lo que se hace por medio de la construcción de fronteras socioculturales. El concepto de frontera que plantea Barth, como elemento que organiza las diferencias sociales, se muestra apropiado para entender como los habitantes de las aldeas en Kitafini se relacionan a través de estas fronteras simbólicas que establecen entre las comunidades.

Los grupos étnicos, según Barth (1969), son como tipos de organización, que emergen de la diferenciación cultural y, se constituyen como grupos cuando utilizan la identidad étnica para clasificarse a sí mismos y a los demás con la finalidad de interacción, una interacción regulada por un sistema de conducta que ordena la vida social. Los grupos

étnicos surgen de la diferenciación cultural que es percibida y elaborada, subjetivamente, por los grupos que interactúan en un contexto más amplio de relaciones.

Una característica fundamental de la etnicidad es la adscripción, como apunta el autor. El carácter adscriptivo y exclusivo de determinado grupo depende de la manutención de una frontera. Las fronteras definen los grupos y permiten su persistencia, lo que requiere la organización y reglamentación de los intercambios entre las personas. La etnicidad para Barth es concebida como el resultado de las acciones y reacciones de los grupos que desarrollan relaciones sociales en un contexto amplio de organización social. La etnicidad “/.../ definiría al mismo tiempo el contexto pluriétnico dentro del cual emerge (Giménez 2006, p.133)”.

Brubaker (2002), señala la importancia de Barth al considerar la auto adscripción y adscripción como una característica fundamental de la etnicidad, entretanto, considera que la metáfora más importante de su teoría, la frontera, tiene estereotipos vinculados a la idea de grupo. Este autor entiende, que, de manera general, hay una reificación del término grupo. Un término utilizado en distintas áreas del conocimiento, en que se verifica una tendencia de considerarlo como un elemento básico de la vida y protagonista de distintas acciones sociales, tornándose así una unidad fundamental del análisis social. Propone /.../ tomar como categoría analítica, no el grupo, pero la colectividad como contextualmente fluctuante (P. 5). La idea sería tratar el grupo como una variable y no como algo fijo. Entendiendo el grupo como variable, es posible, según el autor, explicar períodos en que hay más o menos cohesión o solidaridad colectiva. Así, la colectividad sería un evento, que puede o no ocurrir. En las palabras de Brubaker (2002):

“La etnicidad, la raza, la nación no deben conceptualizarse como substancias, cosas, entidades, organismos o individuos colectivos – como nos alienta a hacerlo el imaginario de ‘grupos’ /.../, sino con referencia a relaciones, procesos, dinámicas, acontecimientos, desagregaciones. Ello implica reemplazar el concepto de grupos o entidades substanciales por idiomas culturales, esquemas cognitivos, marcos discursivos /.../ proyectos políticos y acontecimientos contingentes (p.89)”.

El cambio que propone – reemplazar el concepto de grupos o individuos colectivos por idiomas, esquemas..., crea un vacío nominal. Aunque estas categorías,

grupo y etnia, hayan sido reificadas, el conocimiento que se tiene sobre algunos períodos en África se construye a partir de ellas. Es de esto que Trajano (2016, p.09) trata al afirmar que no es necesario “/.../ abandonar los términos de referencia ya consagrados en la literatura como grupos étnicos”, como mencionado anteriormente. El conocimiento que se dispone acerca de África, de su historia cultural y política contempla la utilización de una serie de etnomios.

En este estudio se utiliza el término *comunidad* para hacer referencia a los sujetos colectivos que, en un determinado tiempo y espacio, adquieren ciertas características de grupo y actúan colectivamente. Entendiendo que la cohesión y la solidaridad colectivas no son constantes, que la *grupalidad* a la que se refiere Brubaker (en el sentido de cuan presentes están las características que hacen de un conjunto de personas, un grupo) sufre variaciones dependiendo del contexto político, económico, social. En los términos de Brubaker se trataría de la grupalidad lo que permitiría actuar conjunta y articuladamente en función de los intereses existentes. Así, en este estudio, se hace referencia a comunidades de balantas, nalus, sossos, etc. para designar a los habitantes de las aldeas de la región de Tombali que se cualifican como étnicas.

En un artículo llamado “A cada uno su Bambara”, Jean Basin (1985) reúne descripciones sobre los pueblos de Mali conocidos como bambaras. Levanta informaciones del siglo XVI en adelante y muestra como varían de un extremo a otro las características atribuidas a los bambaras, dependiendo de quién, cuando y en que contexto los nombra.

“/.../ No se podría ser un Bambara sin haber sido nombrado como tal: ¿Nombrado por quién, en qué contexto? En lugar de procurar en vano una naturaleza sui generis que le corresponda, más vale restituir al término su función de identificación relativa, de detección aproximada en el espacio social y comprenderlo así, como él es: Un significante incesantemente cambiado entre los sujetos hablante/.../ (p. 128)”.

En la misma dirección, Poutignat y Streiff – Fenart (1997, p. 142) señalan que uno de los grandes descubrimientos de las teorías de la etnicidad es que “*la identidad étnica nunca se define de manera puramente endógena /.../, que ella es siempre, e*

inevitablemente, un producto de actos significativos de otros grupos/.../. Ella se construye en la relación entre la categorización de los no – miembros y la identificación con un grupo étnico particular”.

La identificación del otro como siendo parte del mismo grupo étnico implica compartir una serie de criterios de evaluación y juzgamiento. La etnia organiza las diferencias cuando las personas las aceptan y son constreñidos por ella, o sea, hace referencia al grado de conformidad que los miembros de una colectividad tienen en relación con las normas compartidas en la interacción social (Barth, 1969).

A ese respecto, lo que se observa en las aldeas de Kitafini es que la identidad étnica tiene relevancia en la configuración del territorio y de las relaciones, como ya dicho. No en tanto, como parte de un contexto de cambio, los diversos conflictos que surgen principalmente en torno a los usos de los recursos materiales, revelan la inconformidad de algunos actores acerca de la legitimidad que la pertenencia étnica como criterio para definir los usos de la tierra, entre otros aspectos de la vida cotidiana.

El comentario que hizo Augusto Nambanga, un habitante de Cassumba acerca de la democracia, ilustra la etnicidad como elemento de la organización social, que protege un espacio étnico y organiza las diferencias. Y como elemento de la cultura, este fragmento de entrevista evidencia la conciencia de la diferencia y de los mecanismos que ellos utilizan, mismo que idealmente, para posibilitar la convivencia. Apunta a las fronteras étnicas, delimitando el lugar que cada etnia ocupa en el territorio

“Todos nosotros de Cassumba somos hijos de esta tierra. ¡Democracia – todos tienen derechos! Pero la gente tiene que conocer el derecho profundamente. Cuando nace una persona, ya existen muchas reglas de los antiguos, ya hay derechos. Pero para evitar ‘problema, tenemos los más viejos. Y ¿cómo construimos nuestras reglas? Este es el lugar de Nalu, este es el lugar de Balanta, este es el lugar de Fula...Si nosotros respetamos el límite de cada uno, el sistema de cada uno, no hay problemas. Y, además el hombre grandi sabe cómo la aldea fue construida, las reglas...”

Barth (1969; 1994) comprende la etnia como un elemento de la organización social y que la etnicidad puede ser un elemento de la cultura, entretanto, la relación entre

etnicidad y cultura no fue suficientemente discutida por el autor y esto es uno de los aspectos criticados de su teoría. Incluso, según Vermulen & Govers (1995), se pueden destacar de su abordaje vínculos importantes entre ambas - *“la etnicidad se refiere a la consciencia de la cultura (étnica), a la utilización de esta cultura, siendo simultáneamente parte de esta /.../ La etnicidad es parte de la cultura y es también metacultural, porque hace una reflexión en torno a ‘nuestra’ cultura como a la de ‘ellos’ (p.12)”*. Se relaciona también con el *‘uso subjetivo, simbólico o emblemático’* por los grupos de aspectos de la cultura para diferenciarse de otros grupos. En esta perspectiva, *“la etnicidad, como un elemento de la organización social, presupone la interacción regulada y la etnicidad en cuanto elemento de la cultura, implica la consciencia de la diferencia (p. 13)”*.

Poutignat y Streiff – Fenart (1997) mencionan que *“Para que la noción de grupo étnico haga sentido, es necesario que los actores puedan darse cuenta de las fronteras que marcan el sistema social al cual piensan que pertenecen y para además de los cuales ellos identifican otros actores implicados en otro sistema social (p.152)”*. Las identidades étnicas solo se construyen en relación con una alteridad, la etnicidad se da a partir de la dicotomía nosotros /ellos. Para que un grupo étnico establezca su distintividad es necesario definir un principio de cierre y mantener una frontera a partir de un número limitado de trazos culturales.

Adicionalmente, hay que considerar que etnicidad se remite a un conjunto de recursos que se encuentran disponibles para la acción social, dependiendo de la situación y de las personas con las cuales se interactúa, considerando que el contexto particular en el cual se encuentra la persona determina las identidades y fidelidades apropiadas en un determinado momento (Poutignat y Streiff – Fenart, 1997)”

Es importante considerar que las diferencias culturales se tornan visibles y simbólicas por la construcción activa de una frontera (Barth, 1969). El contenido cultural de las fronteras se modifica, depende del contexto y de la relación con otras variables. En este sentido, el fragmento de entrevista destacado abajo ilustra la percepción de un habitante de Cassumba sobre diferencias culturales entre balantas y nalus en las últimas décadas.

“Cuando llegamos aquí, Nalu bebía, hacía de todo, hasta buscaba mujer, ahora están en el camino de la religión.

Balanta por la crianza de la limária no puede quedarse cerca de Nalu. Balanta cría cerdo, cría cabra, cría vaca, estas cosas que Nalu no tiene más. Antes Nalu criaba vaca, tenía mucho ganado. Cuando mi abuelo vino y empezó a crear vacas, el padre de Abu también empezó a criar vacas, más aquí en Cassumba Nalu no tiene más vacas”.

La elección de diacríticos contrastantes, pondera Barth (1994), no es tan aleatoria como lo había sostenido en 1969. Una comunidad imaginada se hace por medio de la construcción activa de fronteras, un trabajo conjunto hecho por los miembros de los grupos contrastante. Las diferencias culturales que son fundamentales para la etnicidad son aquellas que las personas utilizan para marcar la distinción, la frontera. Los patrones culturales utilizados para evaluar y juzgar a otros miembros del mismo grupo étnico ejercen influencia en la construcción de fronteras.

“/.../ la novia viene para la casa del hombre, mata cerdo, trae cabra viva, vino de palma, de caña. La familia del hombre da una cabra viva para la familia de la mujer. Se cocina el cerdo para alimentar la gente que acompaña la novia y para toda la familia. La fiesta de matrimonio dura dos días. Fiesta de Balanta. Pero, cuando se casa con otra etnia, por ejemplo, Nalu, no se mata el cerdo y no sirve bebida alcohólica. Pero Balanta casa con Balanta y Nalu casa con Nalu (Mamadú Nancabi, aldea de Cassumba)”.

En algunas sociedades africanas, observa Höffs (2014) la identidad religiosa y la identidad étnica se articulan y representan una dimensión fundamental de la identidad. Es esto lo que se observa en mi campo etnográfico.

“/.../ la religión, y en especial el islam, es paralela y constituye un elemento de afirmación identitaria. Etnicidad y religión fueron rápidamente conectadas por diferentes sociedades africanas, y tomadas como parte ‘esencial’ de sus identidades y, aunque con orígenes dispares, estas categorías vinieron a representar los idiomas primarios de la construcción identitaria y de la formación de comunidad (Höffs, 2014, p.58)”.

Una de las críticas al concepto de frontera de Barth dice relación con la falta de especificidad en la definición de frontera étnica, considerando que los conceptos de organización e interacción social podrían ser utilizados para analizar cualquier forma de identidad colectiva (Giménez, 2006). Los antropólogos discutirán esta cuestión de distintas formas y uno de los criterios más comunes utilizados para distinguir la identidad étnica de otras identidades sociales fue la creencia en una cultura compartida. Otro criterio bastante considerado fue la ideología que afirma la existencia de una ascendencia, una sustancia o historia común (Vermulén & Govers, 1995).

Respecto a esta última cuestión, Giménez (2016) menciona que Barth habla de los ‘rasgos culturalmente distintivos’ como los que marcan la especificidad étnica en la oposición nosotros/ellos, así como los criterios de pertenencia que implantan esta oposición, pero no especifica que criterios son estos por entender que pueden cambiar en el tiempo. Apoyado en Lapierre, Giménez señala que los ‘rasgos culturales distintivos’ son aquellos que se forman en el transcurrir de una historia común, transmitidos por la memoria colectiva del grupo, que transforma acontecimientos y personajes en símbolos significativos de identidad étnica, remitiendo a un origen supuestamente común.

En la misma dirección, D’Andrea considera la idea de una consanguinidad imaginaria. En esta perspectiva, la lengua, cultura, religión, el nombre y otros ‘rasgos distintivos’ que eran utilizados para clasificar a los grupos étnicos, ganan sentido al servir para que los grupos afirmen un origen común (Giménez, 2016; Poutignat y Streiff – Fenart (1997). Diversos autores, observa Giménez (2016), fueron duramente criticados acusados de primordialistas, cuando en realidad hacían mención al carácter imaginario de la consanguinidad, como Geertz, que habla de los vínculos primordiales, en referencia a la percepción de los sujetos, que los percibían como ‘datos a priori’. Los grupos étnicos, como observa el autor (p.141) “/.../ *se representan y se perciben a sí mismos como ‘comunidades primordiales’ a la imagen y semejanza de la familia y de los grupos y parentesco. Por eso exigen formas de lealtad y solidaridad /.../ que son típicas de los vínculos familiares*”.

