

7/

Riafricanizzando: dinamiche identitarie candomblecistas in Brasile, nella città di Goiânia, a partire dagli anni Sessanta

Natália do CARMO LOUZADA *

traduzione di Alfredo SORRINI

Il presente articolo è il risultato di osservazioni fatte dall'autrice durante una ricerca sul campo iniziata nell'anno 2006 e successivamente sviluppata come ricerca di dottorato. L'esperienza ha rivelato l'esistenza di un reiterato discorso sull'africanità, rivendicato con forza dai babalorixás e dagli ialorixás come elemento di differenziazione tra candomblé e le restanti religioni afro-brasiliane. La breve analisi qui presentata si ripropone una riflessione sull'identità candomblecista, rispetto alle menzionate religioni, esaminando contestualmente la significativa affermazione e influenza del candomblé nel processo di riafricanizzazione avvenuto in Brasile durante gli anni '60, nell'ambito del movimento di controcultura nazionale. Lo scopo è quello di pensare alle dinamiche di negoziazione, e sopravvivenza – messe in atto dalle religioni di provenienza indigena e africana in Brasile – attraverso la realizzazione di studi finalizzati alla conoscenza della comunità candomblecista e della sua relazione con l'ibridismo religioso, così come l'attenzione alle connessioni esistenti tra il discorso della leadership religiosa stabilitosi nella città di Goiânia e gli altri discorsi locali.



Il presente articolo viene pubblicato in traduzione italiana per gentile concessione della rivista [Chrônidas](#) nell'ambito del progetto di collaborazione tra le due riviste.

In Brasile, le religioni di origine africana, stando alla ricerca condotta da Vagner Silva, venivano indicate, fino al XVIII secolo, con il termine generico di *calundus*, talvolta anche *batuques* o *batucagês* e includevano in maniera vaga «qualsiasi forma di danza collettiva, canti e musiche accompagnate da strumenti a percussione, invocazioni di spiriti, sessioni di possessione, divinazioni e cure magiche»¹. Fino al suddetto periodo, questi culti erano organizzati intorno alla figura di sacerdoti, *calundu* o *calundeiros*, i quali esercitavano tre tipi di sacerdozio: cura delle malattie, cura spirituale e divinazioni². Come spiega Renato da Silveira:

Gli adepti dei *calundu* organizzavano le loro feste pubbliche presso la residenza di una persona importante della comunità oppure in case destinate ad altri fini. Non avevano templi veri e propri, ma non rappresentavano neanche semplici culti domestici, visto che esisteva un calendario delle feste, iniziavano i fedeli durante le varie funzioni, frequentate da gruppi abbastanza numerosi di persone, incluso bianchi, provenienti da più villaggi. Inoltre, il sacerdote principale era finanziariamente indipendente, guadagnava bene, grazie alle consulte individuali ed ai servizi essenziali di assistenza medica che lo stato coloniale non era capace di garantire in maniera soddisfacente³.

Essendo confinati nelle *fazendas*⁴ i primi *calundos* brasiliani si installarono nelle vicinanze della *senzala*⁵, nella foresta o in mezzo alle piantagioni, dove i sacerdoti, stigmatizzati come stregoni dalla società coloniale, potevano esercitare liberamente⁶. A partire dal secolo XVII, i *calundeiros* cominciarono a essere ricevuti nei monasteri e nelle residenze dei ricchi, mentre l'efficacia del loro sapere fu pubblicamente riconosciuta, nonostante il loro ufficio mettesse in discussione il monopolio della cura attribuito alla Chiesa e alla medicina ufficiale⁷. Tali *calundus* davano vita a:

¹ SILVA, Vagner Gonçalves, *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*, São Paulo, Selo Negro, 1994, p.43.

² SILVEIRA, Renato da, «*África reinventada*», in *Revista de história da biblioteca nacional*, 1, n. 6 (dez.) 2005, pp. 18-23.

³ *Ibidem*, p.19.

⁴ Azienda rurale molto diffusa in Brasile tra il 1840 e il 1896, solitamente riferita alle piantagioni di caffè dove lavoravano gli schiavi importati dall'Africa [N.d.T.].

⁵ La costruzione dove abitavano gli schiavi che lavoravano nella *fazenda* [N.d.T.].

⁶ SILVA, Vagner Gonçalves, *Candomblé e Umbanda*, cit.

⁷ SILVEIRA, Renato da, «*África reinventada*», cit.

culti che comprendevano una grande varietà di cerimonie, mescolando elementi africani (*atabaques*⁸, trance da possessione, divinazioni per mezzo di conchiglie, abiti rituali, sacrifici di animali, bagni di erbe, idoli di pietra, etc.), elementi cattolici (crocifissi, angeli cattolici, sacramenti come il matrimonio), spiritismo e diverse altre superstizioni popolari di origine europea (divinazioni per mezzo di specchi, anime che parlavano attraverso oggetti o attraverso coloro di cui si impossessavano, etc.)⁹.

Aspetti che ci mostrano, sin dalle origini, l'imprescindibilità del sincretismo nelle religioni di origine africana che si formarono in Brasile; un'attitudine religiosa che traspare dallo stesso significato dell'espressione *calundui*, il modo migliore di lodare Dio. Le ricerche condotte da Renato da Silveira, rivelano che i *calundos* di origine *jeje* (persone arrivate dalla regione occidentale dell'Africa, precisamente da Angola, Mozambico e Congo) col loro approccio sincretico al cattolicesimo e ai culti indigeni, diedero poi origine alla religione *Umbanda*¹⁰.

In ogni modo, secondo Vagner Silva, è solo nel XIX secolo, con l'espansione delle città e l'aumento della presenza di negri liberi negli spazi urbani – conseguente all'abolizione della schiavitù¹¹ – che comincia la diffusione delle suddette religioni. È un fenomeno che riguarda principalmente i luoghi abitati dalle popolazioni negre, ovvero i *cortiços*¹² e tutte le altre abitazioni collettive che cominciarono a nascere intorno alle città, luoghi dove queste persone, nelle parole dell'autore, erano «relativamente al

⁸ *Atabaque* (o *Tabaque*) è uno strumento musicale a percussione il cui nome è di origine araba: *at-tabaq*. Tamburo cilindrico o leggermente conico, con due aperture di cuoio di bue, cervo o capra. Nel *candomblé* è considerato un oggetto sacro [N.d.T.].

⁹ SILVA, Vagner Gonçalves, *Candomblé e Umbanda*, cit., pp. 45-46.

¹⁰ L'Umbanda è una religione brasiliana che mescola cattolicesimo, candomblé e la dottrina spiritista di Allan Kardec. Si basa su tre principi: Fraternità, Amore per il Prossimo, Carità. La data di nascita ufficiale di questo culto è nel novembre 1908, a Rio de Janeiro, quando lo spirito *Caboclo das Sete Encruzilhadas* (dei sette incroci) ha dettato al medium *Zelio Fernandino de Moraes* i principi della nuova religione. Nel 1945 è stata legalizzata [N.d.T.].

Sinteticamente i principi dell'umbanda sono:

1) esiste un Dio superiore chiamato *Olorum*, il quale ha creato vari *Orixas* per manifestare le sue qualità. Gli *Orixas* sono quindi una individualizzazione di Dio, rappresentano un aspetto della Natura o della personalità dell'uomo e si manifestano attraverso Simboli, Elementi, Movimenti e *Colori*. Esiste una corrispondenza tra *Orixas* e santi del cattolicesimo (es. Exu è Sant'Antonio, Oxalá è Gesù Cristo).

2) L'anima è immortale e si reincarna.

3) Esistono dei medium, o Guide, che possono mettere in contatto il mondo materiale con quello spirituale.

SILVEIRA, Renato da, «*África reinventada*», cit.

¹¹ La *Lei Áurea* (Legge Imperiale n. 3.353) emessa il 13 Maggio 1888, è la legge che pone fine alla schiavitù in Brasile [N.d.T.].

¹² Il *cortiço* (baraccopoli) era un agglomerato di abitazioni collettive abitate da poveri. I *cortiços* sono all'origine delle odierne *favelas* [N.d.T.].

sicuro dalla repressione della polizia»¹³. Sotto quest'aspetto l'uso dello spazio abitativo come luogo di culto costituì una caratteristica peculiare delle prime religioni afro-brasiliane; un'alternativa nata nelle *senzalas* e mantenuta, attraverso queste religioni, fino ai giorni nostri.

A seguito dell'abolizione della schiavitù, nel 1888, la popolazione negra si ritrovò esclusa dal mondo del lavoro. La Repubblica brasiliana era ossessionata dall'attuazione di provvedimenti sanitari e progetti urbanistici che non favorivano l'integrazione, perché «nell'importare un modello di vita europeo», esclusivamente circoscritto all'urgenza di attuare un piano di modernizzazione, «combatteva l'eredità africana della nostra cultura, ritenendola un esempio di primitivismo e di arretratezza»¹⁴. Questo stato di cose esacerbò il conflitto tra l'impeto civilizzatore delle élites brasiliane e la presenza dell'eredità etnico-culturale africana della composita società nazionale, che si manifestava con la prepotente diffusione, anche negli spazi urbani, di religioni come il *candomblé*.

