

*Tra il Marocco e l'Amazzonia brasiliana: memoria,
tradizioni e reinvenzione del passato di una città
coloniale trasportata oltreoceano*

Alessia Di Eugenio
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ABSTRACT

An epic journey blended the history of ancient Mazagão, a Portuguese colony in Morocco, now Al Jadida. In 1769 the inhabitants were forcibly moved to the Amazon to refound the city which today is called Mazagão Velho. Through the reconstruction of the historical deportation and the subsequent formation of the current community, it is possible to analyze the process of reinvention of the colonial past and the shaping of its cultural memory. The recent emergence of traditions and artistic productions - such as represented by the documentary "Mazagão - A porta do mar" - refers to a specific affirmation of identity, inventing a cultural genealogy of the community

Keywords: Mazagão, memory of Africa, colonial memory, identity invention.

Un'epica traversata segnò la storia dell'antica Mazagão, colonia portoghese in Marocco, attuale Al Jadida. Nel 1769 i suoi abitanti furono forzatamente trasferiti in Amazzonia per rifondare la città che oggi ha il nome di Mazagão Velho. Ricostruendo le dinamiche della deportazione e della successiva formazione dell'attuale comunità, è possibile analizzare i processi di reinvenzione del passato coloniale e costruzione della memoria culturale. L'emersione recente di tradizioni e produzioni artistiche - come il documentario "Mazagão - A porta do mar" - è legata a una specifica affermazione identitaria che inventa la genealogia culturale della comunità.

Parole-chiave: Mazagão, memoria dell'Africa, memoria coloniale, invenzione identitaria.

*Como fazer uma cidade? Com que elementos tecê-la? Quantos fogos terá?
Nunca se sabe, as cidades crescem,
mergulham no campo, tornam a aparecer.*
Carlos Drummond de Andrade, *A rosa do Povo*¹

Moltissime tradizioni che si immaginano saldamente radicate nei secoli sono invece frutto di un'invenzione piuttosto recente che, ricorrendo a materiali antichi, si costituisce per fini totalmente nuovi (Hobsbawm e Ranger, 2002). Con qualche specifica variazione, questo è il caso di alcune importanti pratiche tradizionali e feste rituali del comune di Mazagão Velho, parte dello stato di Amapá, nella regione nord amazzonica del Brasile. Un singolare processo di reinvenzione della memoria coloniale, di costruzione della memoria culturale e di recupero dell'ancestralità come fondamento dell'autoctonia e dell'identità collettiva ha riguardato la sua comunità, nel corso del Novecento fino ad oggi, anche attraverso rinnovate narrazioni artistiche.

La fondazione della cittadina brasiliana è legata a una storia eccezionale e, nonostante ciò, relegata ai margini degli studi sulla colonizzazione portoghese, quella della lunga traversata e dell'obbligato esilio che furono costretti ad affrontare collettivamente, nel XVIII secolo, gli abitanti della città marocchina oggi chiamata Al Jadida, all'epoca colonia portoghese che aveva il nome di Mazagão. Questo termine deriva dalla parola berbera "Mazighan" che significa "acqua del cielo" (Vidal, 2005), termine che era impiegato nella regione per riferirsi alle enormi cisterne costruite dai portoghesi – tutt'ora preservate –, destinate a raccogliere l'acqua piovana. Mazagão era infatti una città-fortezza pensata per essere totalmente autosufficiente. Situata nel litorale atlantico del Marocco, tra Tangeri e Agadir, offriva vantaggi incomparabili ai portoghesi: la baia in cui si installava era considerata il più sicuro punto di approdo di tutta la costa atlantica del Nord Africa. Inoltre, la regione Doukkala di cui faceva parte era tra le più ricche regioni agricole del Marocco. I portoghesi arrivarono nella regione nel 1502 e nel 1514 costruirono la grande e massiccia fortezza, conosciuta per essere la roccaforte dell'Occidente cristiano in terre musulmane. Ne affidarono la progettazione all'architetto italiano Benedetto da Ravenna: era la prima città ideale del Rinascimento costruita fuori dall'Europa, come la definì Carlo Ginzburg.

Il testo dello storico Laurent Vidal, *Mazagão, La ville qui traversa l'Atlantique: Du Maroc à l'Amazonie (1769-1783)*, è una delle più approfondite ricostruzioni dell'odissea che l'ha coinvolta come anche, grazie a un'attenta prospettiva legata alla storia sociale, della vita quotidiana dei suoi abitanti. Al confine tra terra e oceano, la città-fortezza aveva due porte d'accesso: la porta del governatore, l'entrata via terra, e la porta del mare, sull'oceano e fuori dall'obiettivo nemico.