En Tombali, la idea de estas comunidades primordiales es vivida internamente en las aldeas y en el territorio. Los sujetos de esta investigación hacen referencia a una descendencia e historia común, a una cultura que se perpetúa a lo largo del tiempo y que

los diferencia de los demás, que les permite alimentar este imaginario de consanguineidad.

Actualmente, lo que se observa es una gran red de parentesco. Los nalus, se casan poco con otras etnias, la gran mayoría de ellos se casa entre los cinco linajes de Nalu que habitan Kitafini. Aiaia Silla, profesor de la escuela de Campeane, agricultor, hermano del Régulo, cuenta que se casan entre familia. *“Mi mujer, Mariama, es de la tabanka de Iraque. Seku es primo de Aissatu y están casados. Dos de mis esposas son primas, nos casamos en familia, por eso circulamos tanto en las tabankas”*. Se verifica una infinidad de matrimonios y una red de relaciones de parentesco que contemplan diferentes pertenencias etnias, que cubre un territorio mayor que Tombali. Parientes de los más variados tipos están distribuidos por las aldeas de Tombali y en las aldeas de la Republica de Guinea, son esposas de matrimonios múltiples y otros familiares. Esto torna común los viajes en barco hasta el país vecino. Gumbé Auana, una mujer que vive en el barrio Balanta en la aldea de Cassumba, cuenta que a su marido y a otros hombres balantas les gusta buscar esposas Sosso en la Republica de Guinea.

Capítulo 3 - *Tchon Nalu*: Vida Política y Económica

Se presenta en este capítulo un análisis de los resultados a partir de la discusión de la frontera étnica, representando los principios de organización social del territorio que tienen por base la pertenencia étnica y dinámicas que remiten a las sociedades tradicionales del periodo precolonial. La frontera administrativa del Estado, por su turno, representa la penetración más intensa de patrones de relaciones occidentalizadas en el territorio. En virtud de un contexto de cambio, las presiones y conflictos que surgen en torno a la gestión de los recursos naturales tensionan las relaciones entre las comunidades y las estructuras del Regulado. El Estado aparece como un actor que está presente de modo latente, su representación ocurre cuando es demandado a intervenir en los conflictos que el Regulado Nalù no logra resolver.

El primer apartado del capítulo se centra en la constitución del territorio en la perspectiva de la frontera étnica. Busca comprender cómo se establecen las relaciones entre “huéspedes” y “dueños de la tierra”, considerando la relevancia atribuida a este

modelo político en mi campo etnográfico – se trata de una forma de construir relaciones que se puede entender a partir de un repertorio creolo que marca estas sociedades, como he mencionado. Por otro lado, la construcción y mantención de esta frontera entre los huéspedes y dueños de la tierra está asociada a la categoría nativa *raza*. Considerando la coexistencia de estos principios de organización social es posible explicar cómo los habitantes de las aldeas construyen una frontera étnica y, a través de ella organizan y regulan las relaciones y un conjunto de intereses económicos y productivos en el territorio.



Figura 5 - Feria del Lumo – aldea de Berlín, Tombali

En seguida, se presentan tres casos en los que se discuten las tensiones entre la frontera étnica y la frontera administrativa del Estado, observando la relevancia de otro principio de organización social en la conformación del territorio, ya que el Estado pasa a administrar conflictos que extrapolaron el ámbito de la frontera étnica. La tensión entre estas fronteras es discutida a partir de las dinámicas sociales y económicas en el territorio, del sistema de intercambio y reciprocidad que la frontera del dueño de la tierra opera

estimulando, en alguna medida, y favoreciendo la satisfacción de las necesidades básicas de la subsistencia.

3.1 Frontera Étnica

Tombali, la región donde se localizan las aldeas de Campeane y Cassumba, está en el extremo sudoeste, en la frontera con la República de Guinea y el océano Atlántico. La región es conocida popularmente como *Tchon Nalu* (Tierra Nalu). Como he mencionado, es aceptada por las poblaciones locales la idea de que los primeros habitantes de un lugar son los dueños de la tierra, y que los “nalus”, quienes se instalaron en la región hace aproximadamente 500 años, son los dueños de la tierra.

En las narrativas del corpus etnográfico de esta investigación, los habitantes de las aldeas cuando cuentan sobre la fundación de Cassumba y Campeane, hacen referencia a la vida del abuelo, que se vino de otras tierras a la región de Tombali. Mencionan el movimiento de comerciantes, sabios, religiosos, gente común con etnias y pertenencias diversas que se suman para poblar la región. Se refieren a un territorio como si aún no fuera dividido por la colonización, entre lo que hoy es parte de Mali, el norte de República de Guinea y el sur de Guinea – Bissau, en busca de tierras para la ocupación, para el desarrollo de la agricultura y el comercio. Mencionan las aldeas como importantes puntos de apoyo para los viajeros y el respeto al dueño de la tierra. En un territorio aún poco poblado, con abundancia de tierras, las historias llaman la atención para el movimiento de esos hombres con sus familias, ellos mismos extranjeros a ocupar tierras de nadie. Fundan aldeas, crean sociedades políticas y sociales, tal como el hombre de frontera que Kopytoff describe al referirse a la formación de las sociedades africanas en el período precolonial.

Como se destacó en el primero capítulo de este estudio, las aldeas de diferentes puntos de la región centro-norte del continente africano formaban redes que apoyaban las caravanas y otros viajeros con servicios de protección, hospedaje, tributos de paso, entre otros. Servían como intermediarias del intercambio comercial, teniendo el Sahel como el principal punto de este movimiento (Marques, 2009). Con respecto al territorio que corresponde hoy a la República de Guinea, Sarró (2009) menciona que las poblaciones que habitaban este territorio ofrecían abrigo a aquellos que se desplazaban en consecuencia de la *jihad* Fula en el siglo XVIII, y de los más diversos conflictos,

destacando la relevancia del patrón de relación que se establecía entre los forasteros y el dueño de la tierra en las aldeas de esta región.

En la misma dirección, refiriéndose al Bafur en la costa occidental de África, Hampaté-Bà (2010, p. 204) menciona que:

“Muchas caravanas abrían camino por la región sirviéndose de una red de rutas especiales, protegidas tradicionalmente por dioses y reyes y en las cuales se estaba libre de pillaje y ataques. De otro modo, se arriesgaban o a un ataque o a una violación involuntaria, por desconocimiento (de las reglas locales) /.../. Cuando se llega a un lugar desconocido, los viajeros ‘confiaban su cabeza’ a algún hombre de posición que de ahí en adelante se tornaba su garante, pues ‘tocar al extranjero’ es tocar al propio anfitrión”.

En las narrativas de los sujetos de mi campo etnográfico, este movimiento migratorio, que encuentra su “punto final” en las aldeas de Kitafini, a veces lleva años para concretarse y no necesariamente fue planeado. Implico vivir en distintas aldeas del camino, en la condición de “huésped”, contando con la acogida y protección de distintos “dueños de la tierra” que se iban encontrando en el recorrido. De esta manera, las narrativas de los sujetos refuerzan la frontera étnica al dar relevancia a la hospitalidad de los dueños de la tierra que sus antepasados tuvieron en sus procesos de migración.

Los hombres de frontera como propone Kopytoff (1987), por las más diversas motivaciones, dejaban sus aldeas de origen ocupando tierras consideradas por ellos como vacías en los intersticios de los reinos, jefaturas u otras sociedades establecidas. Fomentaban el surgimiento de nuevas unidades políticas, generando un proceso de ocupación de fronteras internas en África. Kopytoff destaca la importancia del proceso que involucra el surgimiento de estas pequeñas formaciones sociales, que potencialmente se podían transformar en sociedades más establecidas, pero la mayoría de ellas tienen corta duración. La relevancia no reside en estas sociedades en sí mismas, y si en el proceso que se repite, incesantemente, resultando en la ocupación de fronteras internas en África. La percepción de los sujetos de mi campo etnográfico sobre el surgimiento de las aldeas de la región, en especial Cassumba, Campeane y Benire remite a este proceso de ocupación de fronteras a que se refiere Kopytoff.

La concepción de frontera como un vacío político e institucional que debe ser reclamada u ocupada está en el centro del abordaje de Kopytoff (1987). El hombre de frontera, el hombre fundacional a que se refiere Kopytoff, aparece en los relatos de los habitantes de las aldeas cuando hablan de su abuelo, un antepasado real o imaginario a veces más antiguo, legitima la posesión del lugar, alimenta la cultura en torno al dueño-de-la tierra en la región de Tombali.

El hombre de frontera en la perspectiva de Kopytoff (1987), como se comentó anteriormente, carga consigo un *kit* similar de recursos culturales e ideológicos lo que contribuye para explicar la existencia de una cultura política común en África.

Según la tradición oral de las etnias que viven en la región de Tombali, como demuestran las investigaciones de Temudo (2006) en Cubucaré, los primeros habitantes fueron cazadores nalus que se comunicaban y establecían contratos con los espíritus dueños del lugar, lo que les daba poder sobre la tierra. Así, el acceso a la tierra y a los recursos naturales pasa a ser controlado por el linaje de quienes primero lo poblaron. A comienzos del siglo XX llegan a la región colectivos de sossos, fulas, balantas, papeis y manjacos. Considerados huéspedes de los nalus recibirán tierras destinadas a la habitación y la agricultura. A partir de 1920, los balantas en busca de tierras para cultivar arroz se vuelven la etnia más populosa de la región, siendo casi la mitad del total de habitantes que viven en Tombali.

Un fragmento de la entrevista con uno anciano ilustra la llegada de otras etnias a la región.

“Primero es Fula, Fula es primer huésped de la tierra. Fula vio Nalu, solo Nalu que estaba aquí. Después de eso, Sosso estaba, vinieron muchos para Campeane. Después de los sosso, recibimos también balanta de Kubucaré, después Mandjaco de Kantchuk /.../ si decimos que la tierra es Nalu es porque ellos miraran primero y el primero que ve es el dueño de la tierra” (Sulaimano Djalo – “Fula”, aldea de Benire).

Los primeros a habitar esta región según la literatura fueron comunidades de “nalus” provenientes de la región de Dubreka, hoy Republica de Guinea. Establecieron

contratos con los espíritus dueños del lugar y con eso legitimaron la pose de la tierra. Lo que coincide con la percepción de los sujetos de esta investigación.

En el *Tchon* Nalù, en la medida que llegan otras personas con otras pertenencias étnicas para vivir ahí, el territorio se va constituyendo con base en una frontera que divide huéspedes y dueño de la tierra y está asociada a la identidad étnica. A partir de esta división, se generaron estructuras jerárquicas y organizativas, lo que permite ubicar las diferentes “etnias” en espacios de relación y jerarquía, manteniendo colectivos nalus como gestores de la tierra por más de 160 años.

Se puede pensar que esta frontera política se establece en dos momentos: el primero dice relación a cuando las colectividades se apropian de un lugar, una tierra, sería la idea de ocupación de fronteras, la ocupación física y política de un espacio entendido como vacío. En un segundo momento, cuando llegan otras comunidades, se reorganiza el territorio a partir de la construcción de esta frontera político-étnica, por la presencia de otras colectividades. En este segundo momento la frontera es un mecanismo para organizar las diferencias culturales entre los diversos grupos que pasan a convivir en el territorio.

Los nalus hacen la gestión del sector de Kitafini a partir de un sistema de Regulado implantado al final del siglo XVIII. El Regulado es un tipo de jefatura de los pequeños reinos del período precolonial. Los régulos, en rigor, son los herederos de estos reinos. Con el fin del colonialismo en África, y especialmente en África Occidental, se produce un desafío al poder tradicional, ya que en varias localidades había una asociación de las autoridades tradicionales con la administración colonial. En muchas partes el poder tradicional fue duramente cuestionado. A partir de la década de 1980, entre tanto, ocurre una revitalización de las jefaturas en diversas regiones africanas, con funciones y lógicas distintas dependiendo del país donde resurge. Comúnmente las autoridades tradicionales se empoderan como agentes que hacen la intermediación política entre el Estado y sus comunidades, como representantes de las demandas de este mundo ‘tradicional’. En Guinea-Bissau con la apertura política de 1991, el país pasa a aceptar distintas formas de asociación política, entre ellas el Regulado. Esta política de abertura llevó a producción de numerosas entronizaciones en Guinea (Carvalho, 2003).

La autoridad tradicional en Tombali es ejercida por tres régulos nalus. Seku Silla, mi anfitrión, tiene a su cargo las treinta y tres aldeas del sector de Kitafini, uno de los

cinco sectores que compone la región de Tombali. Los régulos en Guinea-Bissau tienen la función de intermediación entre las comunidades rurales y el Estado, representan y negocian demandas de las comunidades frente al Estado. Como parte del poder del Regulado Nalù, cada aldea tiene un jefe de tabanka, consejeros, que generalmente son los hombres más viejos, comités consultivos, además de los procuradores de paz que sirven a distintas aldeas. Todas las etnias tienen por lo menos un comité que les corresponde en las aldeas en que viven.