Era questo lo scenario in cui si svilupparono gli studi di Raimundo Nina Rodrigues, uno scienziato influenzato, come la quasi totalità dei suoi colleghi dell'epoca, dalle teorie razziste ed evolucioniste europee – proprie della fine del XIX secolo – sulle religioni di origine africana, considerate «feticiste e animiste»¹⁵, presenti nella città di Salvador da Bahia. A seguito di studi dal carattere assolutamente pionieristico, condotti nei territori *soteropolitanos*¹⁶ del *candomblé*, Nina Rodrigues giunse alla conclusione che il politeismo e l'animismo delle religioni praticate dagli africani – e dai loro discendenti – erano caratterizzate da forme religiose che non necessitavano di astrazioni complesse, diversamente da quanto accadeva con le religioni monoteiste: un ragionamento che confermava la superiorità dei bianchi rispetto ai negri. Secondo l'autore il Brasile non avrebbe mai potuto eguagliare i paesi europei, tenuto conto dell'inconsistente livello di civiltà raggiunto da una società la cui struttura presentava evidenti influenze africane¹⁷.

Tale conforto teorico contribuì alla diffusione, non solo in ambito sociale ma anche politico e scientifico, di un atteggiamento repressivo nei confronti delle manifestazioni religiose di origine africana. Repressione che si tradusse, nei primi secoli di

¹³ SILVA, Vagner Gonçalves, *Candomblé e Umbanda*, cit., p. 48.

¹⁴ *Ibidem*, p. 54.

¹⁵ Fa riferimento alla prima opera di Nina Rodrigues, pubblicata in Brasile nel 1896, intitolata *L'animismo feticista dei Negri bahiani*. RODRIGUES, Nina R., «O animismo feticista dos negros bahianos», in *Revista Brasileira*, Apr. 15-Sept. 4, 1896.

¹⁶ *Soteropolitano*: abitante della città di Soterópolis, l'attuale Salvador; salvadorese originario o abitante di Salvador [N.d.T.].

¹⁷ SILVA, Vagner Gonçalves, *Orixás da metrópole*, Petrópolis, Vozes, 1995.

colonizzazione portoghese, in un processo di “demonizzazione” riguardo a qualsiasi cosa avesse a che fare con la cosmogonia e gli aspetti rituali della religiosità africana.

Allo stesso tempo, la “vernice cattolica”¹⁸ che ricopriva i negri schiavizzati, secondo Silva, favorì la diffusione di un cattolicesimo di facciata, che si serviva di sacramenti come il matrimonio o il battesimo per legittimare le, supposte, conversioni. Elementi ritualistici africani, come il suono del tamburo, le danze e i canti – intonati in lingue africane – in occasione di festività religiose, erano tollerati perché ritenuti espressione di «inoffensivo folklore»¹⁹. In realtà questa tolleranza si spiegava con la volontà di non arrecare danno ai signori degli *engenhos*²⁰, i quali, in caso di punizioni degli schiavi che si macchiavano di eventuali colpe legate al culto, sarebbero stati privati della loro fondamentale mano d’opera. La Chiesa Cattolica manteneva un atteggiamento ambiguo, da un lato chiudeva un occhio davanti al cattolicesimo *sui generis* praticato dagli schiavi brasiliani, dall’altro si preparava a controllarlo, istituendo i tribunali del Santo Uffizio. A seguito dell’espansione delle città e alla nascita di associazioni di lavoro e tempo libero, che consentivano agli schiavi liberati di «dedicarsi a loro piacimento alle danze e ai circoli di capoeira e di *batuque*»²¹, aumentò la promiscuità tra bianchi e negri nello spazio urbano, fatto che preoccupava non poco la Chiesa Cattolica, preoccupata di mantenere la separazione – tanto dentro quanto fuori dell’istituzione – attraverso l’istituzione della *Irmandade de Pretos e Pardos* (Fratellanza di Neri e Mulatti) e l’opposizione feroce al cosiddetto cattolicesimo popolare. Successivamente, l’influenza degli ideali della Rivoluzione Francese favorirà la sostituzione «della repressione con il sentimento di superiorità, separando la fede cattolica delle élite bianche dalle pratiche, rudi e ignoranti, del popolo»²².

Secondo Vagner Silva:

¹⁸ SILVA, Vagner Gonçalves, *Candomblé e Umbanda*, cit., p.32.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

²⁰ *Engenho de açúcar* (zuccherificio) era il nome dato alle *fazendas* produttrici di zucchero, durante il periodo coloniale, che si servivano della mano d’opera schiava di origine africana. Gli *engenhos* comprendevano la casa-grande (l’abitazione del signore dell’*engenho* e della sua famiglia) e la *senzala* (l’abitazione degli schiavi), nonché la cappella, l’orto e il canneto. La decadenza degli *engenhos* comincia nella metà del XVIII secolo, a causa la concorrenza dello zucchero olandese prodotto nelle isole dell’America Centrale [N.d.T.].

²¹ SILVA, Vagner Gonçalves, *Candomblé e Umbanda*, cit., p.37. Il *Batuque* è uno strumento a percussione suonato durante le funzioni religiose afro-brasiliane. Il *Batuque* è anche il nome della religione di origine africana dedita al culto degli *Orixá*, presente soprattutto nello Stato di Rio Grande do Sul (Brasile), e nei territori limitrofi dell’Argentina e dell’Uruguay. Il *Batuque* discende da varie religioni di popoli provenienti dalla Costa della Guinea e della Nigeria (dalle nazioni di Jêje, Ijexá, Oyó, Cabinda e Nagô) [N.d.T.].

²² SOUZA, cit. in SILVA, Vagner Gonçalves, *Candomblé e Umbanda*, cit., p. 49.

Le religioni africane erano caratterizzate, e ancora lo sono, dalla credenza in divinità che entravano nel corpo dei loro discepoli. Religioni fondate anche sulla magia. Il sacerdote, nel manipolare oggetti come pietre, erbe, amuleti, etc., e nel compiere sacrifici animali, preghiere e invocazioni segrete, crede di poter entrare in contatto con gli dei, conoscere il futuro, favorire la sorte e trasformare il destino delle persone. A causa di questi principi la magia africana è considerata una pratica diabolica dalle autorità ecclesiastiche, ripetendo quanto già successo con gli indigeni. Anche il cattolicesimo coloniale era una religione che conteneva evidenti rimandi al mondo della magia, pertanto, si rendeva necessario distinguere la fede cattolica, con i suoi santi, le anime benedette e i miracoli, dalle credenze “primitive” in esseri posseduti da presenze soprannaturali, spiriti che richiedevano sacrifici di sangue e indovini che operavano guarigioni. Così come, per motivi simili, era stato necessario distinguere, l’ingestione dell’ostia, che rappresenta il corpo di Cristo, dall’antropofagia rituale degli indios²³.

Alla fine, nonostante l’opposizione della Chiesa Cattolica, il sincretismo divenne una pratica corrente di negoziazione per la sopravvivenza: fu utilizzata dagli indigeni e dagli schiavi africani, i quali adattarono le loro credenze religiose alle nuove interpretazioni che gli venivano imposte, nonché dalla stessa istituzione cattolica che si garantiva in questo modo l’insediamento del cattolicesimo nella colonia.

Il sincretismo del colonizzato aveva travalicato le frontiere della negoziazione per la sopravvivenza fino a diventare vero e proprio strumento di conversione, favorendo, in un primo momento, la diffusione di quello che noi chiamiamo cattolicesimo popolare, dal quale sarebbero poi scaturite le nuove religioni ibride, denominate afro-brasiliane.

Se in un primo momento i negri mimetizzavano i loro culti originari nelle danze e nei canti dedicati ai santi cattolici, successivamente la loro fede cominciò a rivolgersi indifferentemente agli uni e agli altri. In altre parole, tanto il negro quanto l’indio continuarono a credere nei loro dei, pur considerandosi cristiani²⁴.

La comprensione di questo strumento di sopravvivenza materiale e culturale, consente di riedificare il problema dell’assimilazione di preconcetti e modelli della società dominante, nonché dell’affermazione di valori e differenze ereditati dall’ancestralità indigena ed africana²⁵, su basi concettuali diverse, consentendoci di

²³ SILVA, Vagner Gonçalves, *Candomblé e Umbanda*, cit., p. 35.

²⁴ *Ibidem*, p. 42.

²⁵ *Ibidem*, p. 56.

sostituire la nozione di sincretismo con l'idea di *ibridismo*. Quindi, di abbandonare la prospettiva di una mescolanza omogenea tra aspetti culturali europei, indigeni ed africani, amalgamati da una società che si pretende modellata su di una supposta democrazia razziale, e sostituirla con quella che riconosce l'esistenza di un mosaico culturale fluttuante, evidentemente più consona ad «abbracciare le diverse mescolanze interculturali»²⁶, comprese in quel rizoma²⁷ di influenze che sono le società coloniali.