¹ ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

Ospitava approssimativamente 2000 persone, una popolazione eterogenea che comprendeva circa 600 soldati, circa 100 cavalieri, giovani e nobili, vari artigiani e agricoltori, molte famiglie tra cui quelle dei soldati e altre che vi si trasferirono, come alcune delle Azzorre che ottennero l'autorizzazione reale per abbandonare l'arcipelago a causa della carestia provocata dall'eccesso di popolazione. Inoltre vi erano padri della chiesa, schiavi africani, alcuni mori (schiavi o convertiti) e un discreto numero di prigionieri politici (Mazagão era anche luogo d'esilio dell'impero portoghese). Nonostante le discrete relazioni con mori e berberi in tempo di pace e l'aiuto reciproco in caso di fame, per tutti i soldati della fortezza l'obiettivo atteso, scrive Vidal, era "il grande combattimento", l'occasione per ottenere il titolo di Cavaliere dell'Ordine di Cristo, equivalente a un titolo di nobiltà. Opportunità di onore e gloria, ma anche di mobilità sociale. Per molti altri, invece, era semplicemente l'occasione per tornare in Portogallo.²

La fortezza, di fatto, resistette eroicamente per più di due secoli alle incursioni e agli assedi dei mori, anche con un numero estremamente ridotto di soldati, guadagnandosi così la fama di inespugnabile, diventando simbolo della *Reconquista* e motivo d'orgoglio per l'amministrazione lusitana (era l'unica città rimasta dopo il fracasso della politica portoghese in Marocco, il passaggio di Ceuta alla Spagna e di Tangeri all'Inghilterra). Solo nel 1768, all'ennesimo attacco da parte dei soldati mori guidati dal sultano Moulay Mohamed, il governatore di Mazagão chiese rinforzi da Lisbona e ricevette, invece, l'inaspettato ordine di abbandonare la fortezza. Il re D. José I motivò la sua scelta, in una lettera al governatore, ammettendo la sempre maggiore inutilità della fortezza per l'impero portoghese. Inviò ordini molto precisi per permettere un trasferimento rapido: il governatore dovette negoziare una tregua di tre giorni, organizzare la partenza degli abitanti attraverso la "porta del mare", tramite 14 imbarcazioni portoghesi inviate per incaricarsi del trasporto e secondo un rigoroso ordine di imbarco, per evitare confusioni e disordini. Nonostante l'opposizione della popolazione (Assumpção, 2019), l'11 marzo 1768 cominciò la grande ritirata e il trasferimento a Lisbona di tutti gli abitanti della fortezza che ancora non sapevano che li avrebbe attesi un'altra traversata, forzata, e ben più lunga.

Francisco Xavier de Mendonça Furtado, ministro della marina che fu anche governatore dello Stato del Grão-Pará e Maranhão in Brasile (a partire dal 1751) e conosceva bene l'Amazzonia, convinse il Marquês de Pombal dell'utilità di fondare una nuova Mazagão in Amazzonia, provando a dar vita a una politica di creazione di borghi e città (sotto la sua amministrazione vennero fondate più di 60

² Per un approfondimento sull'assetto della società della città-fortezza prima del suo smantellamento si veda: José Manuel Azevedo e Silva, "Mazagão: retrato de uma cidade luso-marroquina deportada para o Brasil". *Camões. Revista de Letras e Culturas Lusófonas, Relações Luso-Marroquinas 230 anos*, n. 17-18, 2004. (pp. 166-179).

città in Amazzonia, la maggior parte delle quali nacque dalla trasformazione di antiche missioni gesuite). La proposta fu accolta e la decisione venne presa rapidamente: gli abitanti della città marocchina sarebbero stati accolti a Lisbona per un breve periodo e poi imbarcati nuovamente per rifondare la città di Mazagão oltreoceano. Il provvedimento va compreso considerando la geopolitica dell'impero portoghese nella seconda metà del XVIII secolo e s'iscrive nel lavoro delle commissioni di frontiera, a seguito del trattato di Madrid del 1750, in cui fu adottato il principio giuridico *uti possedetis* secondo il quale i territori reclamati dalla corona spagnola e da quella portoghese andavano attribuiti a chi fosse in grado di provare la presenza regolare di coloni nel territorio. Il Portogallo, tentando così di popolare i margini dei suoi possedimenti, decise di convertire i vecchi abitanti della fortezza da "soldati della fede" a coloni del Nuovo Mondo. La giustificazione ufficiale, adottata richiamando le retoriche salvifiche ed edeniche che proliferavano sulla terra brasiliana, fu quella di permettere che, sfiniti da sacrificio e sofferenza, potessero finalmente trovare ristoro nelle terre d'abbondanza tropicali. Tuttavia, il compito di rifondare la città era, di fatto, un ulteriore passaggio del cammino di sfruttamento coloniale.