En África, de manera general las aldeas son constituidas “*por diversas familias extensas o alargadas (moransas), que a veces pueden incluir varios “fogones”, varias familias nucleares y varios individuos de la misma etnia y linaje* (Bacari, 2004, p.136)”. En otros tiempos, observa el autor, la tabanka era formada por moransas de la misma etnia, aunque con linajes distintas.

En el territorio que se desarrolló esta investigación las aldeas abrigan una o dos comunidades étnicas, en espacios separados. Las cinco familias de nalus se mezclan en las aldeas y son responsables por aspectos distintos de la estructura social de los nalus dependiendo del linaje al que se pertenece. La organización de los balantas en las aldeas en Kitafini corresponde a la descripción de Bacari (2004), las *moransas* tienen solamente miembros de una misma familia Balanta. En la *moransa*, cada familia nuclear tiene su casa. El sistema económico de la *moransa* en cualquiera de estas comunidades está organizado considerando el uso comunitario de la tierra, la reciprocidad, el intercambio y la entreyuda. No se observan grandes diferencias económicas entre los habitantes de las aldeas. Ciertamente, existen diferencias de orden material, como la cantidad de tierra o distancia del campo de cultivo hasta la aldea, entre otras.

Como he afirmado, apoyada en Trajano Filho (2003, 2016), la sociedad guineense es una sociedad creola que guarda una continuidad con procesos antiguos de configuración de las sociedades tradicionales. Los pueblos de la costa se reproducían a través de un complejo flujo de préstamos y de la construcción de fronteras permeables. La construcción de estructuras estatales en la región fue producto de procesos de asimilación e incorporación recíproca, involucrando a extranjeros y a la población dueña de la tierra, lo que generó sociedades que comparten varias semejanzas en el plano de la cultura y de la organización social.

Esto ayuda a entender la aceptación por estas comunidades de prácticas políticas como la dinámica del dueño de la tierra. En este contexto, las distintas comunidades mantienen relaciones orientadas por los límites y posibilidades de esta frontera política. La mantención de esta frontera es sensible a la correlación de fuerzas entre los habitantes locales, sea en la perspectiva de una disputa de poder entre las comunidades “étnicas”, considerando el mismo modelo político o, cuestionando este modelo en favor de la frontera administrativa del Estado, como se discutirá en los casos siguientes.

“Nalus” y “balantas” hacen referencia a un tiempo en que las relaciones interétnicas eran más tensas y conflictivas de lo que son ahora. En Campeane, los nalus se refieren a una intensa disputa de poder entre las etnias al principio de los años sesenta. Cuentan que moría gente, pero que los nalus tienen mucha fuerza (espiritual) y por eso no les pasaba nada. En la percepción de los nalus, el famoso Congreso que ocurrió en Cassaka a 30 km de Campeane, fue una estrategia utilizada por Cabral para convencer a las etnias a terminar la guerra interna e involucrarse en la construcción de la nación. La guerra interna es una guerra espiritual entre las etnias, según comprenden los “nalus”. La literatura se refiere al Congreso de 1963 en Cassaka como un momento importante de la lucha de liberación, momento en que Amílcar Cabral fortaleció la participación de la población rural.

Es importante tener en cuenta, como señala Hampaté-Bà (2010, p. 155) que todas las tradiciones africanas tienen, de alguna forma, una visión religiosa del mundo. El mundo visible, material es concebido como la concreción o el envoltorio de un mundo vivo e invisible que se constituye por fuerzas que están en constante movimiento *“En el interior de esta vasta unidad cósmica, todo se liga, todo es solidario, y el comportamiento del hombre con relación a sí mismo y al mundo que lo cerca /.../ será objeto de una reglamentación ritual muy precisa cuya forma puede variar según las etnias o regiones”*.

Retomando las relaciones interétnicas. Algunos sujetos en el terreno de esta investigación reconocen la influencia de la escuela en el modo como se relacionan las distintas “etnias”. A ese respecto, Boubakar Bankura, consejero del Régulo, observa que *“Nalu solo no se da bien con Balanta /.../ pero ahora están más unidos porque Nalù a veces casa con Balanta y porque las escuelas juntan a todas las razas”*.

Lo que se observa en el territorio es una relación de interdependencia y complementariedad entre las aldeas y un movimiento continuo de personas y cosas, y las

más variadas relaciones de vecindad, comerciales, de disputas, de amistad, de parentesco. Los recursos sociales como pozos de agua potable, escuelas, centros de salud, semilleros de arroz están distribuidos en aldeas distintas. La relación de interdependencia se intensifica por los casamientos interétnicos, que evidencian una red de relaciones de parentesco, distribuida en diversas aldeas, que ayudan a mantener la cooperación y solidaridad entre las etnias, en un espacio en que la autoridad Nalu es siempre testada. El Régulo Seku Silla es un ejemplo interesante de estos tejidos de relaciones interétnicas y su importancia en la constitución del territorio. El Régulo es Nalu, su madre es Fula, así como su primera esposa, que es Fula, de la aldea de Kauali. Los tres viven en la aldea de Campeane. La madre Fula es hija de un anciano respetado de la vecina aldea de Benire, que dice ser nieto del Fula que, hace 200 años, fundó Benire y que habría venido a Tombali en aquel momento a pedido de un Régulo Nalu de un lugar llamado Sogobuli, hoy en República de Guinea.

Se destaca la importancia de comprender la profundidad histórica y el papel estructurante que el movimiento tiene en varias dimensiones de la vida social, en diversas sociedades africanas, como menciona Dias (2012). Los movimientos de la vida cotidiana, las trayectorias individuales y familiares son considerados, en esta perspectiva, como un elemento fundamental para la consolidación de fronteras espaciales, étnicas, generacionales, entre otras, confrontando la idea de que el movimiento provoca una ruptura con relación a la idea de frontera.

Los africanos de la sabanas de la Costa Occidental viajaban mucho, comenta Hampaté Bà (2010, p. 204) “.../ la memoria histórica colectiva, en África, raramente se limita a un único territorio. Al revés, está ligada a las linajes de familia o a grupos étnicos que migraron por el continente”. En Tombali la memoria colectiva de estas comunidades remite a un territorio que comprende parte de lo que hoy es Guinea-Bissau, Guinea Conacry - un espacio de distintos *tchon*, Nalu, Fula, Sosso, así como la memoria histórica colectiva, que menciona Hampaté-Bà, no se limita a un territorio demarcado por la frontera político-administrativa del Estado. Esta forma de experimentar el territorio pone en relevancia la idea de movimiento.



Figura 6 - Puerto de Campeane, “nalus bravos” volviendo a Isla de Melo.

3.1.1 - Agricultura y Reciprocidad en el *Tchon Nalu*

La cultura del arroz en África Occidental representa un importante sistema de conocimiento. Carney (2001) apoyada en las descripciones de viajeros y comerciantes portugueses en la costa occidental de África defiende que no hay dudas de que los africanos poseían un conocimiento sofisticado de la cultura de arrozales inundados. No obstante, se diseminó la idea de que los portugueses habían introducido el arroz en África a partir de Asia.

“La descubierta del camino marítimo para Asia, en el final del siglo XV, había tornado posible el contacto de los europeos con sociedades jerarquizadas de Asia basadas en el arroz. Cuando los europeos encontraron arroz irrigado en la costa africana pensaron que aquellos sistemas eran el resultado de la transferencia de tecnologías a partir de las sociedades asiáticas (Carney 2001, p. 38)”.

El protagonismo atribuido a los portugueses por llevar el arroz y las culturas de irrigación para el África Occidental subsistió a lo largo del siglo XX, a pesar de las

evidencias que dicen que los sistemas de conocimiento de arroz en terrenos inundados responden a un desarrollo propio de los pueblos africanos.



Figura 7 - Cultivo de arroz de Mangrove en Campeane

Se destacan las conexiones agrarias entre la cultura y el ambiente, considerando que, en un pasado reciente, la agricultura representaba distintos sistemas de conocimiento transmitidos por intermedio de prácticas y tecnología de transformación de la naturaleza. Estos sistemas de conocimientos, así como sus formas de desarrollo variaban de un lugar a otro, no en tanto, *“todos ellos tenían en común el hecho de involucrar modos de adquisición de conocimiento, de manipular la naturaleza con las manos, utensilios y dispositivos mecánicos para garantizar la disponibilidad de alimentos necesarios a la sobrevivencia.* (Carney, 2001, p.30). Estos sistemas de conocimiento establecen un vínculo entre alimentación e identidad cultural.

La agricultura en Guinea-Bissau es hecha de forma tradicional, por pequeños agricultores. En el territorio que se desarrolló esta investigación, bajo el liderazgo político de los nalus se logró construir un lugar que reconoce la diversidad y la colaboración de las diversas comunidades “étnicas” en su constitución. En este sentido, se destaca el

sistema de conocimiento de arroz de *Mangrove* - ampliamente reconocido en el territorio como un importante aporte de los balantas a la región. Temudo (2006) observa que la migración de los balantas del norte de Guinea-Bissau hasta Tombali, en las primeras décadas del siglo pasado, convirtió a la región en la mayor productora de arroz del país.

El arroz de *mangrove* o de las *bulanhas* (campos de cultivos) saladas, como es llamado, es un sistema de plantación en áreas de terrenos blandos a la orilla del mar. Exige un sofisticado conocimiento de gestión del suelo y del agua, rinde mayor cantidad de granos y es de mejor calidad. Todas las etnias de la región plantan arroz, pero los mayores cultivadores, según los habitantes locales, son nalus y balantas. Tradicionalmente, balantas utilizan el sistema de *mangrove* y nalus y otras etnias el sistema de *bas-fond*. Entretanto, hoy las etnias de la región ya se apropiarán de los distintos sistemas de producción de arroz y hacer el cultivo en uno u otro sistema depende en gran medida del tipo de área que se dispone para plantar. En Kitafini, gran parte de los agricultores mandjacos, fulas, nalus plantan mangrove y bas-fond, que es un sistema de cultivo en las áreas alagadas de las zonas bajas (*bulanha* dulce). Los balantas plantan mangrove. El arroz de *pam-pam*, que hace necesario el derrumbe del bosque es cultivado por los fulas por las características de la tierra donde viven.

El conocimiento llevado a Tombali por los balantas se diseminó entre todas las etnias, y hoy se puede observar en la región una mejor adaptación de los sistemas de plantíos de arroz al tipo de terreno disponible. Cassumba, que es una aldea a la orilla del mar, donde los nalus plantaban *bas-fond* antes de la llegada de los balantas es un buen ejemplo, como expresa un agricultor de Cassumba.

“Cuando mis abuelos llegaron, los nalus mostraron el terreno. Dividieron el terreno, mitad para la casa y mitad para la bulanha. Hicieron un dique para separar el agua salada del agua dulce. En ese tiempo, los nalus plantaban bas-fond. (Los balantas) enseñaron a los nalus y hoy en Cassumba solo tres personas plantan bas-fond” (Funtile Nancabi - Balanta de Cassumba)”.

El trueque de productos que involucra al arroz permite alguna complementariedad interétnica y un dinamismo en las prácticas económicas del territorio. De noviembre a diciembre (inicio de la cosecha de *bas-fond* y *mangrove*) se intercambia maní por arroz,

peces por arroz. *Silibisoïn*, un pequeño pez criado en las plantaciones de arroz por los balantas se intercambia por maní que los mandingas, fulas, biafadas y nalus plantan en otras zonas fuera de Kitafini. También se cambia arroz por aceite de palma, producido mayoritariamente por los mandjacos. Estos trueques, y muchos otros, permiten complementar la alimentación de las familias y, además, contribuyen a crear una dinámica económica en que la intensa circulación de los productos permite generar recursos financieros o el trueque por productos propios a dinámica económica familiar. Así, un agricultor puede cambiar arroz por aceite o maní en la feria de la región y vender estos productos, obtenidos a través del trueque, en Bissau porque necesita dinero en aquel momento, aún que en el mes siguiente tendrá que conseguir arroz o aceite para alimentar a la familia.

Las variaciones en el período de plantación y duración del ciclo del arroz también generan posibilidades de trueques y cierta complementariedad. Se planta el arroz de *pam-pam* de junio a agosto y su ciclo es de 90 días hasta la cosecha. *Mangrove* y *bas-fond* se planta de julio a septiembre y su ciclo es de 120 días. Esto significa que hay arroz de *pam-pam* antes de la cosecha de los otros sistemas.

Otro elemento relevante para considerar en el *Tchon Nalu* es la hospitalidad, es una idea recurrente y se refiere a un valor apreciado en el territorio. La hospitalidad implica en recibir a los huéspedes, indicar el local de morada y las condiciones para que ellos se puedan mantener.

En esta perspectiva del dueño de la tierra, la reciprocidad tiene en la hospitalidad un valor central en la cultura política, en las formas tradicionales de relacionarse con el poder en la África Occidental precolonial. Proveer abrigo y seguridad a los extranjeros que pasaban o vivían en sus tierras eran aspectos importantes que contribuyen a generar el reconocimiento de las obligaciones y de respeto que los extranjeros debían al dueño de la tierra, creando lazos de dependencia (Trajano Filho, 2003; Sarró, 2009). A ese respecto un habitante de Benire expresa que:

“Si llego a tu tierra, si soy huésped, eres tú quien pude darme cama y comida. Aquí es así: Nalu llegó en la tierra y muchas personas vinieron. Nalu no nació aquí, pero llego primero, es dueño. Quienes vienen después, ven quienes llegan primero. Ellos que nos dieron tierra para vivir (Morador de Benire)”.