Secondo Zilá Bernd, la prospettiva ibrida tenta di aggirare il “camuffamento” e di “conservare un'identità schiacciata dall'omogeneizzazione, attenta all'integrazione di gruppi marginalizzati e senza mai allontanarsi dai concetti dominanti di nazione” (idem, p. 100), attraverso l'uso di concetti quali meticciano e sincretismo. Per l'autrice il termine ibrido,

enfatica prima di tutto il rispetto dell'alterità e la valorizzazione del diverso. [...] Pensare all'identità come a un processo di costruzione e decostruzione, consente il sovvertimento dei paradigmi omogeneizzanti della modernità, per inserirsi nelle movenze della post-modernità e associarsi all'eterogeneo [...] processo di ri-simbolizzazione che conserva la memoria degli oggetti, mentre la tensione tra elementi dispari genera nuovi oggetti culturali, rispondenti al tentativo di traduzione, o iscrizione sovversiva, della cultura di origine in altra cultura [...]»²⁸.

Il concetto di ibridismo ci permette, pertanto, di comprendere il “sincretismo” delle religioni afro-brasiliane, inteso come strategia culturale, ma anche come condizione effettiva di una pratica religiosa che non mette in discussione la gerarchia esistente tra le diverse influenze culturali che compongono la società brasiliana; in altre parole certifica e riconosce l'eterogeneità di questa mescolanza interculturale senza alterarne i contenuti. Le religioni afro-brasiliane, integrate in questa mescolanza e sottoposte alla costante persecuzione imposizione della razionalità/cultura europea occidentale – che dopo averle marginalizzate socialmente e spazialmente avrebbe finito per relegarle nell'invisibilità – riescono a sopravvivere solo grazie a un costante processo di negoziazione.

²⁶ BERND, Zilá, «O elogio da criouidade: co conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe», in ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.), *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismos e outras misturas*, São Paulo, Boitempo, 2004, p. 100.

²⁷ Cfr. GLISSANT, Édouard, *Traité du tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997.

²⁸ BERND, Zilá, «O elogio da criouidade: co conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe», in ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.), *op. cit.*, pp. 100-101.

Questa consapevolezza determinò l'adesione dei *terreiros*²⁹ – o case del santo, nati nel contesto post-schiavitù e a seguito dell'espansione delle città, dove si insediarono formando religioni organizzate quali il *candomblé* e l'*umbanda* – alla lotta contro le condizioni di subordinazione del negro³⁰. In Brasile, infatti, la genesi del movimento negro è strettamente legata a rivendicazioni attinenti all'ambito culturale, ovvero alla valorizzazione dell'influenza africana nella formazione culturale ed etnica nazionale. A tal scopo, nel corso del XX secolo, nacquero organizzazioni come la *Frente Negra Brasileira* (Fronte Negro Brasiliano), negli anni '30, e il *Teatro Experimental do Negro* (Teatro Sperimentale del Negro), alla fine degli anni '40, strutture che acquisiranno un'importanza e una dimensione nazionale nel corso degli anni '80, durante le lotte per la democratizzazione del paese³¹.

Il movimento negro si rafforzò ulteriormente con l'affermazione del cosiddetto processo di *riafricanizzazione*, movimento di valorizzazione e rivendicazione degli elementi africani presenti nella cultura brasiliana; un momento particolarmente significativo fu l'insediamento del *candomblé* nelle città di São Paulo e di Rio de Janeiro, tra la metà degli anni '60 e l'inizio dei '70. Secondo Reginaldo Prandi, in Brasile «gli anni della controcultura» costituirono un momento di «recupero dell'esotico, del diverso, dell'originale», poiché, intanto che la «società andava alla ricerca delle proprie radici», «valorizzava la cultura dell'altro» e l'antropologia volgeva finalmente il suo sguardo alla cultura indigena e «alla cultura del negro»³². In questo contesto di effervescenza culturale nacquero il tropicalismo, la *bossa nova* e gli *afrosambas* di Baden Powell e Vinícius de Moraes, canzoni le cui parole e armonie richiamavano temi e parole della lingua *yorubana*³³. Come ci spiega Prandi, i movimenti di sinistra spesso manifestavano utilizzando il linguaggio artistico, come il teatro e la musica, e al contempo

²⁹ Luoghi sacri, dove si realizzano sessioni di *candomblé*, *umbanda* e altri riti afro-brasiliani [N.d.T.].

³⁰ SILVA, Vagner Gonçalves, *Orixás da metrópole*, cit., p. 50.

³¹ GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira, SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves, «Movimento negro e educação», in *Revista Brasileira de Educação*, 15, Set/Out/Nov/Dez. 2000, pp. 134-158.

³² PRANDI, Reginaldo, «Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização», in BACELAR, Jeferson, CARDOSO, Carlos (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida*, Rio de Janeiro, Pallas, 1999, p. 102.

³³ Lingua che discende dal tronco etnico-linguistico *Ewe-Fon*, tipico della regione dell'Africa Occidentale, da dove provenivano gli schiavi sudanesi, dei quali fanno parte il popolo *yorubá* (oppure *iorubá*). In Brasile è preservata grazie al suo utilizzo in alcuni rituali di *candomblé* della nazione *Keto* [N.d.T.].

svilupparono un concetto di società che contemplava l'emersione del povero, del negro, dello sfruttato, dell'emarginato; la *favela* e il *morro*³⁴ carioca cominciarono ad essere cantati da compositori ed interpreti della musica popolare d'élite, e a essere rappresentati come poli di lotta contro l'ingiustizia sociale³⁵.

Negli anni '60 si assistette a una grande migrazione di *nordestini* in direzione delle industrie del Sud-est; l'incontro tra gli antichi seguaci dell'*umbanda*, religione molto radicata in quella regione, e i *candomblecisti* della regione del Nord-est, determinò un abbandono progressivo dei riti *umbanda* e la diffusione dei riti *candomblé* anche nel sud del paese. Molti migranti divennero *pais e mães-de-santo* del *candomblé*, favorendo l'espansione della religione nel nuovo territorio, che tra l'altro offriva condizioni sociali, economiche e culturali molto più favorevoli, rispetto a un nord storicamente più povero. Secondo Prandi, tale fenomeno si spiega col fatto che il *candomblé* era ritenuto, rispetto alla *umbanda*, come la «sua vera, originale e vecchia radice, considerata dai nuovi seguaci più misteriosa, più forte, più potente della sua moderna e sbiancata discendente»³⁶.

Cominciava il processo di riafricanizzazione,

dove il ritorno deliberato alla tradizione significa riappropriazione della lingua, dei riti e dei miti che furono deturpati e andarono perduti nelle avversità della diaspora; tornare all'Africa non per essere africano, né per essere negro, ma per recuperare un patrimonio la cui presenza in Brasile costituisce adesso motivo di orgoglio, sapienza e riconoscimento pubblico, nonché per essere detentore di una cultura che adesso si concepisce allo stesso tempo negra e brasiliana, perché il Brasile oramai si riconosce nell'*orixá*³⁷.

Infine, durante gli anni '80, poco dopo la grande disseminazione del *candomblé* nella regione Sud-est ed in concomitanza con l'espansione del movimento negro sul territorio nazionale, viene organizzata a Salvador la II Conferenza Mondiale della Tradizione e della Cultura *Orixá*. Per l'occasione, nel luglio del 1983 le più stimate

³⁴ Collina a ridosso delle città dove si insediano le baraccopoli. Di sovente è utilizzato come sinonimo di *favela* [N.d.T.].

³⁵ PRANDI, Reginaldo, «Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização», cit., p. 103.

³⁶ Questo perché la *umbanda* è una religione che contiene, oltre alle tradizioni religiose indigene e africane, elementi di cattolicesimo, di spiritismo *kardecista* e di religioni denominate della *nuova era*. In sintesi possiede scarso rigore liturgico e dottrinario se paragonata al *candomblé*. PRANDI, Reginaldo, «Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização», cit., pp. 101-102.

³⁷ *Ibidem*, p. 105.

ialorixás (o *mãe-de-santo*), sacerdotesse della nazione Ketu³⁸ del *candomblé* della Bahia, si riunirono per elaborare un documento con il quale consacravano il *candomblé* come religione – non più come setta – indipendente dal cattolicesimo. Il documento rigettava, inoltre, l’etichetta dell’animismo e del folclore che si era soliti attribuire a questa religione e la perpetuazione del suo uso come elemento di attrazione turistica. Ma, tra tutte, la misura che scatenò le polemiche più accese fu quella che decretò l’espulsione del concetto di sincretismo dai fondamenti del *candomblé*.

Nelle parole della *mãe-de-santo*:

dobbiamo essere liberi, lottare contro chi ci abbatte o ci sottostima, contro chi ci accetta solo se portiamo i vestiti che ci ha dato da indossare. [...] Durante il periodo della schiavitù il sincretismo fu indispensabile alla nostra sopravvivenza, adesso, il fatto che durante le decorrenze e le manifestazioni pubbliche, la *gente-do-santo*³⁹, gli *ialorixás*, fanno le abluzioni nelle chiese, escono dalle *camarinhas* (cellette)⁴⁰ per la messa, etc., ci squalifica come religione, lasciando spazio all’uso della stessa come fenomeno esotico, folcloristico, turistico. Che i nostri nipoti possano essere orgogliosi di appartenere alla religione dei loro antenati, che essere nero, negro, gli evochi l’Africa e non la schiavitù⁴¹.