Gli abitanti di Mazagão vennero prima contabilizzati (circa 2092 persone), poi divisi per liste di famiglie (436) e poi classificati in ordine alfabetico (Silva, 2004). L'11 agosto i capifamiglia si riunirono per ricevere il pagamento: salari, rendite e pensioni che il re doveva agli antichi soldati. Quest'atto poneva così fine al loro vecchio statuto di "soldati della fede", alterava la struttura gerarchica esistente all'interno della fortezza e creava al suo posto una vera e propria comunità di destino. Tuttavia, all'appuntamento ricevettero solo una parte del denaro; la restante sarebbe stata saldata all'arrivo nella nuova terra. Vidal cerca di ricostruire cosa avvenne in quel periodo di attesa a Lisbona e cosa successe quando venne loro comunicata la decisione della nuova meta, dato che tutti furono obbligati ad imbarcarsi verso l'Amazzonia con la sola eccezione dei soldati senza famiglia e dei nobili di sangue. Qualcuno – pochi – tentò la fuga ma venne immediatamente catturato. Qualcun altro provò a ricorrere alla corte ma non venne ascoltato. La maggior parte delle famiglie dovette organizzarsi per affrontare il viaggio, tentando però in tutti i modi di opporvisi, come rivela la documentazione a disposizione (Silva e Tavim, 2013) smentendo l'efficacia dell'immaginario di idealizzazione del Brasile. Tra violenza, confusione e paura, il 14 settembre 1769 cominciò la seconda traversata. Distribuiti in 10 navi, i vecchi abitanti di Mazagão abbandonarono Lisbona in direzione di Belém, capitale dello stato del Grão-Pará e Maranhão. La nuova città intanto cominciava a essere costruita al confine con le *terras do Cabo Norte*: il piano urbanistico fu affidato all'ingegnere e geografo italiano Domenico Sambuceti, che viveva in Amazzonia dal 1760, e l'organizzazione della costruzione al capitano Morais Sarmiento. Il

debito che la Corona aveva contratto con gli abitanti della fortezza fu saldato nella nuova terra donando materiali e schiavi africani: i vecchi guerrieri dovevano convertirsi in agricoltori-schiavisti. La confluenza nella comunità di un buon numero di schiavi, solo dopo l'arrivo in Brasile, costituirà un importante passaggio che verrà tuttavia rimosso e modificato nella futura memoria della collettività. Con il nome di Nova Mazagão la città fu ufficialmente rifondata il 23 gennaio del 1770, quando ancora non era terminata. Infatti, nel primo periodo – che durò anni, fino al 1778 – i nuovi arrivati furono ospitati nelle case degli abitanti di Bélem, in attesa che tutte le loro abitazioni fossero costruite. A mano a mano che le costruzioni avanzavano, le famiglie cominciarono a essere trasferite, a partire dal 1771, su fragili canoe, attraversando il Rio delle Amazzoni fino al luogo prescelto per la nuova Mazagão. Tuttavia, durante questi anni di nuove attese, transiti parziali e soluzioni provvisorie, molte cose cambiarono. La città, che secondo la Corona doveva rinascere attenendosi rigorosamente alle liste di famiglie che lasciarono Lisbona, rinacque invece come città meticciasca, con un grande numero di schiavi africani e un discreto numero di abitanti indigeni (venne, infatti, costruita in uno dei territori con maggiore presenza indigena, secondo tecniche di costruzione indigena e sfruttando la manodopera indigena). Inoltre, alcuni morirono, altri nacquero, altri crearono nuove famiglie e molti fuggirono – nel 1776 ben 343 persone erano riuscite a scappare – e quelle vecchie liste di famiglie, sulla base delle quali venivano attribuiti case e alimenti, non rispondevano più alla situazione reale. L'amministrazione coloniale continuava a difendere il rispetto delle liste mentre gli abitanti chiedevano che venisse riconosciuto il nuovo assetto sociale. Questo cominciò a generare numerosi conflitti. Inoltre, la vita in città fu tutt'altro che semplice, fin dall'inizio: difficoltà con la produzione agricola per mancanza di conoscenza della regione, difficoltà di collegamento esterno (la città dipendeva ancora da Bélem per i rifornimenti di carne, farina, pesce, frutta e altri generi alimentari), segni di cedimento delle case perché il terreno era paludoso, pesante clima equatoriale e molte malattie tropicali che si diffusero rapidamente e debilitarono la popolazione. Così gli abitanti della nuova Mazagão, oltre che produrre singolarmente lettere di lamentele (Silva e Tavim, 2013), decisero di inviare collettivamente un messaggio alla Corona portoghese, approfittando del passaggio al trono della regina D. Maria I (1778), acerrima oppositrice del Marquês de Pombal. Volevano soluzioni allo stato di abbandono in cui si trovavano o chiedevano di poter tornare indietro. Ricordavano gloriosamente il loro passato marocchino e denunciavano esplicitamente come imposizione e violenza il loro presente amazzonico, firmandosi "originari dell'estinta piazzaforte di Mazagão" (Vidal, 2005). Da questo momento prenderà avvio quel processo di idealizzazione del passato luso-marocchino e della "città della memoria" che diventerà fondamentale nell'emersione di una peculiare narrativa identitaria. Il messaggio