La reciprocidad es cultivada como un valor importante en las relaciones que se establecen entre las colectividades en mi campo etnográficos. Reciprocidad entendida “/.../como una norma moral que estructura la entrega y la devolución de ayuda (Narotzky, 2004, p. 74)”. Los diversos tipos de transacciones, permutas, los arreglos que los habitantes de Kitafini hacen para suplir necesidades o disminuir las dificultades de una persona o aldea vecina, pueden ser entendidos a partir de la reciprocidad entre las comunidades que comparten este territorio. Sabourin (2010), apoyado en Polanyi, señala que la reciprocidad se distingue como categoría económica del intercambio mercantil y es considerada como opuesta o antagónica a ella.

En el territorio de esta investigación es posible destacar acciones de solidaridad en que se distinguen más claramente los intereses económicos de los vínculos sociales. Un ejemplo de estas acciones es lo que hacen los grupos de trabajo de las aldeas de la región al cultivar arroz en la *bulanha* de una familia, o aldea próxima que esté en dificultad. Otras acciones como el préstamo de arroz u otros productos también hacen parte de la vida cotidiana.

Hay, entretanto, otros tipos de transacciones que involucran pequeños negocios, permutas y contratos, los más diversos, que comprenden un cierto interés económico, pero que su finalidad principal es la colaboración, la devolución de ayuda. En esta categoría estarían, por ejemplo, préstamos de bueyes que los “balantas” hacen para otras colectividades, cuando se necesita el animal para una ceremonia y no se dispone de los medios para comprarlo. Estos préstamos muchas veces tienen alguna ventaja económica para quien presta, como el usufructo de una tierra o de una canoa, entre otras posibilidades. Estas relaciones económicas entre las comunidades e internamente, producen una diversidad de posibilidades de trueque, de entreayuda, intercambio, de contratos que hacen parte de las estrategias de sobrevivencia, y de un sistema de subsistencia que mezcla la entreayuda, la reciprocidad y el interés económico.

El principio de solidaridad, además de orientar las dinámicas internas en una aldea, se extendería como una expectativa de comportamiento general en el territorio. El ciclo de dar – recibir – devolver no se completa entre las mismas personas, no es una relación uno a uno, como observa Narotzky (2004). Considerando el territorio de esta investigación, se puede tomar como ejemplo un episodio en que una aldea pasa por dificultades en el cultivo de arroz y los grupos de trabajo de otra aldea vecina aportan días

de trabajo gratuito, recibiendo solo la alimentación. En este ejemplo, si los grupos de trabajo de la aldea de Iraque apoyan a los habitantes de Kauali, no necesariamente la devolución de ayuda será entre estas dos aldeas y con el mismo objeto, el cultivo.

No hay cooperación sin reciprocidad, sin una respuesta de la otra parte, según Sabourin (2010), apoyado en Ostrom (2003). En este sentido los actores intentan identificar quienes son los posibles colaboradores y cooperan con aquellos que manifiestan la misma intención. Además, la confianza mutua es un elemento fundamental en este tipo de relación y explica, en alguna medida, la reciprocidad, considerada como una norma moral internalizada, o como un principio del trueque social, en que la voluntad de cooperar es esencial.

Sabourin (2010) señala que comúnmente diferentes tipos de reciprocidad se articulan para formar un sistema de reciprocidad. En Tombali se puede observar un sistema en que se mezclan las relaciones afectivas y los intereses materiales. La reciprocidad generalizada puede describir las relaciones en el interior de las comunidades porque hay muchos miembros de una misma familia y las relaciones son muy próximas. La reciprocidad equilibrada y negativa está más para lo que pasa con el territorio que cubre las comunidades comprendidas en el Regulado Nalu.

Las redes de parentescos y alianzas que las comunidades de “nalus”, “balantas”, “sossos”, “fulas” desarrollan en las aldeas del territorio, contribuyen para que la interacción sea orientada por patrones de reciprocidad.

La forma de construir las dinámicas económicas en este territorio genera un sistema de ayuda mutua e interétnica en que la frontera del dueño de la tierra opera estimulando, en alguna medida, un intercambio que favorece la satisfacción de las necesidades básicas de la subsistencia.

A partir de estas dinámicas fue posible observar la existencia de relaciones sociales basadas en la conjugación de distintos principios de organización social, que se han trabajado teóricamente en la perspectiva de una frontera étnica. Esta frontera étnica es frecuentemente atravesada por las diferencias generacionales, relaciones comerciales, por los matrimonios interétnicos, entre otros.

3.2 Frontera Administrativa

- Los Dueños de Fogón

Abu Silla, el hombre que comió más de una tonelada de arroz. Ese era el cuento que acababan de hacer sobre el viejo que, con sus más de ochenta años, había comido a lo largo de su vida más de una tonelada de arroz. Motivo de risas y de enorme orgullo para Abu. El arroz es la base de la dieta alimentaria de los guineenses, y está presente en todas las comidas del día. Septiembre y octubre son los últimos meses del tiempo de lluvia y del período de siembra. A esta altura gran parte de las familias ya no tiene arroz para comer. En el período del trabajo en la plantación se consume mucho más arroz por el esfuerzo físico que el trabajo exige. Saliu Silla, sobrino de Abu, llega a Cassumba con el arroz que va a donar para las tres aldeas, Cassumba, Campeane y Kalafi, son algunas bolsas de 50 Kg de arroz producido en Paquistán, comprados en Bissau. “Arroz de boutique” es como los habitantes locales llaman el cereal cuando no es producido en la región.



Figura 8 -Cassumba, comida cotidiana, arroz con pescado ahumado y rallado

El arroz en Casumba será distribuido en la casa de Abu, es el *homi grandi* de la aldea. Además de ser el más antiguo en la aldea, es del linaje de la etnia que tiene la

“reinansa”, es tío abuelo del Régulo Seku Silla. El padre de Abú habría fundado la aldea de Cassumba, así, considerando el principio de la *senioridade* y la pertenencia étnica, Abu sería una autoridad en la aldea.

Su casa tiene una posición central. Al lado está la taberna de un Fula, como dicen, que vende alimentos industrializados y pone carga en los teléfonos celulares. En la baranda, afuera, se instala una costurera, una de las mujeres de la aldea, es una mujer Sosso casada con un Nalu, se llama Fatimata Camará. Además, hay un toldo de paja que cobija del sol a un grupo de jóvenes que se reúnen ahí todos los días y en muchos momentos está también el viejo Abú. Por ahí pasan vendedores de comida, el hombre de la bicicleta que vende remedios, y también los pescadores y las personas que entran en la huella que lleva al mar. Muchos van a tomar la canoa que va al país vecino de Republica de Guinea, lugar de donde vienen los Sossos que habitan Tombali.

El hombre que hace la donación de alimento es Saliu, un miembro del linaje de los Silla vive en Bissau, hace siempre una donación de arroz como esta en el mes de septiembre u octubre, cuando las familias ya no tienen más arroz para comer. El arroz será redistribuido a todos los habitantes de la aldea, sin distinción. Hasta el año de 2018 la donación de alimentos era entregada a Abú Silla y el la redistribuía.

Las sociedades con una estructura política centralizada, observa Narotzky (2004), como en los reinos y jefaturas, en que hay un cierto nivel de simetría, la redistribución presenta un movimiento en que primero todo converge al centro, para después distribuirse hasta puntos divergentes. Bienes, servicios, tributos u obligaciones de parentesco son dirigidas a este poder central y redistribuidas en las fiestas u otros eventos, o donde se quiera consolidar la estructura de poder existente.

En Tombali, la redistribución de cualquier producto puede ocurrir en un ámbito de mayor poder, partiendo del Régulo para las aldeas de su Regulado o en menor ámbito, del *homi grandi* para los habitantes de la aldea. Se observan así dos principios de organización del territorio que regulan la redistribución – la etnia, por el Regulado Nalu y el principio de la *senioridade*, que va a considerar el *homi grandi*, el más antiguo de la aldea, como aquel que detenta más poder para las decisiones sobre los temas colectivos, entre ellos, sobre la gestión de la tierra y de los recursos naturales.

Ahora, en 2019, por primera vez, la redistribución de esta donación de arroz será echa de otra forma. Los dueños del fogón nalus pedirán a Saliu, el donante, que el

entregue a cada fogón su alimento, directamente, sin pasar por el hombre grande, aunque la entrega sea hecha en la casa de Abú. Saliu explica que se trata de una demanda por autonomía de los hombres más jóvenes.



Figura 9 - Distribución de arroz en la aldea de Cassumba

Esta transición evidencia las fronteras internas de la comunidad “Nalu”, ultrapasadas por el cambio en la distribución del arroz, exponiendo el conflicto entre los hombres más jóvenes y el *hombre grandi*.

Se trata de un conflicto que presenta tres dimensiones - económica, étnica y generacional. El cambio en la distribución cuestiona las estructuras tradicionales, el modo de organizar la subsistencia y las relaciones al cuestionar un valor fundamental en la tradición, como es la autoridad de los más viejos. Este conflicto genera una presión sobre las estructuras del Regulado porque se refiere a un desconocimiento de la frontera étnica, que se manifiesta en el ámbito de la propia comunidad “Nalu”. El cambio en las relaciones de fuerza, un cambio de autoridad revela la pérdida de poder del *homi grandi* como representación de un poder tradicional, se remite al cuestionamiento de la frontera étnica.

En la dimensión intergeneracional, son los hombres más jóvenes los que se distancian de la tradición, cuestionando la autoridad del '*homi grandi*', cuestionando el principio de la *senioridade*, planteando un reordenamiento de funciones y dinámicas económicas.

La redistribución del arroz, en este territorio, es la riqueza que permite la subsistencia, se ancla en la autoridad y en el prestigio del *homi grandi*. No obstante, si quien decide como se redistribuye ya no es el hombre grande de la aldea, quiere decir que la relevancia de la etnia como un principio de organización social en la aldea está disminuyendo.

El desconocimiento de esta frontera étnico-política en este episodio, que se manifiesta en el ámbito de los propios *nalus* cuando los dueños de fogón cambian la forma de hacer la redistribución del arroz, responde a la opinión de algunos de los jóvenes de Cassumba. Estos desean tener un mayor protagonismo en la vida de la *tabanka* y sienten como superadas, o inadecuadas, ciertas formas de ordenamiento de las responsabilidades y del poder en las relaciones cotidianas caracterizando el conflicto intergeneracional. Los jóvenes *nalus* y *balantas* (muchos de ellos son dueños de fogón) entienden que *territorio* y *etnia* son cosas antiguas, que ellos no son iguales a sus padres y abuelos, que hoy hay "desarrollo" y no tienen interés en la Tradición.

Sostienen que son todos iguales porque nacieron en el mismo lugar, hacen y les gustan las mismas cosas. Hay un cuestionamiento de la idea de etnia en cuanto identidad que los define en el territorio, diferencia y separa, incluso espacialmente. *nalus* y *balantas*, cuando comparten la misma aldea, siempre viven en barrios separados y distantes. Este cuestionamiento de la identidad étnica, de la Tradición en el caso de estos jóvenes, se vincula a las relaciones afectivas, de amistad, de vecindad y de colaboración entre *nalus* y *balantas*. Es también un cuestionamiento que tiene a ver con otros valores y posibilidades, relacionados con la creciente influencia del mundo occidental.

Como parte de este contexto de cambio en el territorio, el Estado se va fortaleciendo en la regulación de las relaciones y la organización de la subsistencia. Algunos jóvenes *nalus* entienden que los conflictos relacionados a la crianza de ganado de los *balantas* debe ser resuelta por el Tribunal. Llegan al Tribunal los conflictos interétnicos que escapan al poder local, cuando los mecanismos o instituciones tradicionales fallan o simplemente no son consideradas. Se legitima así el Estado, un poder distinto a las estructuras locales.

- La *Limária*

La crianza de ganado vacuno por parte de los “balantas”, *limária* (animal en *Kriol*), es una de las actividades que más genera conflictos en el territorio, en la opinión de los sujetos de esta investigación. Es la forma de criar el ganado, suelto, la que genera problemas entre balantas y otras etnias que viven cerca de ellos, que sienten sus cultivos de arroz en riesgo porque los vacunos frecuentemente destruyen las plantaciones. Los balantas crían el ganado suelto, es parte de sus costumbres.



Figura 10 - Playa de la aldea de Cassumba, ganado de los “Balanta”

Este conflicto presenta dos dimensiones conexas. Una interétnica, que se manifiesta por el no cumplimiento de las reglas locales de uso de los recursos colectivos y, una dimensión económica, que se refiere al uso alternativo de la tierra en un espacio en que prevalece el cultivo de arroz como producción económica dominante.

Considerando la dimensión étnica, se destaca la forma de crianza de ganado como un diacrítico importante que distingue a los balantas en Tombali. Barth (1993) observa que una comunidad imaginada se constituye por la construcción activa de fronteras

sociales, en un proceso en que los grupos elijen algunos símbolos de diferenciación en un contexto pluriétnico. Los diacríticos tendrían la función de dar singularidad al grupo, es un mecanismo de afirmación étnica.