Le sacerdotesse volevano, attraverso il manifesto, restituire quella dignità che era stata sottratta alla religione africana durante il periodo della schiavitù, ma anche successivamente, a causa dell’emarginazione sociale, culturale ed economica patita dal popolo negro. Il contesto della II Conferenza si rivelava assolutamente propizio a

³⁸ La denominazione “nazioni” nel *candomblé* si riferisce alle diverse tradizioni etnico-culturali praticate dalle tre correnti fondamentali del *candomblé*: la nazione *Keto-Nagô*, originaria del popolo *yorubano*, pratica il culto di *Orixá*, possiede un grande rigore ritualistico ed è la più popolare; la nazione Angola, originaria dei popoli banto, pratica il culto di *Inquices*, nonostante abbia integrato nel suo pantheon anche alcuni *orixá* e *caboclo* (spiriti indigeni); e la nazione *Jeje* o *Jeje-Mahin*, originaria del popolo *ewe-fon*, che pratica il culto *Voduns* (i *Voduns* sono *orixá* diversi da quelli tradizionali, perché non appartengono esclusivamente al Pianeta Terra, molti hanno origine fuori dal mondo, altri ancora fuori dal Sistema Solare, pertanto sono a tutti gli effetti extraterrestri). PRANDI, Reginaldo, «Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização», cit.

³⁹ Iniziati al *candomblé*.

⁴⁰ Stanze adibite alla reclusione degli iniziati per un determinato periodo (stabilito in base alla nazione di provenienza), in modo da avere il tempo di apprendere i segreti della religione, prima di fare il loro ingresso nella confraternita.

⁴¹ Trascrizione del documento del 12 agosto 1983 in CONSORTE, Josildeth, «Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo», in BACELAR, Jeferson, CARDOSO, Carlos (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida*, Rio de Janeiro, Pallas, 1999, pp. 89-90.

queste rivendicazioni: c'erano presenze eccellenti come il rettore dell'Università di Ifé⁴², gli ambasciatori di tutti i paesi africani rappresentati in Brasile, delegazioni di altri Stati e, infine, vari studiosi delle civiltà africane. Inoltre erano state avviate, in quello stesso periodo, iniziative ufficiali di protezione e difesa della memoria africana in terra baiana, promuovendo l'espropriazione di terre occupate da *terreiros* e il catasto di casolari e terre incolte⁴³.

In questo modo, le *mães-de-santo* della Bahia rivendicavano e, ancor più, legittimavano l'identità religiosa "africana" attraverso il riconoscimento e la valorizzazione di elementi ancestrali "portati" dall'Africa al Brasile. La proposta di escludere gli aspetti sincretici presenti nel *candomblé* rispondeva all'esigenza di rigettare la storia di sottomissione iscritta nella schiavitù e perpetuata attraverso l'emarginazione. Dal loro punto di vista, l'unica forma di opposizione possibile al sentimento di subalternità – veicolato dal sincretismo nella cultura religiosa di origine africana e nello stesso popolo negro – era la lotta per riaffermare tutto quanto era stato cancellato e negato per la sua differenza. Questa posizione consolidava un'identità afro-brasiliana forgiata sull'idea di preservazione degli aspetti ritualistici e cosmogonici "importati" dall'Africa (non orientata attraverso la risignificazione/ricreazione diasporica), a loro volta resi popolari e celebrati, a partire dagli anni '60, da diversi segmenti artistici nazionali. Tale condizione, inoltre, promuoveva l'apertura della religione a chiunque rivendicasse per sé l'ancestralità africana, indipendentemente dal fatto di considerarsi o meno negro.

È comunque necessario osservare che l'ibridismo delle religioni di influenza africana sviluppatasi in Brasile, costituisce soprattutto una strategia di sopravvivenza e di inserimento, più che una effettiva condizione di fede religiosa. Lo stesso accade con il *candomblé*, nonostante il proposito di preservare in maniera rigorosa la tradizione africana sia più evidente rispetto a tutte le altre religioni afro-brasiliane. Peculiarità che la ricercatrice Josildeth Consorte ebbe modo di verificare attraverso varie interviste rilasciate dalle *ialorixás* firmatarie del documento del 1983.

Secondo quanto afferma Consorte, molte delle tradizioni "scretiche" furono mantenute nella Bahia dopo la pubblicazione del manifesto: ad esempio il lavaggio della scala della chiesa di Bonfim; il regalo di *Iemanjá* consegnato nel giorno di Nostra Signora delle Lucerne; la presenza del *povo-de-santo* (popolo-del-santo) durante le

⁴² Il Rettore della più importante città *yorubana*. Ifé è l'antica capitale della confederazione *yorubana* ed è considerata "l'ombelico del mondo" dalla mitologia *yorubo*.

⁴³ CONSORTE, Josildeth, «Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo», *op. cit.*

messe del lunedì nella Chiesa di San Lazzaro, un santo sincretizzato con *Omolu*⁴⁴ in altri rituali. Questa, come venne spiegato alla ricercatrice da alcune *mães-de-santo*, è la base per il mantenimento della tradizione, poiché come disse Mãe Nicinha de Bogum nell'intervista, non sarebbe corretto modificare ciò che viene insegnato dall'epoca dell'iniziazione al *candomblé*: si tratta di pratiche religiose da mantenere perché sussistono sul suo *terreiro* fin dalla sua creazione.

Altre sacerdotesse, tra le quali l'influente Olga de Alaketo⁴⁵, ritennero inoltre che fosse pertinente praticare tanto il culto dei santi cattolici quanto quello degli *orixás*, purché questo avvenisse in spazi e momenti diversi e che queste si autodefinissero cristiane, cattoliche e *candombleciste*. L'immagine del sincretismo come eredità della schiavitù rimase presente solo nel discorso di Madre Stella, la quale aveva tentato di stabilire nel *terreiro* Opô Afonjá una separazione tra gli elementi della cultura locale, come la realizzazione di battesimi e comunioni, e quelli relativi alla cultura *candomblecista*, rivendicando l'indipendenza di questa religione rispetto al cattolicesimo⁴⁶.

Si intuisce che l'evocazione identitaria, che pervade l'intero manifesto delle *mães-de-santo* baiane, funziona soprattutto come espressione di una strategia politica. Visto che, come già detto, «tornare all'Africa non per essere africano, né per essere negro, ma per recuperare un patrimonio la cui presenza in Brasile costituisce adesso motivo di orgoglio, sapienza e riconoscimento pubblico»⁴⁷, il “ritorno”, anche se non risponde direttamente ai quesiti etnico-razziali posti dalle sacerdotesse, costituisce un valido strumento per limitare i preconcetti esistenti intorno alle religioni afro-brasiliane e favorire l'inserimento sociale dei suoi adepti. L'enunciato “tornare all'Africa” supera il recupero di un passato concepito in funzione legittimatoria – riferito all'africanità di queste religioni – per conferirgli un valore strettamente culturale.

L'altra faccia della medaglia è la dimenticanza, la cancellazione di quei ricordi la cui perpetuazione non è funzionale alla nuova identità forgiata: difatti, come ci spiega Jô Gondar⁴⁸, trattandosi di una costruzione fittizia, l'identità parte necessariamente da

⁴⁴ *Orixá* responsabile della propagazione di malattie e delle guarigioni. Secondo la mitologia il suo corpo è coperto di piaghe e per questo è rappresentato nelle *rodas* (cerchi di persone) di *candomblé* (chiamate anche *xirês*).

⁴⁵ Leader sacerdotale di grande prestigio di uno tra i più importanti *terreiros* della regione di Bahia, il *candomblé* di Alketo. Altri *terreiros*, tra i più antichi e prestigiosi del Brasile, sono la *Casa Branca do Engenho Velho*; l'*Axé Opô Afonjá* e il *Terreiro do Gantois*. Cf. PRANDI, Reginaldo, *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, Edusp, 1991.

⁴⁶ CONSORTE, Josildeth, «Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo», *op. cit.*

⁴⁷ PRANDI, Reginaldo, «Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização», *cit.*, p. 105.

⁴⁸ GONDAR, Jô, «Lembrar e esquecer: desejo de memória» in COSTA, Icléia Thiesen

una scelta politica orgogliosa e relazionata a interessi pratici, e che può essere mantenuta solo attraverso il silenziamento di quegli elementi che attentano alla rappresentazione che l'individuo e la collettività hanno di se stessi. L'identità, in sostanza, si costruisce in contrapposizione alla sua alterità, attraverso l'opposizione alla differenza, oppure, come afferma Thomaz Tadeu da Silva⁴⁹, si definisce non in funzione di ciò che è o che vorrebbe essere, bensì di ciò che *non è*.