sarà approvato e inviato, non senza notevoli attese e difficoltà. Solo nel 1783 la Corona portoghese rispose e decise di porre fine all'obbligo di dimora per gli abitanti di Mazagão senza, tuttavia, mettere a disposizione alcun tipo di mezzo per il loro ritorno. Era dunque una falsa e inutile concessione. Così cominciò a svanire ogni speranza di ritorno. Si ha notizia di qualcuno, tra i più ricchi, che riuscì a fuggire anche senza permesso e raggiungere Salvador de Bahia o la regione del Minas Gerais. Pochissimi casi. La sorte dei restanti non era più preoccupazione della Corona, nonostante simbolizzassero l'età d'oro della tanto declamata resistenza portoghese in Africa. A metà del XIX secolo Mazagão aveva una popolazione di 1961 persone libere e 317 schiavi, numeri che però vennero in poco tempo drasticamente ridotti a causa della malaria che si diffuse nella zona (Vidal, 2005). Il calo demografico rese sempre più difficili i lavori di mantenimento degli accessi alla città che con il tempo divenne isolata e decadente. Molti, principalmente bianchi e famiglie con maggiori mezzi, si trasferirono a circa 30 km dalla città dove, nel 1915, venne dislocata la sede del municipio e fondata una seconda Nova Mazagão. Fu così che, per opposizione, la prima cittadina prese l'attuale nome di Mazagão Velho. Pochi abitanti vi rimasero: indios, schiavi abbandonati dalle famiglie, poveri e un alto numero di quilombolas che cominciarono a installarsi nella città abbandonata provenendo da diversi altri insediamenti. Da questo momento cominciò il processo che portò alla riscrittura della memoria della comunità di Mazagão Velho.

A causa di tutti questi avvenimenti, oggi la maggior parte della popolazione è in prevalenza nera e mulatta, tuttavia – qui l'aspetto peculiare – si dichiara orgogliosamente discendente di quegli schiavi africani che arrivarono con i portoghesi a seguito dell'epico trasferimento dalla città marocchina (Boyer, 2008). La documentazione mostra chiaramente che nelle liste di persone trasportate da Lisbona nel 1769 comparivano solo 6 schiavi e 3 schiave (Silva e Tavim, 2013, p. 6) e che la maggior parte degli altri africani in cattività fu distribuita ad alcune famiglie solo dopo l'arrivo in Brasile. Inoltre, le successive immigrazioni e fughe mostrano altrettanto chiaramente l'eterogeneità dei processi di formazione delle generazioni dell'attuale popolazione di Mazagão. Vi erano insomma tutti gli elementi per perdere o rimuovere l'antica origine coloniale luso-marocchina dei primi abitanti della città, che non corrispondeva all'effettiva discendenza della comunità, trasformatasi negli anni. Eppure, attraverso un peculiare processo di reinvenzione della genealogia culturale e costruzione di un patrimonio culturale, gli abitanti dell'attuale Mazagão rivendicano, mescolandole, l'origine nera africana insieme a quella luso-marocchina. Come mostra l'antropologa Véronique Boyer (2008), gli abitanti rifiutarono di lottare per il riconoscimento della loro specifica identità politica su base etnica, ovvero quella quilombola, e preferirono impegnarsi nella promozione di diversi patrimoni culturali, basandosi sul