Conocidos como criadores de ganado en el país, en sus tradiciones dicen estar el robo de ganado como un símbolo de poder y prestigio. Es la etnia que se dedica a la crianza de vacas en Tombali. Se trata de un animal importante para todas las etnias, ya que se consume mucha carne en las fiestas y celebraciones religiosas africanas, donde se les ofrece la sangre a los espíritus.

El poder que tienen los balantas de manejar su ganado así, en territorio ajeno, en la condición de “huéspedes” y de hacer de esto un diacrítico, proviene del rol que desempeñan en la complementariedad étnica y en la producción económica, a través de la crianza del propio ganado. Los balantas crían el ganado que todas las etnias necesitan para sus fiestas y tradiciones. La *limária* suelta es indicativo de un límite de aceptación por los balantas. de las reglas que impone el dueño de la tierra.

Así, este conflicto presenta una dimensión étnica que juega con aspectos que no son negociables por ninguna de las etnias en disputa. Por una parte, las reglas que impone el dueño de la tierra al huésped son claras, sin embargo, los balantas no están dispuestos a cambiar la forma de criar sus animales. Estos enfrentamientos generan presión en las estructuras del Regulado principalmente cuando el litigio no se resuelve a partir de mecanismos locales.

Para tratar la dimensión económica de este conflicto, es necesario observar que, de manera general, en el territorio que comprende esta investigación, las relaciones entre las etnias siguen un patrón de “reciprocidad equilibrada”, tal como describe Narotzky (2004), apoyada en Sahlins. En esta perspectiva, las transacciones pueden ocurrir por interés material o por vínculos sociales, y son transacciones cerradas que completan el ciclo de dar-recibir/devolver, recibir.

El análisis del Don en la perspectiva de Mauss describe una secuencia que pasa por tres ‘obligaciones’ – dar -recibir y devolver. El acto aparentemente voluntario que representa el don constituye en realidad una forma de obligación moral, así como el acto de dar y devolver. “*El don se basa en normas simétricas que regulan los movimientos de transferencia: dar-recibir y devolver-recibir. Esa simetría se define como reciprocidad* (Narotzky, 2004, p.70)”.

Esta autora apoyada en Gouldner (1960) señala que el valor del beneficio se relaciona a la necesidad del receptor, a las condiciones del donante, así como a los motivos involucrados en la transacción. La equivalencia de valor y el tiempo transcurrido entre el don y la devolución son variables importantes para el análisis de la reciprocidad */.../ la deuda generalizada podía constituir una función de la norma de reciprocidad: al demorar el pago e inhibir la equivalencia completa, la reciprocidad genera estabilidad en el sistema social (p. 74)*. La deuda generalizada describe la transferencia en que ocurre normalmente en el grupo doméstico o en una pequeña comunidad local, que Gouldner llama de reciprocidad generalizada. Este es el tipo de reciprocidad que se observa al interior de las comunidades en Kitafini.

No obstante, los conflictos que involucran la crianza de ganado en las aldeas tienen distintas formas de resolución. Algunas veces, son enfrentados por mecanismos que rompen el ciclo de reciprocidad. Un habitante de Cassumba expuso su comprensión de la cuestión, de la siguiente forma:

“En el pensamiento de algunas personas, nosotros hacemos el mal, pero todo viene a través de limária. El odio que Nalu sentí de Balanta viene de limária. Si vaca daña la bulanha de otro, matan el animal, logo, se mata, vende, y no da nada a nadie. Vende todo y lleva. No espera su dueño llegar para hacer una evaluación. Ellos matan y levan para vender”.

Otro habitante de Cassumba dijo, en una entrevista, que esta forma de lidiar con los conflictos, matando la vaca del Balanta, no es tan recurrente porque *“se pasa alguna maldad, si una limária daña la bulaña y alguien mata limária, después cuando esta persona necesitar limária, no vamos a dar”*. Este fragmento se remite al conocimiento del rol e importancia del ganado en la complementariedad interétnica en la región.

Cuando se produce la muerte del animal, como una respuesta al no cumplimiento de las reglas establecidas se puede hablar de ‘reciprocidad negativa’. Para Narotzky (2004), este tipo de reciprocidad *“/.../ prevalece allí donde la distancia social es mayor y el interés material es el único motivo de la transición. Ejemplos típicos los constituyen el robo, la estafa, el regateo donde la relación social negativa es resultado directo de la ganancia material (p.75)*. Además, la reciprocidad negativa, describe un ambiente de

mayor distancia social y mayor interés material. Este conflicto de ganado en Tombali, se establece sin una intencionalidad previa de los actores involucrados, es un evento posible, pero no planeado. Se observa la expresión del interés material en la matanza del animal que daña la plantación. El daño económico sufrido por la destrucción del cultivo de arroz parece ser compensado, retribuido, con el daño económico de la muerte del animal que lo produjo. No obstante, el interés material no es lo único presente en esta relación, están también la idea de venganza y de la punición dado el no cumplimiento de las reglas de convivencia establecidas en este territorio.

Sabourin (2010) señala que comúnmente diferentes tipos de reciprocidad se articulan para formar un sistema de reciprocidad. En Tombali se puede observar un sistema en que se mezclan las relaciones afectivas y los intereses materiales. La reciprocidad generalizada puede describir las relaciones en el interior de las comunidades porque hay muchos miembros de una misma familia y las relaciones son muy próximas. La reciprocidad equilibrada y negativa está más para lo que pasa con el territorio que cubre las comunidades del Régulo Nalu.

En cuanto se resuelven los conflictos dentro de los mismos patrones, dentro de los límites de la frontera étnica, matando el buey, o no prestándolo en caso de necesidad, los conflictos y su solución se mantienen dentro de las relaciones y formas de poder tradicional, no provocan cambios de grandes proporciones que las alteren. El cambio se produce cuando a partir de este tipo de situaciones se genera la interferencia de otro poder, cuando se legitiman otras instituciones o prácticas para resolver los conflictos. Si el “Balanta” entiende que es inadmisibles que un Nalu le mate a su vaca y recurre a un poder que reconoce como superior – el Tribunal, está legitimando un poder distinto al que regula las relaciones tradicionales interétnicas en el territorio. En esta situación, el Balanta reconoce que, finalmente, es el Estado, este ente que apareció y se instaló en algún momento en el territorio, el que puede regular las relaciones y la subsistencia, el que tiene poder para hacer eso.

En esta perspectiva, se genera una tensión entre la frontera étnica y la frontera administrativa del Estado. Ahora hay otras decisiones que efectivamente tienen que ver con las relaciones de subsistencia y por lo tanto con las relaciones que estas comunidades establecen. Estas decisiones se anclan en otra dimensión, en los límites y posibilidades

que abre la frontera administrativa demarcada por el Estado y que se relaciona con las leyes que regulan las relaciones entre ciudadanos.

- La Tierra

Al inicio del poblamiento de la región los primeros huéspedes que llegaban en “tchon Nalu” recibían tierra para fundar una aldea y los derechos para distribuir la tierra entre los suyos. Los huéspedes, más allá del derecho de distribuir las tierras que les fueron concedidas, pueden pasar la tierra por herencia, siempre a título de préstamo, para sus descendientes. Solamente lo que se construye puede ser vendido. Actualmente no hay terrenos disponibles, si llega alguien nuevo al lugar es preciso que alguna familia se disponga a dividir su parcela de tierra. A cada familia o grupo familiar que llega para instalarse en la región le corresponde un terreno de cultivo que pueda garantizar el sustento de todos.



Figura 11 - Régulo de Kitafini Seku Silla y Aissatu So, agricultora (esposa)

La *Ley de la Tierra del Estado de Guinea-Bissau* prevé el acceso a la tierra por uso consuetudinario. En teoría, esto garantiza legalmente a la comunidad de los nalus la gestión de la tierra en Tombali. Bajo el Regulado Nalu, todas las tierras tienen una destinación determinada y cualquier actividad nueva tiene que ser previamente acordada con una autoridad Nalu. Esta frontera, que impone el dueño de la tierra, es atravesada por incontables prácticas de la región, no solo por los conflictos con la *limária*, sino también con los conflictos de división de tierra, entre otros. El Procurador de Paz, Iaia Camará cuenta el siguiente episodio:

“En la aldea de Kalafi, el abuelo de un Régulo que estaba allá cuando huéspedes llegaron – los sossos, dio tierra en la Kalafi para ellos poblaren allá. Dijo a los Sossos que ellos podían plantar arroz de pam-pam. Un pedazo de tierra cerca de donde los Sossos estaban, era tierra reservada para el futuro, día de mañana. Los sossos y otras raza que llegaron allá incendiaron la mata para hacer escuela allá. Sin pedir el permiso del Régulo”.

Iaia Camará cuenta que la tierra fue recuperada y el Régulo indico otro lugar para la construcción de la escuela. El Procurador de Paz participa de estas mediaciones para resolver conflictos de este tipo.

El criterio básico para la resolución o mediación de conflictos es el principio, compartido en el territorio, que legitima la posesión de la tierra a aquel que llega primero al lugar, es el principio de la *senioridade*, de la antigüedad. Como un principio de distribución del poder en el territorio está en la base de organización social y política del lugar. Es válido para una escala macro, para el territorio – los nalus son dueños de todo el territorio, porque llegaron primero. Pero es válido también para cada porción del tierra, sea un área grande de campo o un campo de cultivo, respetando la repartición inicial hecha por la comunidad “Nalu” al inicio del poblamiento de la región y la repartición posterior hecha por el “huésped” que redistribuyó la tierra entre los suyos.

En las disputas que se refieren a la división de terrenos o plantación en tierras ajenas, *“cuando hay problemas de terreno, se llama gente grande de la aldea ellos saben quiénes fueron las personas que llegaron primero, en todas las aldeas los hombres grandes saben (Régulo Seku Silla)”*. Se considera que los viejos tienen el poder del testimonio y del conocimiento de muchas historias que escucharon del abuelo y de tantos otros hombres grandes.

Según Hampaté-Bà (2010, p. 204), *“/.../ un conflicto por un pedazo de tierra /.../ podría ser resuelto por un genealogista, que indicaría que ancestro había limpiado y cultivado la tierra, para quienes había dado, en qué condiciones.”* El autor afirma que referirse a un genealogista, es referirse a un historiador, que la genealogía está en base de la historia de África y que el interés por la historia es el interés por el conocimiento de las líneas de desarrollo de una familia, clan o etnia. Todo africano, dice Bà, *“tiene un poco de genealogista y es capaz de remontar a un pasado distante en su propio*

linaje. Si no fuera así, estaría como que privado de su cartera de identidad". La genealogía, de la forma como la entiende Hampaté -Bà, es un recurso para la resolución de conflictos. La noción de justicia, en mi campo de investigación, parte del principio de la antigüedad para gran parte de los habitantes y la resolución de los conflictos relacionados a la tierra pasa por saber, quién llegó primero, quien limpio primero, quien cultivo primero, tal como explica Bà.

Además de los *homi grandi*, todas las aldeas tienen un jefe de tabanka a quién le cabe la mediación en conflictos diversos. En casos más difíciles, se cuenta con el Régulo y los procuradores de paz, estos últimos son mediadores de conflictos y se reconocen como de la etnia Nalu. Cuando el conflicto es interétnico se involucra el comité u otra autoridad de las etnias en cuestión. En esta perspectiva, las estructuras del Regulado Nalù cumplen un conjunto de funciones que regulan las dinámicas económicas, entre ellas, los usos y reparticiones de la tierra.

En el ámbito interpersonal, son diversas las formas de cooperación que permiten a las personas suplir las necesidades de unos y otros mediante procesos de intercambio de productos, tierra, trabajo. Muchas veces los contratos, los acuerdos, siempre verbales, generan conflictos cuando desaparecen los autores o las normas que fueron base de alguna forma de cooperación. Un habitante de Cassumba cuenta que un Nalu precisaba de un buey para una ceremonia y entonces tomó un buey prestado de un Balanta, y en compensación el Balanta quedó con el usufructo de un pedazo de la tierra de cultivo, una *bulanha*, hasta que el buey fuera devuelto. Algún tiempo después, el hombre que hizo el préstamo murió y los hijos del hombre pidieron la *bulanha* de vuelta al Balanta, no conocían el acuerdo. Son muchas las historias que mencionan este tipo de conflicto que surge de los intercambios, de los préstamos, de la complementariedad interétnica. Como he afirmado, todas las etnias necesitan del ganado que los balantas crían para sus celebraciones y fiestas. Así como para el "Balanta", la tierra, el arroz o el dinero que el recibe al intercambiar el ganado es fundamental para su economía familiar.

Otro tipo de conflicto relacionado a la agricultura se refiere a las disputas de tierra para la plantación de cajú. El cajú es cultivado desde hace tiempo en la región para la subsistencia, durante la década de 1980 aumentó su producción por la demanda del mercado internacional, momento en el que el país promueve una apertura económica. En la década siguiente, la demanda de la India por la castaña de cajú acelera la expansión de

la producción en el país. Temudo (2009) a partir de un estudio en la zona de Cubucaré en Tombali, comenta que en aquel momento solamente las comunidades “balantas” fueran sensibles a demanda internacional, plantando huertas de cajú.