Per quanto concerne l'identità africanista riferita al *candomblé*, ci troviamo di fronte a un processo di opposizione riferito tanto alle religioni di matrice europea – che si esprime nella volontà di svincolarsi dal cattolicesimo – quanto alle altre religioni afro-brasiliane, evidentemente caratterizzate da quei fondamenti sincretisti rinnegati dalla religione degli *orixás*. Tutto questo in nome di una identità *candomblecista* specifica e di un sentimento identitario – dissociato dall'identificazione razziale – che valorizza l'ancestralità africana comune e istituisce un'apertura delle religioni afro-brasiliane a tutti i segmenti sociali che compongono lo spazio urbano.

È una identità che si basa sulla supposizione che il *candomblé* abbia subito un processo di sincretizzazione meno pervasivo rispetto alle altre religioni africane, che gli ha permesso di preservare intatte tutte le caratteristiche rituali e cosmogoniche “importate” dall'Africa; la conservazione di questo patrimonio lo differenzia, pertanto, da tutte le altre religioni, conferendogli una condizione di purezza e lo status di religione “guardiana della tradizione”. Tutto questo soprattutto per quanto riguarda il *candomblé* della nazione *ketu-nagô*.

Come afferma Renato da Silveira, «secondo le tradizioni orali dei *nagô* (africani *yorubas*, originari delle regioni della Nigeria, Benin e Togo)» presenti nella Bahia, il primo *candomblé* istituzionale, ossia legittimamente organizzato in uno spazio urbano, fu fondato in Salvador, dietro la Chiesa di Nostra Signora della Barroquinha, un luogo dove esisteva già una confraternita di neri denominata Signore Buon Gesù dei Martiri, confraternita formata da quegli stessi africani che avrebbero poi dato vita al *candomblé*. Non sono pervenute notizie certe rispetto alla data di fondazione del *candomblé* nelle tradizioni orali, anche se i risultati di alcune ricerche antropologiche tendono a collocare tale avvenimento tra la fine del XVIII e la metà del XIX secolo. «Data che coincide» sia con l'ufficializzazione della confraternita della Buona Morte, che con «l'arrivo nella regione di Bahia dei primi schiavi *nagôs* del regno di *Ketu*»

Magalhães, GONDAR, Jô (Orgs.), *Memória e espaço*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000.

⁴⁹ da SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 2000.

(situato nella regione *yorubá*), «da dove sarebbero poi arrivati i fondatori»⁵⁰ del *candomblé* della barroquinha.

Sempre secondo Silveira, «tra i primi schiavi provenienti dal regno di Ketu», sarebbero arrivati alcuni membri della famiglia reale *Arô*, «catturati nella città di *Iwoyê*, saccheggiata nel gennaio del 1789 dall'esercito del regno di Daomé (attuale Repubblica del Benin)». L'autore ritiene che la «prima fondatrice del *candomblé* della barroquinha, *Iyá Adetá*», sia arrivata con questo carico di schiavi. Una volta conquistata la *alforria*⁵¹, intorno alla fine del XIX secolo, avrebbe fondato nella sua casa, situata nel quartiere di barroquinha, un culto domestico dedicato a *Oxossí*⁵².

Questo culto, dopo un lungo processo di istituzionalizzazione e di resistenza alle persecuzioni – messe in atto tra il 1805 e il 1809 dal Conte del Ponte⁵³ – conquistò nel 1812 il “riconoscimento ufficiale” ed il permesso di svolgere le riunioni nel salone nobile annesso alla Chiesa della Barroquinha. In questo stesso posto nasce lo *Iyá Omi Axé Airá*, «diretto da *Iyá Akalá*, la seconda fondatrice a quanto dice la tradizione».

Nel 1830 la città di Oyó, «capitale del più grande tra gli Stati *nagô iorubas*», fu saccheggiata dagli africani islamizzati del «califfato di Kotô e dell'Emirato di Ilórin»; questo episodio provocò un «grande esodo della popolazione di questa regione», a seguire scoppiò la “distruttrice” guerra civile durante la quale «vere e proprie moltitudini di prigionieri (...) arrivarono nella Bahia come schiavi, di modo che, verso la metà del XIX secolo, oramai più della metà della popolazione schiava africana era *nagô-yorubá*»⁵⁴. Conseguentemente a questo grande contingente di africani arrivati nella regione a causa della riorganizzazione dell'Impero di Oyó, fu disposta una missione segreta che aveva lo scopo di organizzare i vari culti che si stavano insediando nella Barroquinha, infatti diversi

sottogruppi etnici di tutte le regioni occupate dagli *yorubás* dell'Africa occidentale, la cosiddetta *Yorubalândia*, come gli *oyós*, *ijexás*, *ketos*, *efans*, e tanti altri, durante

⁵⁰ SILVEIRA, Renato da, «África reinventada», cit., p. 21.

⁵¹ Libertà concessa dal signore al proprio schiavo [N.d.T.].

⁵² Orixá dei cacciatori e della caccia. Ha come simbolo il colore verde, oltre all'arco e alla freccia. Si veda LOPES, Nei. *Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*, Rio de Janeiro, Senac Rio, 2005.

⁵³ Conte del Ponte, si tratta di un titolo concesso dal re portoghese D. Afonso, con una missiva datata 16 maggio 1661, a Francisco de Melo Torres, il primo Marchese de Sande. Il titolo fu ereditato da altri otto nobili, fino a quando l'istituzione della Repubblica decretò la fine del sistema nobiliare [N.d.T.].

⁵⁴ SILVEIRA, Renato da, «África reinventada», cit., p. 22.

l'esilio importarono le loro divinità, che si "insediarono" nel *terreiro* della Barroquinha⁵⁵.

Tra i membri di "alto rango" *yorubá*, inviati in missione nella Bahia, c'era la terza fondatrice, Iyá Nassô, «personalità del primo grado cerimoniale del palazzo di *Oyó*», la quale, insieme con altre inviate, provvide a ristrutturare il culto delle varie divinità riunite nella Barroquinha, organizzando il *Candomblé* di *ketu* nel *terreiro* *Iyá Omi Axé Airá Intile*, successivamente comunemente chiamato Casa Bianca del Vecchio Engenho della Federazione, nome col quale ancor oggi è conosciuto.

La convinzione degli adepti del *Candomblé* del *Ketu* che la loro sia una religione "originalmente africana" scaturisce proprio da questa partecipazione diretta degli africani alla ristrutturazione del culto. Il concetto della purezza, rilevato in circostanze come la II Conferenza Mondiale della tradizione *Orixá* e della Cultura e, come constatato dall'autrice del presente articolo durante la sua ricerca sul campo nei *candomblé* della città di Goiânia, ancora oggi così recepito nella nazione *Ketu*, è fondato sull'idea della perpetuazione dell'africanità per mezzo del tradizionalismo rituale e del mantenimento di una rigida gerarchia interna. È proprio la conservazione di queste tradizioni peculiari che ha impedito la diffusione del sincretismo tra i *candomblé* del *Ketu*.

La preoccupazione e lo sforzo costante per mantenere la tradizione religiosa africana sono, pertanto, una caratteristica innegabile di questa corrente; ciononostante l'importanza storica della nazione *Ketu* è legata soprattutto al fatto di aver riunito «per la prima volta nella storia della religione africana [...] tutti gli *orixás* nello stesso tempio», episodio che contribuì a creare, diversamente da quanto accadeva in Africa, una gerarchia unificata di tutte queste divinità⁵⁶. Infatti, come ci illustra Renato da Silveira, nel *candomblé* della Barroquinha furono piantati⁵⁷ quattro pilastri centrali rappresentanti i «quattro canti del paese *yorubá*, dedicati a *Oxossi de Ketu*, *Xangó de Oyó*, *Oxum de Ijexá* e *Oxalá de Efan*»⁵⁸, a simboleggiare la tradizione religiosa di queste quattro etnie. In altri termini, il *candomblé* di *Ketu* si configura come una

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ SILVEIRA, Renato da, «África reinventada», cit., p. 23.

⁵⁷ Riferimento al rituale di instaurazione dell'*axé*, ovvero l'energia degli *orixá*, che si stabilisce negli spazi dei *terreiros* solo se vengono celebrati i rituali votivi, che consistono nel sotterrare i "fondamenti" (insieme di oggetti sacri) della divinità sotto la base dei pilastri, di modo gli *orixá* siano fissati su di essi.

⁵⁸ Rispettivamente: *Orixá* dei venti e dei tuoni, recano come simbolo un machete con due lame, che rappresentano la giustizia. *Orixá* delle acque dolci, delle cascate, ma anche della bellezza e della ricchezza, è rappresentata da uno specchio e da seni tondi. *Orixá* supremo, creatore degli uomini, reca come simbolo tradizionale un pastorale (bastone ricurvo). Vedi LOPES, Nei, *op. cit.*

ricreazione – nello spazio diasporico – di antiche religioni africane, che perpetua un culto – nella realtà giammai esistito in Africa, almeno non in quella forma – nato solo grazie alla risignificazione attuata in territorio brasiliano. L’elaborazione di tale forma di culto, attuata da Iyá Nassô e da altri inviati africani, si è servita del miscuglio di divinità e tradizioni esistenti nella Barroquinha nel XIX secolo, quindi di culti già praticati da sacerdoti africani ma anche da leader nati in Brasile.