richiamo a un'unica identità diasporica, un'origine geografica comune, quella del continente africano. Ciò avvenne, secondo Silva e Tavim (2013) soprattutto attraverso strategie adottate dai movimenti sociali, secondo Boyer (2008) soprattutto grazie a credenze popolari che ritengono che il Marocco sia popolato da neri perché territorio africano. Questo processo di africanizzazione delle famiglie di Mazagão e appropriazione della storia coloniale è portato avanti ufficialmente anche dal Centro de Cultura Negra do Laguinho (in Macapá) che, nella presentazione della propria pagina internet, riporta informazioni volutamente ambigue e poco corrette, affermando genericamente che nell'attuale municipio di Mazagão furono dislocate 163 famiglie africane (Silva e Tavim, 2013, p. 7). Infine, è importante menzionare anche che questo processo di costruzione genealogica ha volutamente escluso e reso invisibile l'eredità e la presenza indigene. Pochissimi, nella comunità, nominano antenati indigeni. Boyer mostra che la maggior parte dei discendenti di indigeni si dichiara invece di "raça negra", adottando la genealogia nera della comunità, consolidata anche su tale esclusione (Boyer, 2008, p. 24). Siamo dunque dinanzi a un processo di riscrittura del passato che include falsificazioni, idealizzazioni ed esclusioni come pratica di costituzione della memoria culturale, ovvero delle forme e pratiche simboliche che hanno costituito il patrimonio di sapere divenuto fondativo dell'identità della comunità; tale memoria

[...] non considera il passato in maniera disinteressata, priva di presupposti, avendo di mira la verità ma, piuttosto, a partire da un'attuale esigenza di identità passa al setaccio il passato per trovare elementi di stabilità. Questo potere ricostruttivo trasforma pertanto un fatto storico reale (Masada) o uno semplicemente accettato come tale (traversata del Mar Rosso) in un mito e racchiude ciò che è degno di valore in un canone (Pethes e Ruth, 2002, p. 317).

La volontà ricostruttiva di una specifica memoria culturale legata alla storia coloniale di Mazagão – di cui materialmente rimane pochissimo: qualche casa coloniale e le urne delle antiche famiglie che sembra siano custodite nella chiesa – e alla sua africanizzazione è riscontrabile attraverso diverse feste tradizionali accompagnate da particolari rituali legati alla cultura nera. La prima e più nota festa è quella di São Tiago (San Giacomo) che si festeggia tra il 16 e il 28 luglio: un grande mélange di sacro e profano, cavalleria, musica e teatro. L'aspetto mistico della festa risale al credo popolare secondo cui São Tiago sarebbe apparso, come valoroso soldato anonimo, per condurre i cristiani all'eroica vittoria nella battaglia contro i musulmani, proprio nelle terre marocchine. Secondo echi di narrazioni settecentesche, nella Mazagão marocchina il nome di São Tiago veniva evocato come grido di combattimento. Due giovani uomini del paese rappresentano e incarnano São Tiago e São Jorge (le famiglie dei giovani, con anni di anticipo,