En la zona de Kitafini, con el aumento de la plantación de cajú, aparecen conflictos en la región ligados a las ocupaciones de tierra, muchas de ellas son atribuidas a los balantas. Si inicialmente solo ellos incorporaran la cultura del cajú, posteriormente pequeños agricultores de varias etnias pasarán a tener sus propias huertas. *“El cajú trajo muchos problemas por aquí. nalus, balantas y otras etnias plantan cajú. Todo el mundo quiere plantar cajú para tener una platita más (Iaia Camará, Procurador de Paz)”*. Temudo (2006) hace referencia a que, en las últimas décadas, los balantas cambiaron la cultura de plantación de arroz en las zonas de manglares por plantaciones de Cajú en tierras de sabana o de selva, considerando las políticas agrícolas y de precios de mercado adoptados después de la independencia de Guinea-Bissau, que valoró el cajú. En Kitafini, este cambio está generando conflictos interétnicos relacionados al uso de la tierra.

La apuesta del Regulado Nalu es en la mediación de conflictos, de tal manera que todas las partes involucradas ganen de alguna forma. Así, si un Balanta plantó cajú en el campo de un Fula, una negociación posible sería dividir la plantación de cajú entre los dos y dividir el cultivo de arroz de mangrove del Balanta. Una conciliación de este tipo solo sucede si el dueño de la tierra, en este caso, el Fula concuerda *“/.../ el intento de dejar un pedazo de tierra para aquel que invadió depende de la voluntad del dueño. Las personas acostumbran a respetar la frontera que se establece en aquel lugar (Procurador de Paz)”*.

El gran esfuerzo es mantener esos conflictos en el ámbito local, *“muchas zonas de Tombali tuvieron el problema de tierras de cajú. Muchos de esos problemas yo no los pude resolver porque las personas fueron para el Tribunal. El Tribunal no sabe quién fue el que llegó primero, el Tribunal no sabe (Régulo)”*.

El desarrollo de las estructuras económicas, resultado de la apertura e integración de Guinea en el mercado internacional y de estas mismas dinámicas de relaciones interétnicas en este territorio, comienzan a generar conflictos en estas comunidades que escapan a las fronteras internas. Se desplaza la frontera étnica, cuando las personas recurren a una frontera que tiene un carácter como que, de frontera superior o más

poderosa, que es la frontera administrativa delimitada por el Estado y las leyes que van a regular las relaciones entre ciudadanos.

En consonancia con lo que la literatura apunta, las comunidades entienden que este cuestionamiento sobre el dueño de la tierra se inicia en la década de 1990 con la apertura política de Guinea-Bissau y la entrada de valores como democracia, derecho, igualdad. A ese respecto, el Régulo Seku Silla entiende que:

“Después de la independencia que las personas vienen con esa idea, antes de la independencia todo el mundo sabía que la región de Tombali es territorio Nalu /.../ Democracia, la gente que quiere democracia, no sabe lo que es democracia. ¿Qué es lo que la democracia muestra? Guinea-Bissau no estaba preparada para la democracia, después de la independencia, partido que da la libertad, quería personas para trabajar en el gobierno, pero el Gobierno no tuvo fuerza para incorporar tanta gente, Gobierno no tiene inteligencia, logo Guinea se queda así”.

El Régulo acredita que el Estado no participa de la vida de los campesinos. Que Amílcar Cabral llamó al pueblo para participar de la lucha por la independencia y que el pueblo respondió y apoyo la lucha, pero después de la independencia, el pueblo quedó olvidado. Comenta que el Estado no sabe lo que pasa en Tombali, lo que pasa con la plantación, con el ganado, con las frutas que se pudren porque no saben conservarlas *“/.../ si el gobierno ayudase tendría desarrollo. La gente pesca, planta, come, paga la escuela de los niños y el dinero termina y son veinte y pocos años de democracia”.*

La noción de democracia aparece como disruptiva de las formas de relaciones establecidas en la región. Para el Régulo y para otros segmentos de la población, la presencia de una autoridad que se superpone a su poder y pone en cuestión sus formas de ordenar y distribuir funciones y bienes en su territorio, así como su autoridad sobre la tierra y su administración, basada en la frontera étnica.

El modo como estas colectividades se relacionan en la agricultura aún está anclado en un modo de reproducción social en el que la identidad étnica asociado a prácticas tradicionales organiza la subsistencia. Son los patrones de relación, asentados en la pertenencia étnica y en frontera política del dueño de la tierra los que aún son reconocidos como válidos por grande parte dos habitantes de esta zona. Los

conflictos decurrentes de estas relaciones y las formas de resolución son factores importantes que ponen en cuestión su proyección. El desconocimiento de la autoridad del más antiguo para redistribuir el alimento o para sanar los problemas existentes en el territorio, y el desplazamiento de la autoridad, ahora externa a las partes en conflicto, cuestiona una forma de relación que el propio Estado había permitido y fomentado, como forma de reconocimiento e integración en una nación. La judicialización de los conflictos permea esta sociedad, la cuestiona y viene, lentamente a valorizar la condición de ciudadano que se establece sobre la pertenencia étnica en gestión de la subsistencia.

Conclusión

Al iniciar este estudio, se enfatizó la conformación de las sociedades africanas desde una perspectiva histórica, considerando la importancia de comprender el continente africano a partir de una multiplicidad de conexiones. Se destacaron, de esta forma, los intercambios comerciales y culturales entre las regiones africanas e intercontinentales, el movimiento de personas, ideas y productos, así como los procesos de ocupación de fronteras y de creolización como fundamentales para comprender la conformación de las sociedades africanas del período precolonial. La perspectiva que se adopta permite considerar que Guinea Bissau es una sociedad creola que presenta una continuidad con prácticas culturales y políticas con las sociedades de la costa occidental africana del período precolonial.

Para comprender la conformación de las sociedades africanas tradicionales, este estudio comparte el modelo propuesto por Kopytoff (1987). Perspectiva que atribuye gran importancia a las pequeñas migraciones en el proceso de ocupación del continente africano. Las fronteras, tal como propone Kopytoff, emergen en espacios vacíos entre reinos o comunidades políticas, espacios en las márgenes de territorios de sociedades dominantes. En este vasto territorio, las sociedades ya establecidas eran cercadas por inmensas áreas de tierras abiertas, en un continente escasamente poblado. El sumatorio de estas tierras vacías forma una red intersticial en todo el continente africano, constituyendo así una infinidad de potenciales fronteras locales. Esto permite un

movimiento dentro de esta frontera interna. Las pequeñas migraciones de grupos de familias o de personas solas, que muchas veces eran provocadas por conflictos, podrían moverse e instalar su propio orden social en medio de este vacío institucional. La frontera planteada por Kopytoff es la ocupación política de un espacio geográfico y es la repetición continuada de este proceso de formación y disolución de nuevas unidades sociales que genera la ocupación de las fronteras internas de África. Las sociedades que se forman en los intersticios son ambiguas y marginales, presentan una mezcla de rasgos culturales. Este proceso termina por favorecer la formación y la perpetuación de una cultura política común en África.

Esta perspectiva permite explicar la creolización cultural que ocurre en el Kaabu a partir del siglo XI y es importante para comprender la configuración de las sociedades de la costa occidental en la actualidad, en especial Guinea-Bissau. En Tombali se observan prácticas características del Kaabu precolonial, como el principio de reciprocidad “extranjero/dueño de la tierra”. Esta forma de construir relaciones remite a un histórico de creolización de estas sociedades. Estas prácticas son esenciales en la organización del territorio e impactan el modo como las distintas comunidades se relacionan.

Adicionalmente, el modelo de Kopytoff permite comprender las narrativas de los habitantes de mi campo etnográfico cuando cuentan las historias de sus familiares, en sus procesos de ocupación de fronteras.

Los resultados de esta investigación, aunque no permitan generalizaciones, revelaron informaciones interesantes que permiten explicar el modo como se estructuran las relaciones entre los habitantes rurales de las aldeas de Kitafini. Por medio de la mantención de una frontera política que divide a los habitantes entre huéspedes y dueño de la tierra, se regulan algunas dimensiones de la vida, como la producción de la subsistencia. Esta forma de organización está asociada a la etnia como una identidad fundamental en mi campo etnográfico. Estos diferentes principios orientan el funcionamiento de estas comunidades en Tombali, lo que se discutió en la perspectiva de una frontera étnica.

La coexistencia de estos modos de organización explica la articulación del problema teórico de la frontera al problema de la etnicidad en esta investigación ya que la frontera política, que separa huéspedes y dueño de la tierra en Tombali, solo adquiere

significado en un contexto de diversidad en que la etnia opera como identidad colectiva significativa.

Los resultados apuntan también a que la frontera étnica coexiste y está en tensión con la frontera administrativa del Estado. La tensión entre estas dos fronteras, entre las estructuras del Regulado que ordenan diversas dimensiones de la vida en el territorio y el ámbito estatal que empieza a despuntar como un actor relevante para organizar las relaciones y las dinámicas económicas. La frontera administrativa se constituye a partir de la acción del Estado, establece otras formas de relación entre las personas y en el territorio, generando presiones sobre el Regulado. Se superponen patrones de relaciones y modos de desarrollo conflictivos y ambivalentes.

Las dinámicas sociales y económicas en el territorio producen un sistema de intercambio y reciprocidad, así como generan conflictos. Muchos de ellos son conflictos económicos y se relacionan con la gestión del uso de la tierra y de los recursos naturales. Estos conflictos frecuentemente son vividos por medio de la identidad étnica, y así son comprendidos por los habitantes locales como conflictos interétnicos. Un ejemplo emblemático de estos conflictos es el manejo del ganado bovino por las comunidades de “balantas” en Tombali, un conflicto que se produce en el marco de una historia de relaciones basadas en la pertenencia de tipo étnico y en el modo en que las estructuras locales del Regulado y el Estado gestionan estas cuestiones.

Los resultados muestran también la presencia de conflictos intergeneracionales, que se expresan por medio del cuestionamiento de la identidad étnica y de la forma como el poder político y social está distribuido en el territorio. Este cuestionamiento de la autoridad tradicional tiene un carácter generacional ya que se corresponde con un desconocimiento o desacuerdo, de los jóvenes, respecto de las formas de funcionamiento y control de las relaciones sociales por los hombres mayores. Las experiencias de vida de estos jóvenes, la mayor permeabilidad a las tecnologías y a otros modos de vida, configuran una experiencia en la que las fronteras étnicas no responden más a su realidad.

No obstante, las prácticas de reciprocidad y cooperación que se mantienen vivas y que son constituidas con base en la frontera étnica, juegan un rol fundamental como estrategia de enfrentamiento a la condición de pobreza en la que viven estas comunidades. Los más jóvenes de estas aldeas son más permeables a la frontera administrativa del

Estado, sin embargo, todavía reconocen y respetan elementos importantes de la frontera étnica.

La existencia de estas tensiones y continuidades expresan la coexistencia de estas dos fronteras, configuran un contexto de cambio que abren un escenario en el que es posible imaginar la proyección de modelos de desarrollo más inclusivos. Modelos que puedan incorporar los procesos propios de los habitantes de la región, que incluyan prácticas de gestión del territorio que tengan como base mecanismos de solidaridad y apoyo entre las comunidades.

En futuras investigaciones sería oportuno profundizarse en el conocimiento de los procesos por medio de los cuales las comunidades incorporan y asignan significados al Estado, a su presencia y rol en los procesos de transformación económica, y su impacto en las relaciones sociales, que se están viviendo hoy en Guinea Bissau. De la misma forma, sería oportuno identificar y describir las percepciones y motivaciones que orientan las políticas desde el Estado hacia las comunidades rurales, permitiendo una comprensión más profunda de los desafíos y posibilidades que se abren para los guineenses buscar caminos propios de desarrollo.

Bibliografia

- ALMEIDA, M. (2005). **Crioulização e fantasmagoria**. Anuário Antropológico/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 33-49.
- AMSELLE, J-L. (2017). **Etnias e espaços: por uma antropologia topológica**. In: Amselle y M'Bokolo. No Centro da Etnia, etnias, tribalismo e Estado na África, 29 – 74. Vozes, Rio de Janeiro.
- AUGEL, M. (2007). **O Desafio do escombros: Nação, Identidades e Pós-colonialismo na Literatura da Guiné-Bissau**. Rio de Janeiro: Editora Garamond.
- BACARI, L. (2004). **Reorganização das comunidades rurais. Base e ponto de partida para o desenvolvimento moderno da Guiné-Bissau**. In: Soronda. Revista de Estudos Guineenses. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), v. 8, 135 a 155.
- BARTH, F (1969). **Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. A Organização Social da Diferença. In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas, Contracapa.
- BARTH, F (1994). **Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade**: In VERMEULEN, H & GOVERS, C. Antropologia da Etnicidade. Além dos Grupos Étnicos e suas Fronteiras. Lisboa.
- BATHILY (2010). **As relações entre as diferentes regiões da África**. História Geral da África, 861-879. VOL. III: África do século VII ao XI. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO,
- BAZIN, J. (2017). **A cada um o seu bambara**. In: Amselle y M'Bokolo. No Centro da Etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África, 75 – 118. Vozes, Rio de Janeiro.
- BOAHEN, A. A. (2010). **A África Diante do Desafio Colonial**. História Geral da África - VII - África Sob Dominação. P. 1-20. Albert, Editor Boahen, A D U.
- BOAHEN, A. A. (2010). **O Colonialismo na África: Impacto e Significado**. História Geral da África - VII - África Sob Dominação. P. 919-950. Albert, Editor Boahen, A D U.
- BRUBAKER, R & COOPER, S (2001). **Más allá de “Identidad”**. Apuntes de Investigación del CECyP, N° 7.
- BRUBAKER (2002). **Ethnicity without groups**. Arch.europ.sociol. XLIII,2.
- CARVALHO (2003)
- CARVALHO, S.A (2016). **Crioulização Africana e Africanização crioula: um debate em Perspectiva**. Revista OQ. v.3, n.3, 1-33.