È importante segnalare che durante la metà del novecento, nella città di Cachoeira, i *calundus jejes*, avevano già dato origine a «una organizzazione tipicamente urbana, la prima ad avere come indirizzo una strada, anche se periferica», e fondato, con l’aiuto dei *calundos bantos* «detentori di un grande sapere rituale», il *Candomblé do Accu*, insediando la pratica di culti «tipicamente comunitari e con una forte tradizione liturgica»⁵⁹. È evidente quindi che il sincretismo, inteso come mosaico di tradizioni religiose, pervade la formazione di tutte le nazioni del *candomblé*, trattandosi di un processo intrinseco alle stesse etnie africane che le generarono. Inoltre, il rigore rituale, considerato dal *candomblé de Ketu* una condizione primaria per la conservazione della tradizione, è una caratteristica comune anche nei *candomblés jeje*, i quali, nonostante la fusione con la religione cattolica, sono riusciti a perpetuare la loro tradizione anche nel XX secolo (come dimostrato dagli studi di Luis Nicolau Parés e Sérgio Ferretti)⁶⁰.

In sostanza, come dimostrato dagli studi di Josildete Consorte, i *candomblé* più tradizionali della nazione Ketu della regione di Bahia, discendenti del *candomblé* della Barroquinha – Casa Bianca dell’Engenho Vecchio – conservano anch’essi tradizioni sincretiche, come ad esempio il lavaggio delle scale della Chiesa di Nostra Signora del Bonfim, ritenendole legittime. Allo stesso modo, alcune delle sue rispettate *ialorixás* si considerano contestualmente *candomblecistas* e cristiane, evidenziando la presenza di un’inevitabile condizione ibrida, ascrivibile tanto alle *ialorixás* – in quanto soggetti – quanto alle religioni da esse praticate. Come evidenziato da Vagner Silva nel suo studio sui *candomblé* nella città di San Paolo, denominato «*Orixá* della metropoli», le nazioni di *candomblé* insediatesi in questa città adattarono riti e tradizioni religiose alle necessità della vita urbana moderna, come testimoniato dalle risignificazioni dei domini degli *orixá*, ad esempio la trasformazione di *Ogum* nell’*orixá* della tecnologia, oppure dalla riduzione dei periodi destinati al raccoglimento e ai rituali iniziatici. Questo dimostra il carattere fluido della religione *candomblecista*, fenomeno culturale

⁵⁹ SILVEIRA, Renato da, «África reinventada», cit., p. 20.

⁶⁰ PARÉS, Luis Nicolau, «Antes dos orixás», in *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 1, 6 (dez.) 2005; FERRETTI, Sérgio. *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*, São Luis, EDUFMA, 1996.

oltre che religioso e, in quanto tale, conscio dell'importanza della dinamicità della cultura e dell'impossibilità di cristallizzazione della stessa.

È evidente la volontà politica che si nasconde dietro a questo recupero del passato. Ci troviamo di fronte all'articolazione di una memoria selettiva che tenta di relegare nell'oblio le circostanze storiche rivelatrici di una formazione, necessariamente, ibrida del *candomblé*. Infatti

ammettere il rapporto di forze che intercorre tra memoria e oblio implica l'ammissione del carattere essenzialmente fittizio di quella grande astrazione chiamata "identità" (...). Non possiamo parlare di memoria, in relazione all'identità, senza inserirla in un contesto di rapporto di forze e senza tener conto che la memoria è, prima di ogni altra cosa, uno strumento di potere⁶¹.

La lotta che si consuma intorno alla costruzione della memoria denuncia, a sua volta, l'invenzione della tradizione, così riassunta da Bhabha:

le differenze sociali non sono semplicemente consegnate all'esperienza attraverso una tradizione culturale già affermata; esse sono i segni dell'emersione di una comunità concepita come concetto – esprimendo allo stesso tempo una visione e una costruzione – che porta il soggetto "oltre" se stesso, per poi poter ritornare, animato da uno spirito di revisione e ricostruzione, alle condizioni politiche del presente⁶².

La conseguenza di tutto questo è la proiezione della comunità *candomblecista* non come reminiscenza di un'ancestralità risignificata nel suo spazio diasporico, ma come un importante *strumento* di preservazione della cultura "africana" che deve molto anche alla sua rivalutazione nella società brasiliana dopo gli anni '60. Si tratta di una memoria negoziata, adattata ad una circostanza che sopravvaluta tutto quanto è ascrivibile alla tradizione africana per i *candomblecisti*, a scapito di quanto viene, invece, avvertito come una conseguenza della risignificazione diasporica.

È importante, a questo punto, la comprensione del successo conquistato dal *candomblé* grazie alla riafricanizzazione. Secondo l'interpretazione di Prandi⁶³, essere cattolico a un certo momento non è più un presupposto per essere brasiliano, visto che

⁶¹ «Lembrar e esquecer: desejo de memória» in COSTA, Icléia Thiesen Magalhães, GONDAR, Jô (Orgs.), *Memória e espaço*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000, p. 37

⁶² BHABHA, Homi, *O local da cultura*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2005, p.22

⁶³ PRANDI, Reginaldo, «Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização», cit.

il *candomblé* «ponendosi sullo stesso piano del cattolicesimo, smette i panni di religione subalterna»⁶⁴. Nel frattempo, la legittimazione, “partorita dalla nuova estetica della classe media intellettualizzata di Rio e di San Paolo degli anni ’60 e ’70⁶⁵ e fondata sulla valorizzazione degli aspetti culturali di origine africana, nel legittimare la rappresentazione del *candomblé*, discendente dal culto “originale” e “vero” degli *orixá*, istituisce una gerarchia di rappresentanza tra le religioni afro-brasiliane, che relega le religioni ibride⁶⁶ nei piani più bassi di questa nuova scala di valori.

Questo perché:

l’identità, così come la differenza, è una relazione sociale. Ciò significa che la sua definizione – discorsiva e linguistica – è soggetta ai vettori di forza delle relazioni di potere. Identità e differenze non sono semplicemente definite; sono imposte. Non convivono armoniosamente, fianco a fianco, in un campo senza gerarchie, ma sono contese. [...] L’affermazione dell’identità e l’enunciazione della differenza traducono il desiderio dei diversi gruppi sociali, asimmetricamente disposti, di garantirsi l’accesso privilegiato ai beni sociali. L’identità e la differenza sono in stretta connessione con le relazioni di potere. Il potere di definire l’identità e di marcare la differenza non può essere separato da relazioni di potere più ampie. L’identità e il potere non sono mai innocenti⁶⁷.

Dunque, la riafricanizzazione del *candomblé* conferisce una relativa autonomia e visibilità alle religioni afro-brasiliane, circoscrivendole, tuttavia, in un nuovo campo di relazioni di potere, dove sono gerarchizzate secondo un criterio della preservazione della “tradizione” religiosa africana che ha come parametro di riferimento il *candomblé*. Le stesse nazioni della religione sono state permeate da questa nuova relazione, sottomettendole a quello che potremmo definire “ketucentrismo” o egemonia Ketu⁶⁸. Essendo considerata la più “pura”, la nazione Keto-Nagô si è diffusa in tutto il paese, diventando oggetto di innumerevoli studi accademici oltre che un riferimento per tutte le altre, in termini di preservazione della religione, le quali cominciarono presto ad incorporare molte delle sue pratiche rituali.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 108.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 105.

⁶⁶ Come la *jurema*, il *catimbó*, la *pajelança*, la *macumba*, il *toré*, etc. Cf. PRANDI, Reginaldo e Souza, de SOUZA, André Ricardo (Orgs.), *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

⁶⁷ da SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 81.

⁶⁸ SILVA, Vagner Gonçalves, *Orixás da metrópole*, cit.

La grande quantità di persone, socialmente riconosciute come bianche, che fanno parte dell'attuale comunità *candomblecista*, sembra dimostrare l'effettiva legittimazione e apertura della religione dinanzi alla valorizzazione del lascito ricevuto dall'ancestralità africana, evidenziando – come indica Stuart Hall – il decentramento del soggetto nel contesto sociale di fine secolo XX, epoca da lui denominata della tarda modernità. Questi soggetti, destituiti di una «percezione stabile di sé»⁶⁹, esprimono identità frammentate, fluide, coagulate intorno alle differenze di cui sono composte, che spostano, nel caso del *candomblé* e della sua riafricanizzazione, servendosi dello scivolamento comune a tutte le costruzioni linguistiche⁷⁰, l'identità etnico-razziale verso identità altre, capaci di concentrare nella formazione culturale brasiliana tutte le forme primordiali di influenza africana, fino a celebrare la differenza come fonte di «diversità, eterogeneità e ibridismo»⁷¹.