donano un contributo al comitato della festa per garantire che i figli possano un giorno interpretare le figure dei due santi). Rituali, canti, processioni, narrazioni degli eventi inscenati e bagni nel fiume si susseguono durante le giornate di festa. Si mette in scena un ballo in maschera, ricreazione di un ipotetico ballo organizzato dai mori per celebrare la prima vittoria sui cristiani, a cui segue la teatralizzazione di vari momenti leggendari come la restituzione dei regali avvelenati dai mori e infine il “grande combattimento”, ovvero la simulazione della battaglia equestre tra mori e cristiani. Tutta la teatralizzazione si ripete il 28 luglio con protagonisti i bambini vestiti di rosso e bianco, i due colori che rappresentano mori e cristiani. L’aspetto interessante è che queste feste di evocazione luso-marocchina e di matrice cristiana (in particolare quella in omaggio alla Santissima Trinità e allo Spirito Santo che si svolge tra il 16 e il 24 agosto) vengono associate alla cultura nera attraverso, in particolare, la danza del *marabaixo*, importante simbolo della comunità. Una delle versioni sull’origine del *marabaixo* ritiene che il nome derivi dalla vicenda di uno schiavo nero che, protestando per la sua deportazione, si lasciò morire durante la traversata. I suoi compagni buttarono il corpo in mare – “mar abaixo” – gesto da cui poi deriverebbe il nome. Un’altra versione, invece, spiega l’origine associandola al modo di danzare: il passo è trascinato richiamando la maniera in cui ballavano gli schiavi neri quando chiesero alla regina un giorno di riposo per celebrare la festa dello Spirito Santo: la regina concesse di togliere le catene dalle mani, ma non dai piedi. L’ultima versione, senza smentire le altre, afferma semplicemente che la danza giunse proprio degli africani del Marocco, un altro segno di rafforzamento del racconto mitizzato delle origini (Boyer, 2008). L’esistenza di queste tradizioni associate al Marocco impone due importanti riflessioni: la prima è che il loro sincretismo, religioso e culturale, dimostra che l’idea di appartenenza africana si iscrive comunque fedelmente nella concezione di un’Africa inquadrata nel modello portoghese classico e coloniale di civilizzazione cristiana da opporre alla barbarie musulmana. La seconda è che la valorizzazione di queste tradizioni, basate sulla continuità con il lontano passato marocchino, è invece piuttosto recente. Molte feste, come quella di *Nossa Senhora da Piedade*, sono state istituite nell’ultimo secolo dalla comunità nera; solo la festa di San Tiago sembrerebbe essere stata celebrata per la prima volta nel 1777. Eppure, se vi è conferma di una celebrazione organizzata quell’anno, in onore della regina, in cui è stata messa in scena una battaglia (navale) fra mori e cristiani, non vi sono però conferme della continuità di tale festa nel tempo, solo dati che ne permettono di affermare lo svolgimento nel 1795 e poi dal 1915. Tutti gli abitanti di Mazagão Velho, tuttavia, ne affermano l’antichissima esistenza e la certa continuità, persino la convinzione che arrivi, come tutte le altre feste, dal Marocco stesso (Ribeiro, 2018).

La
valorizzazione del *marabaixo* e di queste feste è legata all’emersione di una radicale

coscienza nera nella comunità che è anch'essa piuttosto recente e può essere ricondotta agli anni Novanta del Novecento, quando venne anche registrato il primo CD che permise di diffondere il *marabaixo* anche oltre i confini della comunità (Boyer, 2008). Fu probabilmente proprio questo processo di radicamento della coscienza nera di Mazagão che contribuì a una nuova reinvenzione del suo passato coloniale luso-marocchino. Non a caso proprio negli ultimi vent'anni diverse produzioni artistiche (in particolari audiovisive) sono state realizzate per valorizzare il patrimonio e la memoria culturale della cittadina, rispecchiando espressamente tale visione del passato.

Una di queste è il recente documentario "Mazagão - A porta do mar" (2016) di Gavin Andrews e Cassandra Oliveira, realizzato con il sostegno di diversi enti interessati a valorizzare il patrimonio della regione. Il documentario, diversamente da come ci si aspetterebbe leggendo la sua presentazione, non "registra l'incontro di due mondi e tempi"³, piuttosto dà voce unicamente alla narrazione che la comunità di Mazagão fa di se stessa. Attraverso quest'unica angolazione sono ricostruiti eventi e attribuiti significati. Il film è infatti dedicato alla comunità. Due sono i principali personaggi di Mazagão – entrambi piuttosto giovani – attraverso cui ne conosciamo i diversi aspetti: Josué Videira, insegnante di percussioni dedito alla preservazione della tradizione del *marabaixo*, e Joseane Calazans Birto, professoressa di storia appassionata di divulgazione del passato della collettività. Attraverso le loro voci, nella prima e principale parte dell'opera, vengono mostrati luoghi, persone e momenti di vita quotidiana e rituale della comunità. Invece, nella seconda parte, approfondendo l'origine marocchina di Mazagão Velho e le storie tramandate su di essa, Josué e Joseane trasporteranno la narrazione in Marocco, alla ricerca di ciò che resta dell'antica città nell'attuale Al Jadida. I due protagonisti vengono ripresi nell'osservazione dei resti della fortezza (oggi centro storico di Al Jadida) e nell'incontro di abitanti e autorità, mettendo in evidenza, non senza tracce di esotismo, il clima di grande accoglienza e disponibilità che caratterizzerebbe il popolo marocchino, legandolo a quello brasiliano. La colonna sonora originale del film include anche una musica composta secondo la tradizione del *marabaixo*, le cui parole cantano la storia che congiunge le due città, testimoniando quanto questo legame possa essere rinnovata fonte di ispirazione artistica. La documentazione di questo viaggio è espressione di un fenomeno recente e sempre più diffuso: l'emersione di un nuovo "turismo di diaspora o di radici" (Silva e Tavim, 2013, p. 22) legato alla costituzione della specifica memoria culturale costruita. Questo fenomeno riguarda soprattutto le giovani generazioni e mostra l'importanza che progressivamente sta assumendo la trasmissione di questa memoria. Non si tratta unicamente di una memoria transgenerazionale, tramandata direttamente da genitori o nonni che la alimentano – al contrario le