CATARINO, L. et al (2012). **As Florestas do Cantanhez (Guiné-Bissau): vegetação, alterações do coberto do solo e utilização dos recursos naturais.** In *Ecologia* n. 4, 43-58.

CANCLINI, G. (1989). **Culturas Híbridas – Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad.** Editorial Grijalbo, México.

CANCLINI, G. (2013). **Culturas Híbridas, 24 años después. Conversación.** <https://canal.uned.es/video/5a6f763eb1111fbc7d8b479c> - acceso en 22-08-2020.

COFFEY A. & ATKINSON, P. (2003). **Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación.** Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.

DE CERTEAU, M. (1996). **La Invención de lo Cotidiano.** Universidad Iberoamericana, México.

DIAS, J. B. (2012) **Sobre Fluxos e(m) Contextos Africanos.** In: Dias, J & Lobo, S. *África em Movimento*, 9-22. ABA Publicações, Brasília.

DÍAS, Costa E. (2003). **A Identidade Muçulmana Kaabunké: um processo de construção identitária sui generis na Senegambia.** Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana - Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, D.L. 2004. 57-74

DJIBRIL, T. (2010). **História Geral da África, VOL. IV: África do século XII ao XVI.** 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 763-778.

EBERCHUKUWU, A. (2010). **Repercussões Sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais. História Geral da África - VII - África Sob Dominação.** P. 567-590. Albert, Editor Boahen, A D U.

ÈLA, J-M. (1994). *Restituir a história às sociedades africanas.*

GIMÉNEZ, G. (2006). **El Debate Contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. Cultura y Representaciones Sociales,** Vol.1, No. 1. 129-144. Universidad Nacional Autónoma de México.

GUBER, R. (2001). **La Etnografía: Campo, Método y Reflexividad.** Grupo Editorial Norma, Bogotá.

HALL, S. (2006). **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro.

HALL, S. (2000). **Quem precisa de identidade?** In: *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* 103-133.

HORTA, J. (2013). **“Nações”, marcadores identitários e complexidades da representação étnica nas escritas portuguesas de viagem Guiné do Cabo Verde (séculos XVI e XVII)**. VARIA História, Belo Horizonte, vol. 29, nº 51, p.649-675.

HEIMER, F-W (2001). Actas do 6º Colóquio Internacional **Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana** - Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

HANNERZ (1997), **Fluxos, Fronteira e Híbridos: palavras chaves da Antropologia transnacional**. MANA 3(1):7-39.

HAMPÂTÉ BÂ, A (2010). **A Tradição Viva**. In: Ki- Zerbo, J. História Geral da África. Metodologia e Pré-História, 167 – 212. São Paulo. Ática, Paris, UNESCO.

HAMPÂTÉ BÂ, A (1981). **A Noção de Pessoa na África Negra**. Traducción para uso didáctico. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros.

HOFFS, C. (2014) - **Griots Cosmopolitas: Mobilidade e Performance de Artistas Mandingas entre Lisboa e Guiné-Bissau**. Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de Lisboa.

JAÓ, M. (2015) **Estratégias de Vivência e de Sobrevivência em Contextos de Crise: Os Mancanhas na cidade de Bissau**. Nota de Rodapé Edições, Paris.

KABENGELE, M. (2003). **Uma Abordagem Conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-Rio de Janeiro.

KOPYTOFF, I. (1987). **"The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture."** In the African Frontier: The Reproduction of African Societies, edited by I. Kopytoff. Bloomington: Indiana University Press.

LOPES, C. (2003). **Construção de Identidades nos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Africana Studia, n. 6. Faculdade de Letras - Universidade do Porto, 45-64.

LOPES, C. (2005) **O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos**. Afro-Ásia, Universidade Federal da Bahia, núm. 32, 9-28.

LOPES, C. (1989). **Resistências africanas ao controlo do território. Alguns casos da Costa da Guiné no séc. XIX**. In: Soronda. Revista de Estudos Guineenses. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), v. 7, 5-16.

LOPES, N. & MACEDO, J. R (2017). **Dicionário de História Africana – séculos VII a XVI**. Autêntica Editora. Belo Horizonte.

LÓPEZ - ARANGUREN, (2012). **El Análisis de Contenido**. In: Ferrando, M. G. El análisis de la realidad social métodos y técnicas de investigación.

LOURENÇO, V.A. (2007). **Do Conceito de campo político em África: contornos teóricos y ejercicios empíricos**. Caderno de Estudos Africanos, ed. Centro de Estudos Internacionais. p 51-80.

MAGNANI, G. (2009). **Etnografia como Prática e Experiência**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, 129-156.

MAMADÚ, M. (1989). **O Kaabú**. In: Soronda. Revista de Estudos Guineenses. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), v. 7, 17-30.

MARQUES, DS (2008). O comércio transaariano e os Estados do Sudão Ocidental: Séculos VIII-XVI. In: MACEDO, JR., org. Desvendando a história da África [online]. Diversidades series, pp. 45-55.

MINAYO, M. C. (2017). Amostragem e saturação em pesquisa qualitativa: consensos e controvérsias. Revista Pesquisa Qualitativa. São Paulo, v. 5, n. 7, 01-12.

MINAYO, M. C. (2004). Desafio do Conhecimento Pesquisa Qualitativa em Saúde. São Paulo.

MONTEIRO, A. (2013). Guiné-Bissau: **Da Luta Armada à Construção do Estado Nacional – conexões entre o Discurso de Unidade Nacional e Diversidade Étnica (1959-1994)**. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

OLAVABUENAGA, R. (2012). **Metodología de la investigación cualitativa**. Universidad de Deusto.

OLORUNTIMENHIN, O. (2010). **A Política e o Nacionalismo Africanos – 1919 – 1935**. História Geral da África - VII - África Sob Dominação. 657 - 674. Albert, Editor Boahen, A D U.

PEIRANO, M. (2014) **Etnografia não é método**. Horizontes Antropológicos, vol.20 no. 42, Porto Alegre, 377-391.

PEIRANO, M. (1995). **A favor da etnografia**. Relume-Dumará, Rio de Janeiro.

PEREIRA, C. (2016). **Os Meus Três Amores**. Série Palavras de Mulher. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas – INEP, Bissau.

POUTIGNAT, P. e J. Streiff-Fenart (1998). **Teorias de Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP. São Paulo.

PRICE, R. (2003). **O Milagre da Crioulização: Retrospectiva**. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 25, no 3, pp. 383-419.

SALAZAR, R. D. (1991) **Etnia, Espaço Étnico e Colonialismo**. In: Soronda. Revista de Estudos Guineenses. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), v. 12, 69-90.

SARRÓ, R. (2007). **Campos de mandioca, selvas sagradas: Ruínas y recuerdos del paisaje religioso en Guinéa** - Instituto de Ciências Sociais, Lisboa – ARDA, 221-224.

SARRÓ, R. (2009). **El Mapa y el Territorio: Producción del lugar y autoctonía entre los *baga sitem* (y sus vecinos) de la República de Guinéa**. Studia Africana, n. 20, 11-20.

SEMEDO, O. (2010). **As Mandjundadi – Cantigas de Mulher na Guiné-Bissau: Da Tradição Oral à Literatura**. Tese (Doutorado em Programa de Pós-graduação em Letras da PUC Minas) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

TEIXEIRA, R. (2016). **Estado e Sociedade Civil em Cabo Verde e Guiné-Bissau: Djuntamon para novas relações Estado e Sociedade Civil**. Cadernos de Estudos Africanos, 31, 115-141.

TEMUDO, M. (2006). **Cultura, agri-cultura e cultura política no sul da Guiné-Bissau**. Lusotopie [online], XIII (2). 2018. URL: <http://lusotopie.revues.org/1419>.

TEMUDO, M. (2009). **A narrativa da degradação ambiental no Sul da Guiné-Bissau: uma desconstrução etnográfica**. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, 237-264.

TEMUDO, M. (2018) **Desintegração e Resiliência de Sociedades Agrárias Africanas: a importância de recursos genéticos e recursos sociais – um estudo de caso na Guiné-Bissau**. Cadernos de Estudos Africanos, 36. [Online] URL: <http://journals.openedition.org/cea/2929>.

TRAJANO FILHO, W. (2016), **Da música à criouliização: uma estória de conversão**. Anuário Antropológico II. Universidade de Brasília.

TRAJANO FILHO, W. (2010). **A África e o Movimento: reflexões sobre os usos e abusos dos fluxos**. In: Dias, J & Lobo, S. África em Movimento, 23-46. ABA Publicações, Brasília.

TRAJANO FILHO, W. (2003). **Uma experiência singular de criouliização**. Série Antropológica, No. 343. Universidade de Brasília.

TRAJANO FILHO, W. (2008). **O Precário Equilíbrio entre Improvisação e Regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau**. Revista de Antropologia, v. 51, 233-266.

VILLAR, D. (2004). **Uma abordagem crítica do conceito de etnicidade na obra de Fredrik Barth**. MANA 10(1), 165-192.

VERMEULEN, H & GOVERS, C. (1994) **Antropologia da Etnicidade**. Além dos Grupos Étnicos e suas Fronteiras. Lisboa.

ZOCTIZOUM, Y. (1987). **El Estado y la Reproducción Étnica**. Estudios Sociológicos, n 13, El Colegio de México.

Anexos

Entrevista a Sulaimano Djalo

Fula, 90 años. “Homi grandi” – Aldea de Benire

Setembro/2019

P. Bu i parido nes tchon?

R. Ami i parido nes tabanka. Nha pape, nha mame parido na Futa, Guiné-Conacry.

P. Bu pudi konta bukadinho di história di Fula lis nes tchon?

R. Ami n`ka parido naqueli tempu. N`ka scrito tem. Elis só ki sibi kuma ki passa aqueli tempu. Mas kil ki es papiado, anos pudi papia bukado. História de kuma grandis bim, história de fulas, kuma ki elis tchiga nes tchon.

Kuma ki tchiga? História i lundju, di kal ki elis bim i lundju. Anos pape ku nha dona bim de Futa. Futa i terra de Conacry. Elis bim i tchiga na Sogobuli (Conacry). Naqueli tempu Régulo Nalu estaba a colaborar, estaba na Sogobuli, si nomi i Diná Camará. Régulo Nalu colabora ku Fula pa manda meninus pa studa Alcorão na Sogobuli, terra de Fula.

Nha dona ku nha pape, elis ki bim. Elis sai di Futa i leva meninus di Régulo Dina Camará pa studa na Sogobuli. Elis, nha pape ku nha dona sinta li. Régulo Nalu di manera ki i kontenti pabia di kil homi akumpanha si fidjos, dá aquel *homi grandi*, um mindjer. Nha mame i Nalu, Nalu de Sogobuli.

Aquel Régulo Nalu Diná Camará ki mandava até nes zona ki. Antes da colonização n`ka tem divison di Guiné-Conacry i Guiné-Bissau. Colonização de português ki reparti terra. Diná Camará manda nha pape pa es tchon li. Nha dona ku nha papes sinta na frontera da Guiné-Conacry, Cadinhé, la ki elis sinta. Nha pape, nha pape próprio i na kamba, bim pa li i na kamba, i bim pa ka, i na kamba, bim pa li i na kamba i bim pa nes tchon.

P. Kantu tempu passa es história di grandis ku bu kontau?

R. Duzentos anos, es tabanka tene 200 anos di fundada. Nha pape Mamadú Bobo Djalo funda Benire. Nihun Fula inda estaba li.

Régulo di Sogobuli ku manda nha pape pa es tchon. Nha pape bim i bai papia ku Régulo di Cassumba, Alfa Saliu Silla, ku acomodada nha pape na si kaza, indica kal di Kasa, kal pa labur.

P. Es Régulo Alfa Saliu Silla, i dona di Abu Silla, *homi grandi* di Cassumba?

R. El próprio.

P. Utrus djintis bim di Sogobuli ku bu dona i bu pape?

R. Nha dona, nha pape i si mindjer, hermons i mindjer i manga di familiares.

P. Pabia di ke elis bim pa sinta li?

R: Naqueli tempu bim pa fasi comercio. Fula n'ka pudi fasi labur naquel tempu. So era matu, matu.

P. I ke ku fula kume naquel tempu?

R. Nalu fazi labur desdi tempu antigo. Ma Fula n'ka pudi fasi labour, só matu, só matu, matu. Fula kumia arroz que Nalu plantava.