Intanto, sempre secondo Hall, la «tendenza all'omogeneizzazione»⁷² derivante dal processo di globalizzazione, se da un lato valorizza le contaminazioni interrazziali che sono all'origine delle culture ibride e/o tradotte, dall'altro può stimolare «tentativi di avviare la ricostruzione di identità purificate, restaurare la coesione, la *chiusura* e la Tradizione, opponendosi all'ibridismo e alla diversità»⁷³. In questo caso, quello che l'autore designa come contraddizione tra Traduzione e Tradizione, può trovare nella microsfera del *candomblé* brasiliano uno spazio di applicazione. Tale religione infatti, attraverso il carattere fondamentalista del suo apparato ritualistico, supporta l'identità africanista con il rifiuto del sincretismo, ma anche con la celebrazione dell'ibridismo brasiliano concepito come influenza africana sulla cultura nazionale. Questo orientamento conferisce legittimità alla valorizzazione del *candomblé* in funzione della sua africanità e denotando un atteggiamento positivo rispetto alle differenze culturali, anche se in forma contraddittoria, apre al contributo di altri popoli, oltre a quelli africani, alla formazione della cultura religiosa africana.

È pertanto evidente che la fluidità identitaria, nel permettere l'articolazione delle differenze che compongono il soggetto, si basa su scelte politiche capaci di adattarsi alle circostanze. Allo stesso modo, la celebrazione della differenza, collocata all'interno del movimento di riafricanizzazione e del consacrato modello occidentale, consente una relativa accettazione, nonché l'inserimento sociale, delle religioni afro-brasiliane. Senza

⁶⁹ HALL, Stuart, *A identidade na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 2.

⁷⁰ SILVA, Vagner Gonçalves, *Caminhos da alma*, São Paulo, Selo Negro, 2002.

⁷¹ WOODWARD, Kathryn, «Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual», in SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 50.

⁷² HALL, Stuart, *op. cit.*, p. 95.

⁷³ *Ibidem*, p. 92.

dimenticare che questa corrente di pensiero nell'attribuire al *candomblé*, e più specificamente al *candomblé* di katu, lo status di più importante religione afro-brasiliana, avvia una gerarchizzazione di tutte le altre religioni afro-brasiliane. Tale atteggiamento evidenzia una scarsa preoccupazione, nonché sottostima, per tutto quanto attiene alla preservazione di aspetti religiosi discendenti da altre matrici culturali, come ad esempio l'eredità culturale indigena, che ha fornito un contributo straordinario all'edificazione della struttura culturale brasiliana. La stessa nomenclatura utilizzata per le religioni ibride nazionali – “afro-brasiliane” – un termine riferito esclusivamente a ibridismi o a tradizioni culturali espressamente africane, rivela che ci troviamo in presenza di un patrimonio lessicale concepito per sottrazione.

L'argomento trattato presenta una bibliografia vasta e variegata, di cui solo una parte è riportata nel presente lavoro, e incontra un importantissimo conforto critico nelle interviste realizzate dalle ricercatrici del progetto ABEREM⁷⁴, tra il 2006 e il 2008, a diversi leader *candomblecistas*, i cui *terreiros* sono tutti situati nella città di Goiânia e nella sua area metropolitana. Tali sacerdoti, nelle loro riflessioni sugli insediamenti del *candomblé* negli spazi menzionati, teorizzano la necessità di organizzarsi attraverso associazioni e istituzioni rappresentative, che preservino dalle ciarlatanerie e proteggano la tradizione. Gli stessi sacerdoti, proprio in queste interviste, rivendicano la necessità di aumentare il numero di studi accademici che si occupano della religione, sottolineando, al riguardo, l'importanza della presenza di aspetti culturali africani nell'“attuale” formazione culturale brasiliana, considerata anche l'influenza di detti aspetti sui riti religiosi evangelici.

Come emerge dal seguente frammento:

INTERVISTATORE: Vorrei chiederti una cosa. Hai citato la questione dei monti, dei fiumi...Come funziona tutto questo qui a Goiânia? Secondo te perché gli evangelisti oggi si trasferiscono sui monti?

BABALORIXA⁷⁵: Usando i nostri termini, usando i nostri riti... [...]

TATA DE INQUICE⁷⁶: più o meno il problema è questo, noi non abbiamo antropologi, noi non abbiamo storici che impugnino la bandiera della religione per

⁷⁴ ABEREM – Africa nel Brasile: indagine su comunità, religiosità e territori; realizzato dall'Università Statale di Goiás, tra il 2006 e il 2008 e finanziato dal CNPq.

⁷⁵ Sacerdote del *candomblé* della nazione *Keto*, colui che dirige il culto degli *Orixás*.

⁷⁶ Sacerdote del *candomblé* della nazione Angola, colui che dirige il culto degli *Inquices*.

provare che si tratta di un plagio! Voglio dire, siamo nel giusto in tutto quanto facciamo... perché la vita viene dalla vita e la vita è la natura... Ogni nostra entità, ogni *Inquice* venera, è venerato, in un punto della natura. Questo punto della natura corrisponde a noi⁷⁷...[...]

BABALORIXA: Comunque per la questione dei fiumi... Bisogna anche tener presente che esiste in tutte le religioni... I fiumi, il battesimo... per loro è sacro fin da... è una pratica istituita da Giovanni Battista, non c'è nessuna influenza del *candomblé* nel rito di immergersi nel fiume... Solo il fatto che rappresenta un atto simbolico... solo il fatto che loro lo interpretano alla lettera...

TATA DE INQUICE: No, no... in questo convengo con te... convengo, è lì che traspare la presenza africanista in quello che fanno⁷⁸.

Emerge da queste parole la difesa *tout court* dell'originalità del rito africano e la sua grande influenza sulle altre religioni brasiliane. Le interviste denunciano però anche l'assenza di qualsiasi riferimento alle religioni indigene, alla loro relazione con lo spazio naturale e all'importante contributo fornito alle religioni nazionali, confermando la scarsa attenzione e la sottostima prima riferite. Questa situazione ricompare in un nuovo passo dell'intervista, dove il "sincretismo" nel *candomblé* viene considerato un agente perturbatore che pregiudica la peculiare bellezza del culto di ciascuna nazione, perché ostacola l'ancestrale lotta per la conservazione degli elementi della tradizione. È il passaggio nel quale gli intervistatori analizzano il "sincretismo" presente in ambito *Umbanda* – religione di origine *banto*⁷⁹ le cui caratteristiche fondamentali sono l'ibridismo, principalmente di origine indigena, cattolica e kardecista⁸⁰ – e la diversità dottrinarie e liturgica come un momento di "evoluzione", soffermandosi poi sull'inutilità di conservare un rigore ritualistico in questa religione.

Visto che dal loro punto di vista la spiritualità:

non ti preoccupare se devi girare, vestire di bianco, vestire il saio... se devi sederti qui sul tronco ad aspettare che si manifesti... la spiritualità non ci appartiene... Al

⁷⁷ Tale affermazione rimarca l'imprescindibile legame esistente tra la pratica del culto agli *Orixás*, *Inquices* e *Voduns* e gli elementi della natura che li simbolizzano.

⁷⁸ Intervista n. 1, Progetto ABEREM. Realizzata il 4/6/2006 nella Av. Regina, gleba G-2, casa Rosa Chá, Settore Samambaia. Goiânia-GO.

⁷⁹ PRANDI, Reginaldo, «Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização».

⁸⁰ Dottrina spiritista sistematizzata da Allan Kardec (1803-1869), fondamentale basata sulla teoria dell'evoluzione attraverso la reincarnazione degli spiriti.

contrario...Non siamo noi a stabilire in che modo la spiritualità si deve manifestare. Anzi, è vero il contrario, capito? [...]»⁸¹.

Per questi motivi, determinati dalla convinzione che la spiritualità possa mutare la forma in cui decide di manifestarsi, gli intervistatori sostengono che la preservazione rigorosa della tradizione rituale, tipica del *candomblé*, costituisca una scelta identitaria di carattere politico.

Infine, con l'avanzare della realizzazione del progetto, sono arrivate diverse sollecitazioni, da parte di vari *pãe-de-santo*, affinché, nei testi accademici, il *candomblé* fosse differenziato dalle altre religioni afro-brasiliane, adottando la denominazione di "religione di matrice africana", in ragione della sua maggiore prossimità con la cultura africana. Una sollecitazione che mira apertamente al riconoscimento della differenza, rispetto alle religioni considerate più sincretiche, sulla quale si fonda l'identità *candomblecista*.

Questo ragionamento è interpretato, nello svolgimento del presente lavoro, come un'attitudine assunta da quel movimento di riafricanizzazione che aspira alla normalizzazione⁸² del contributo fornito dalle influenze africane nella formazione culturale brasiliana. Il tentativo di normalizzazione fu portato avanti da quella élite economica e intellettuale nazionale che negli anni '60 e '70 risiedeva principalmente nelle città di Rio de Janeiro e di San Paolo⁸³, ovvero da quella categoria che deteneva il potere di istituire i canoni delle rappresentazioni sociali, in grado, pertanto, di gerarchizzare identità e differenze⁸⁴. La conseguente risignificazione attribuì al *candomblé* lo status di più importante religione brasiliana, infatti, come ci mostra Rajagopalan «è attraverso la rappresentazione che le nuove identità sono costantemente affermate e rivendicate»⁸⁵.