³ Cfr. <http://castanha.org/project/mazagao/>

giovani generazioni lamentano un certo disinteresse degli anziani nel trasmettere tradizioni (Boyer, 2008, p. 18)⁴ e rinnovare la narrazione del passato – ma, soprattutto, della trasmissione di una memoria collettiva (Halbwachs, 2001) piuttosto efficace riguardando una piccola comunità, per molto tempo relativamente isolata. Questa ricerca delle ipotetiche radici ancestrali che legherebbero i discendenti di due terre tanto distanti è infatti inscindibilmente legata alla riscrittura del passato coloniale che la memoria collettiva della comunità ha operato, poggiando “su una rigorosa scelta”, una “delimitazione del campo visivo legata a un punto di vista” (Pethes e Ruth, 2002, p. 315). Infatti, nel documentario non vediamo nessuna figura esterna alla comunità (storici, archeologi o antropologi per esempio) che ricostruisca dettagliatamente le vicende storiche e culturali legate a questa parentesi del colonialismo portoghese. Al contrario, al termine del film si ha l'impressione di aver appreso ben poco sugli avvenimenti effettivi e specifici di quest'epica traversata ma di aver, invece, conosciuto più da vicino l'esperienza intrisa di immaginari provenienti dagli abitanti e la libera elaborazione emotiva che la comunità ne ha fatto. Gli intervistati, infatti, mostrano una conoscenza storica evidentemente lacunosa e approssimativa ma sufficiente per affermare l'importanza delle tradizioni collettive ad essa legate. Partendo da questo presupposto, si comprende perché, per esempio, la parola colonialismo appaia rarissime volte in interviste e ricostruzioni. Sempre nella pagina di presentazione del documentario si afferma, con enfasi quasi lusotropicalista, che gli abitanti di Mazagão Velho “se orgulham de ser descendentes da migração para o Brasil da ultima colônia portuguesa na África”⁵. Le vicende di oppressione coloniale sembrano infatti essere trasfigurate e alleviate dall'importanza che assume l'affermazione del senso di appartenenza al territorio africano attraverso la storia portoghese. La coscienza nera dell'oppressione è presente e prioritaria – una gran parte del documentario è dedicata proprio alla divulgazione del *marabaixo* e della sua storia legata alla schiavitù del “popolo nero” – ma sempre affermata sfuggendo a un processo di radicale critica del colonialismo portoghese. Josué, in una delle interviste, afferma persino che i portoghesi furono costretti ad andare via dal Marocco essenzialmente a causa del fatto che il popolo di quella terra era musulmano, astraendo da altre riflessioni sulle oppressioni e dinamiche storico-politiche e riconfermando l'importanza che assume il confronto tra cristianesimo e islam, ritualizzato dalle feste tradizionali. In sintesi, l'identificazione nell'origine luso-marocchina e la

⁴ Boyer riporta estratti di interviste realizzate in cui si afferma: “Antes os velhos não falavam em tradição. [...] Ninguém se preocupava em cantar a história do povo negro”. T. d. A. “Prima gli anziani non parlavano di tradizione. Nessuno si preoccupava di cantare la storia del popolo nero” (Boyer, 2008, p. 18).

⁵ T. d. A. “sono orgogliosi di essere discendenti della migrazione verso il Brasile dell'ultima colonia portoghese in Africa”. Cfr. <http://castanha.org/project/mazagao/>

triangolarità etnica dell'antica migrazione – Marocco/Portogallo/Brasile – permette alla comunità di preservare e affermare le due componenti essenziali della propria identità: quella cristiana portoghese e quella africana derivante dalla terra marocchina. Resta esclusa e marginalizzata, anche nel documentario, l'influenza che invece ebbe la presenza della popolazione indigena.