Risos

P. Pabia di ke elis bim pa sinta li?

R. Naqueli tempu bim pa fasi comercio. Fula n'ka pudi fasi labur naquel tempu. So era matu, matu.

P. I ke ku fula kume naquel tempu?

R. Nalu fazi labur desdi tempu antigo. Ma Fula n'ka pudi fasi labour, só matu, só matu, matu. Fula kume arroz que Nalu plantava.

Risos

R. Kando Fula bin, Nalu só ki stava. Fula i hospedi di Nalu pabia di ke i Tchon Nalu.

P. Pabia di ke i Tchon Nalu?

R. Pabia di ke elis bin i sinta li primeru.

P. Tudus djintis respeita ki es tchon i Tchon Nalu?

R. Respeita elis - si anos respeita no cabeza, anos respeita elis.

Si anos tchiga dentro de bu casa, i bom pa respeita no cabeza, respeita bu casa.

Si ami tchiga na bu terra, si ami i hospedi, ami respeita. I abo que pudi da cama, da di Kume. Li i assim. Nalu tchiga na terra, tudu pikador riba. Ninguin ka naci para li, ma kin tchiga primeru, i dono. Kin bin aos odja kin sinta primeru. Elis ki da no terra pa no sinta.

(Vacio)

Colonizador entra tudu tchon. Stava li nes Tchon, elis ki dividi terra, toma conta de Tombali.

P. Kandu tchiga utrus djintis, di utrus raza?

R. Primeru i Fula, Fula i primeru hospedi di terra. Fula odja Nalu, Nalu só ki stava. Depois di kil lá, Sosso stava, sinta um bukado na Campeane. Dispus di Sosso, no ricibi também balantas di Kubukaré (Catió, GB), dispus Mandjaco di Kentchuko.

P. Catió i Thon Nalu?

R. Pudi fala ki i, ma manga di raza sta la.

P. Nalu ricibi tudus es djintis?

R. Nalus ki ricibi. Si anos paia ki i Tchon Nalu i pabia ki elis ki djubi. Primeru ki djubi i dono di tchon.

P. Kuma ki tudus raza ta bibi li nes tchon.

R. N`ka respondi.

P. Naqueli tempu Fula n`ka fasi labur, Fula fasi comercio?

R. Anos n`ka parido, ma sibi ki Mandjaco, Balanta, Nalu só labur.

P. Kal kusas ku Fula ta na planta li?

R. Kola, coco, caju tem. Arroz n`ka tem muito. Anos n`ka tene força.

Entrevista con Sulaimano Djalo – Traducida

Fula, 90 años. “*Homi grandi*” – Aldea de Benire

Setembro/2019

¿Usted nació aquí?

Nací en esta tabanka. Mi padre y mi madre nacieron en Futa, Guinea Conacry

¿Usted me puede contar un poco de la historia de los fulas en esta tierra?

Yo no había sido parido en aquel entonces, no hay nada escrito, solo ellos saben lo que se vivió en aquel tiempo, pero aquello que se dice, sobre eso podemos hablar mucho. Es la historia de cómo “los viejos” vinieron. Todos nosotros fuimos paridos aquí, aquí hay historias de fulas. ¿Cómo llegaron a la tierra? La historia es larga, del lugar que ellos vinieron es lejos. Nuestro padre con me abuelo salieron de Futa. Futa es tierra de Conacry, fueron para Sogobuli, Conacry. Pero en esa época el Régulo Nalu estaba colaborando, estaba en Sogobuli, su nombre - Diná Camará, colaboraba con Fula para mandar a los hijos del Régulo para estudiar el Corán en Futa, tierra de Fula. Ese abuelo mío, con mi padre, esos que vinieron, salieron de Futa para Sogobuli para acompañar a los hijos del

Régulo para estudiar. El fue a vivir en Sogobuli y el Régulo Nalu, contento, dio a ese “hombre grande” (hombre viejo) una esposa. Mi mame es Nalu, Nalu de Sogobuli.

Aquel Régulo, Diná Camará, de Sogobuli, que mandaba hasta en esta zona aquí, antes de la colonización no existía división de Guinea Conacry y Guinea Bissau. Nuestro abuelo con nuestro padre vino y se quedaron en la frontera de Guinea Conacry, Cadinhé. Ahí fue que ellos se instalaron. Mi padre, mi propio papá, se mudó, viene para acá y muda, y va para allá y muda, viene para acá y muda y va para allá.

P. Cuando fue esta historia que usted me conto ahora?

R. Doscientos años. Esa tabanka tiene doscientos años de fundada. Mi padre, Mamadú Bobo Djalo, fundó la tabanka de Benire, todavía no había ninguna fula aquí. El Régulo de Sogobuli, Diná Camará, fue quien mandó a mi papá para acá. En aquel tiempo la tierra no estaba repartida. La colonización del portugués fue la que repartió. Mi padre vino y fue a hablar con el Régulo de Cassumba, Alfa Saliu Silla que acomodó a mi padre. Indicó el lugar para hacer la casa y para plantar.

P. ¿Vinieron más personas con su padre y su abuelo?

R. Mi papá, abuelos, mujeres, más hermanos y más familiares. En aquel tiempo vinieron para hacer comercio. Para ayudar a poblar. Mi padre se hospedó en la casa del Régulo antes de fundar la tabanka de Benire.

P. ¿Por qué ellos vinieron vivir aquí?

R. En aquel tiempo vinieron para hacer comercio. Fula no podía plantar naquel tiempo solo había matorral, matorral.

P. ¿Y lo que Fula comía en aquel tiempo?

R. El Nalu hacía Cultivos de Arroz desde los tiempos antiguos, pero el fula no podía trabajar, solo había matorral, matorral, matorral. Fula comía el arroz que el Nalu plantaba.

Risadas

R. Cuando los fulas llegaron solo estaban los nalus, las otras “razas” no habían llegado. El Fula es huésped del Nalu porque es tierra Nalu.

P. ¿Por qué es tierra Nalu?

R. Porque ellos vinieron y se instalaron aquí primero.

P. ¿Todas las personas respetan que aquí es tierra Nalu?

R. Respetan ellos, si nosotros respetamos nuestra cabeza, nosotros los respetamos a ellos. Si nosotros llegamos dentro de su casa, es bueno para respetar nuestra cabeza respetar su

casa. Si yo llego a su tierra, si yo soy huésped, yo respeto. Es Ud. que me puede dar cama y comida. Aquí es así, Nalu llega a la tierra, todo el mundo viene para acá, nadie nació aquí, pero el que llegó primero es el dueño. Quién llega ahora ve quien había llegado primero, ellos que nos dieron tierra para que nosotros vivamos aquí.

(Vacío)

El colonizador entra en toda esta tierra. Estaban aquí en la tierra. Son ellos los que dividieron la tierra y tomaron posesión de Tombali.

P. ¿Y cuando llegaron otras etnias?

R. Primero es Fula, fula es el primer huésped de la tierra. Fula ve al Nalu. Nalu era el único que estaba. Después de eso, el Sosso estaba, vinieron varios para Campeane. Después de Sosso nosotros recibimos también Balantas de Kubukaré, Catió, después Mandjacos de Cantchuco.

P. ¿Catió es tierra Nalu?

R. Se puede decir que es, pero hay muchas etnias allá.

P. ¿Y el Nalu recibe a toda esa gente?

R. El Nalu los recibe. Si nosotros decimos que es tierra Nalu es porque ellos vinieron primero. El primero que viene es el dueño de la tierra.

P. ¿Cómo que todas las etnias viven en esta tierra?

R. Sin respuesta

P. ¿En aquel tiempo fula no cultivaba el arroz solo se dedicaba al comercio?

R. Yo no había sido parido todavía. Mandjaco, balanta y Nalu solo cultivan.

P. ¿Qué es lo que el fula planta?

R. Nuez de cola, coco y cajú. Arroz plantan muy poco. Nosotros no tenemos fuerza.

Entrevista a Régulo Seku Silla.

Tabanka de Campeane

Octubre de 2009.

P. Cuando las personas dicen que aquí es tierra Nalu ¿Qué tierra es esa?

R. Todo Tombali es tierra de Nalu,

P. ¿Y las otras etnias respetan?

R. 80% sí 20% no.

P. Como sabe Ud.

R. Por el comportamiento, por la manera de comportarse, hablan de igualdad, de ciudadanía como verdad, que la tierra es de todo el mundo. Pero el primer ocupante de la región fue Nalu.

P. ¿Cuándo comienza esa forma de comportarse aquí en esta tierra? ¿Desde cuando ese 20% no respeta la tierra Nalu?

R. Después de la independencia que las personas comenzaron con esa idea. Antes de la independencia todo el mundo sabía que la región de Tombali es tierra Nalu.

P. ¿Cómo se comporta el Estado en relación con la tierra Nalu?

R. Guinea Bissau no tiene Estado. El colonialismo portugués es el que tiene Estado. El régimen colonialista portugués, que el PAIG combatió, Guinea se llamaba Guinea portuguesa.

P. ¿Y cómo el gobierno trata a esta tierra?

R. Todos los gobiernos, después de la independencia, dicen que la región de Bolama es tierra de Bijago, Tombali es tierra Nalu, Quinara es tierra Biafada. Las otras regiones las etnias llegaron más o menos juntas, y nadie sabe quién llegó primero.

Democracia, la gente que quiere democracia no sabe que es la democracia, no saben lo que la democracia hace. ¿Qué es lo que la democracia muestra para nosotros? Guinea Bissau no estaba preparada para la democracia, porque después de la independencia el partido que nos dio la libertad quería gente para trabajar en el Gobierno, pero el Gobierno no era fuerte para recibir a tanta gente. El Gobierno no tiene inteligencia, luego, Guinea Bissau queda así.

Cabral para fortalecer la lucha, para ganar la lucha de la independencia llamó al pueblo, el pueblo levanta y fortalece la lucha. Cabral tiene el PAIG en la mano, pero después de la independencia el pueblo fue dejado de lado.

P. ¿Ud. puede contar un poco sobre la llegada de las otras etnias a este territorio?

R. Muchas etnias muchos huéspedes vinieron para acá. Balantas vieron al Nalu aquí, fulas, ellos vinieron y vieron al Nalu aquí, Mandjacos vinieron y vieron al Nalu aquí. Mi abuelo, Régulo como yo, hizo una buena casa aquí, almacén. Si Ud. viniera, el le preguntaría, ¿dónde se quiere instalar? Y entonces el le iría a mostrar un lugar para que Ud. haga su casa, le prestaría alimentos, y le prestaría la bulaña para que Ud. pueda cultivar.

P. Y hoy, ¿cómo funciona?

R. Las primeras personas que llegaron fue fula, segundo baga, después mandingas, balantas y después mandjacos. Si un huésped viene para la tabanka de Kalaki, y quiere vivir ahí, el jefe de la tabanka viene y dice que tiene un huésped que quiere vivir ahí. El Régulo le va a mostrar el lugar para hacer la casa y la bulaña.

P. ¿Hoy todavía funciona así?

R. No funciona así porque mi abuelo repartió el lugar. Cuando viene alguien, es el huésped el que tiene que repartir el lugar. Nadie paga nada.

P. ¿Uds. tienen problemas de tierra?

R. Sí, de división.

P. ¿Tienen algún registro escrito, o es todo de palabra?

R. Es todo de palabra. Cuando tienes problemas de tierra se llama a la “gente grande” de la tabanka. Ellos saben quienes fueron las personas que llegaron primero en todas las *tabankas*, los hombres grandes saben.

P. ¿Y el problema con los balantas y las tierras de arroz y cajú?

R. En 1924, balantas salieron de Catió para acá. El primer Balanta que llegó aquí se llamaba Sambali Nhanta, el dijo que quería *bulanha* de mangrove (agua salada). El estaba en una *tabanka* llamada Tafuri. Fulas llegaron ahí y dijeron que no daba para hacer cultivo, que ahí era solo matorral, más o menos en 1980-1986. Después de eso llegó el Cajú. Los balantas quisieron beneficiarse del cultivo de arroz y del cajú. Eso generó problemas con los fulas.

P. ¿Y como se resolvió ese problema?

R. Fue resuelto por el Régulo. El dijo al balanta. Ud. quería bulaña salada, y mi abuelo le mostró la bulaña salada, pero el fula ya estaba ahí. Ellos estaban en el campo, hace muchos años estaban en el campo. Si ahora el balanta quiere plantar cajú, cada uno se quedó con una mitad del terreno. La mitad del terreno de cajú quedó para el balanta y la otra mitad para los fulas. Y el cultivo de arroz de los balantas también fue dividido por la mitad con los fulas.

P. Esos problemas, ¿son comunes hoy en la región?

R. Muchas regiones de Tombali tienen problemas de tierras de cajú, muchas, muchas. Muchos problemas. Yo no puedo resolver, porque las personas van para el Tribunal, y el tribunal no sabe quién fue el primero que llegó, el tribunal no sabe.

P. ¿Por qué las personas van a hablar con el Tribunal en lugar de hablar con el Régulo?

R. Porque las personas dicen que la tierra es de toda la gente.

P. ¿Ud. sabe cómo el tribunal resuelve esos conflictos?

R. En algunos casos el tribunal resuelve preguntando, ¿quien sembró la fruta? ¿quién sembró primero? El tribunal dice que quién sembró primero es el dueño. El tribunal le dice a todo el mundo que el territorio no es de nadie, que es del Estado, pero no es así. ¿Quién llegó aquí primero?