La peculiarissima elaborazione del passato coloniale non è dunque indirizzata a ridare pienamente voce a un trauma eclissato dalla storia ufficiale, né a una ricerca di *verità*, ostacolata dal riferimento a un passato remoto di antenati privo di portatori e testimoni. La necessità di una recente riscrittura del passato è, prima di tutto, fabbricazione, consolidamento e trasmissione di un'identità collettiva rivendicativa, vitale nel caso di una comunità particolarmente segnata da un concatenamento di molteplici esclusioni e soprusi. Ne è la prova la centralità che assume in tutte le recenti produzioni artistiche, oltre che nei rituali, il punto di vista esclusivo della comunità. Una nuova alleanza tra arte e memoria è attivata unicamente allo scopo di affermare orgogliosamente la propria specifica identità afro-discendente e cristiana, emersa in un recente processo di presa di coscienza, attingendo a una singolarissima e precisa ancestralità. L'originalità delle vicende che hanno riguardato Mazagão Velho non risiede, infatti, nella tragica esperienza di deportazione – non certo un'eccezione nelle storie delle colonizzazioni –, piuttosto nella dimensione collettiva, comunitaria, di questa sorte e nell'esperimento sociale che ha rappresentato. Questo aspetto viene valorizzato e costituisce un ulteriore fattore di rafforzamento della memoria collettiva e dell'eredità della comunità, eredità intesa sempre come un compito e mai come un dato (Derrida, 1994), ovvero come ciò che “nel contesto di una data cultura viene considerato prezioso e significativo e deve perciò essere tramandato” (Pethes e Ruth, 2002, p. 168). Il processo di costruzione della memoria culturale di Mazagão Velho è dunque un caso estremamente significativo nel mostrare come le forme di appropriazione del passato, per quanto bizzarre, alterate, infette, persino falsificate e apparentemente contraddittorie, possano “funzionare”, divenendo importanti strumenti di affermazione di identità e resistenza.

Bibliografia

- ASSUMPTÃO, Paulo de. “Mazagão: Cidade em dois Continentes”. *Usjt*, n. 2, 2019. (pp. 22-55).
- BOYER, Véronique. “Passado português, presente negro e invisibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 28, 2008. (pp. 11-29).

- DERRIDA, Jacques. *Spettri di Marx*. Cortina Raffaello, 1994.
- HALBWACHS, Maurice. *La memoria collettiva*. Milano, Unicopli, 2001.
- HOBBSAWN, Eric J. e RANGER, Terence (coord.). *L'invenzione della tradizione*. Torino, Einaudi, 2002.
- PHETHES, Nicolas, e RUCHATZ, Jens (coord.). *Dizionario della Memoria e del Ricordo*. Milano, Mondadori, 2002.
- RIBEIRO, Karina Nymara Brito. "As tradições que narram o passado : trajetória, resistências, memórias e narrativas", *Anais eletrônicos, História oral e a expansão do registro audiovisual, XIV encontro nacional de história oral*, Unicamp, 2018. (pp. 1-15)
- SILVA, José Manuel Azevedo e. "Mazagão: retrato de uma cidade luso-marroquina deportada para o Brasil". *Camões. Revista de Letras e Culturas Lusófonas, Relações Luso-Marroquinas 230 anos*, n. 17-18, 2004. (pp. 166-179).
- SILVA, Maria Cardeira da, e TAVIM, José Alberto R. Silva. "Marrocos no Brasil, Mazagão (Velho) do Amapá em festa – a festa de São Tiago", in SILVA, Maria Cardeira da (coord.). *Castelos a Bombordo: etnografias de patrimônios africanos e memórias portuguesas*. Centro em Rede de Investigação em Antropologia – CRIA, 2013. (pp. 1-23).
- VIDAL, Laurent. *Mazagão, La ville qui traverse l'Atlantique: Du Maroc à l'Amazonie (1769-1783)*. Paris, Edition Aubier, 2005.
<http://castanha.org/project/mazagao/> (ultimo accesso : 26/19/2020)

Alessia Di Eugenio è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne dell'Università di Bologna. Ha svolto periodi di studio e ricerca presso l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, presso l'Universidade Estadual de Campinas e presso l'Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Contacto alessia.dieugenio2@unibo.it

Ricevuto: 02.10.2020

Accettato: 26.10.2020