Va detto che tale discorso non è pronunciato all'unisono dal *candomblé goiniense*, tantomeno da quello brasiliano, infatti ci sono sacerdoti e sacerdotesse della stessa nazione Ketu che, essendosi iniziati alla religione in altre nazioni, coniugano gli aspetti delle due tradizioni attribuendogli un carattere di complementarità. Tuttavia, la

⁸¹ Intervista n. 1, Progetto ABEREM. Realizzata il 4/6/2006 nella Av. Regina, gleba G-2, casa Rosa Chá, Settore Samambaia. Goiânia-GO.

⁸² Normalizzare significa scegliere – arbitrariamente – un'identità specifica come parametro di riferimento, rispetto alla quale le identità «altre saranno valutate e, pertanto, gerarchizzate» da SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), *op. cit.*, p. 83. Nel presente testo rappresenta il modo in cui si trasforma l'identità africanista del *candomblé*, in quanto identità situata all'interno di un modello istituito dalla normalità.

⁸³ PRANDI, Reginaldo, «Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização», cit.

⁸⁴ SILVA, Wagner Gonçalves, *Caminhos da alma*, cit.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 86.

pratica di sincretizzare il culto delle divinità *orixás*, *inquices* e *voduns*, con quello di identità spirituali come *caboclos*, negri vecchi e *pombas giras*⁸⁶, è ritenuta inaccettabile dalla gran parte dei sacerdoti *candomblecisti*. Avversione costantemente rivendicata, nelle interviste rilasciate ai ricercatori, dalla forza argomentativa con cui viene sottolineata l'assenza di tale pratica nelle case da loro dirette. È comunque significativo che gli adepti del *candomblé* subiscono meno il preconetto imperante rispetto a quelli dell'*umbanda* o di altre religioni afro-brasiliane, come viene riconosciuto anche dagli stessi leader *candomblecistas*, un dato che rivela, ancora una volta, l'esistenza di una differente rappresentazione sociale tra il *candomblé* e le restanti religioni ibride, costrette a scontrarsi con maggiori problemi di legittimazione e di inserimento sociale.

In ogni modo, la risignificazione consente una ricollocazione in positivo della religione, in seno a una società modellata su canoni occidentali, oltre a conferire maggiore visibilità alla problematica etnico-razziale esistente nel paese. L'influenza esercitata dal *candomblé* sulle altre religioni afro-brasiliane esprime un carattere ambivalente: per un lato ne facilita la visione in positivo e l'inserimento sociale; dall'altro le relega in una posizione di inferiorità in termini di africanità. In altre parole è una funzione catalizzante che richiede come contropartita la subordinazione, nella costruzione dell'identità culturale brasiliana, dell'influenza indigena e delle religioni afro-brasiliane più sincretiche. Si tratta, in sostanza, di un processo che, nel celebrare le differenze che stanno all'origine dell'ibridismo brasiliano, valorizza in maniera eccessiva, e quasi esclusiva, l'eredità culturale africana a scapito di quella indigena.

La fluidità identitaria dei soggetti che vivono in contesti decentrati, e caratterizzati da una modernità tardiva⁸⁷, si coniuga alla perenne negoziazione per la sopravvivenza messa in atto dai soggetti subalternizzati, negli spazi post-coloniali, in risposta al camuffamento identitario promosso dal colonizzatore che, nel considerare africani ed amerindi un'estensione del *se stesso* europeo, non ne riconosce l'alterità⁸⁸. Questa negoziazione produce nel cosiddetto terzo spazio, ovvero negli interstizi culturali fluttuanti tra centro e periferia, un'effervescenza di realtà diverse, tutte discendenti dal *melting pot* di saperi occidentali, africani e indigeni in perenne conflitto tra loro, caratterizzando la specificità di questi contesti culturali⁸⁹. Tuttavia, è proprio in questo spazio che sopravvivono le strutture coloniali del potere, le quali perpetuano la

⁸⁶ Entità spirituali che corrispondono agli spiriti di persone disincarnate. Sono incorporati dai medium in varie religioni afro-brasiliane, come la Umbanda, per fornire delle consulte.

⁸⁷ HALL, Stuart, *op. cit.*

⁸⁸ DUSSEL, Enrique, *1492 O encobrimento do outro*, Petrópolis, Vozes, 2003.

⁸⁹ Per approfondire il concetto di "terzo spazio" e/o "entre-lugar", vedere il testo del saggista brasiliano Silvano Santiago. SANTIAGO, Silvano, *Uma literatura nos trópicos*, Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1978 [N.d.T.].

gerarchizzazione delle diverse forme di conoscenza parametrando sul concetto di razionalità, alimentando, contestualmente, strutture sociali eurocentriche che emarginano culturalmente, socialmente e spazialmente, quelle latenze transculturali che fuoriescono dal modello occidentale costituito.

Tale persistenza, come detto, determina una reazione da parte dei soggetti subalterni, nella fattispecie di quelli appartenenti a culture religiose marginalizzate quali il *candomblé*, operando una *agency*⁹⁰ identitaria. L'identificazione dello spazio culturale generato dal traffico di schiavi Africa-Americhe, definito da Gilroy «atlantico – negro»⁹¹ (2001), consente di contestualizzare l'affermazione dell'africanità come strategia di resistenza. La relativa incorporazione di aspetti attinenti alla cultura occidentale facilita l'accettazione di elementi culturali provenienti dalla cultura africana, i quali, seppur ibridizzati, permangono vivi proprio grazie al processo di risignificazione.

A questo punto, l'analisi sulla dinamica identitaria *candomblecista* ci conduce al concetto di pensiero arcipelago, coniato da Glissant⁹², nella sua riflessione sull'eterogeneità del rizoma. Il punto di incontro tra diverse matrici culturali è costituito da una serie di manifestazioni ibride che l'individuo mette in atto, come strategia di resistenza alla cultura dell'*altro*, per aggirare il discorso identitario dettato dalla necessità di inserimento nelle società occidentali. «Per Glissant le identità scaturiscono dalla relazione tra individui, gruppi sociali ed etnici e tra discorsi e rappresentazioni» chiarendo in questo modo cosa intende per Poetica delle Relazioni, un concetto che attribuisce la formazione delle identità al procedimento performativo che si realizza «nella relazione e nel confronto dell'Io con l'alterità». È evidente che gli individui reagiscono continuamente alla forma che li rappresenta nei sistemi culturali in cui sono inseriti, ovvero, le loro «identità si adeguano ai ruoli sociali che, in quanto individui, sono chiamati a ricoprire nel convivio sociale e alle relazioni di potere e di subalternità che si stabiliscono in questo contesto»⁹³.

Zilá Bernd, infine, ci allerta sul processo di appropriazione che potrebbe nascondersi dietro la gerarchizzazione riferita nel presente lavoro

⁹⁰ MATORY, Lorand, *Jeje: repensando nações e transnacionalismo*, vol.5, Rio de Janeiro, Mana, 1999, pp. 57-80.

⁹¹ GILROY, Paul, *O atlântico negro*, São Paulo-Rio de Janeiro, Editora 34-Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001

⁹² GLISSANT, Édouard, *Traité Du tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997.

⁹³ RABELO, Danilo, «Rastafari: identidade e hibridismo cultural na Jamaica, 1930-1981», tese de doutorado, Universidade de Brasília, 2005, pp. 17-18.

così come il concetto di meticciano fu un tranello della modernità, in quanto l'apparenza dell'accettazione del diverso celava, nella realtà, un progetto razzista che preveniva la mescolanza delle razze, come appariva evidente dall'osservazione del processo di progressivo sbiancamento della popolazione che stava portando all'affermazione dei valori dei bianchi, allo stesso modo è probabile che il concetto di ibridismo corrisponda più che altro a un'utopia (della post-modernità), dietro la quale si nasconde l'imperialismo culturale, pronto ad appropriarsi di elementi culturali marginalizzati, per poi poterli riutilizzare secondo i paradigmi di accettabilità delle culture egemoniche. Si tratterebbe, in altri termini, di una semplice operazione di *glamourizzazione* di oggetti culturali originari, provenienti dalla cultura popolare o di massa, allo scopo di inserirli in una diversa sfera di consumo, quella della cultura di élite⁹⁴.

Oppure, in senso diametralmente opposto, possiamo pensare come afferma Bhabha che

l'articolazione sociale della differenza, vista dalla prospettiva della minoranza, è una negoziazione complessa e in continuo avanzamento, che tenta di conferire autorevolezza agli ibridismi culturali emersi in determinati momenti di trasformazione storica. Il "diritto" di esprimersi, che parte dalla periferia del potere e del privilegio autorizzato, non dipende dalla persistenza della tradizione; è alimentato, piuttosto, dalla capacità che ha la tradizione di risciversi attraverso le condizioni di contingenza e di contrarietà che presiedono alle esistenze di coloro che "appartengono alle minoranze". Il riconoscimento propiziato dalla tradizione corrisponde a una parziale forma di identificazione. Nel rimettere in scena il passato introduce temporalità culturali altre, non commensurabili con l'invenzione della tradizione⁹⁵.

Secondo questo ragionamento l'identità africanista, forgiata attraverso il *candomblé*, rappresenterebbe un processo di transizione che catalizza l'accettazione progressiva di tutte le altre forme di ibridismo religioso nazionale.

Constatata, l'impossibilità che tale processo possa arrestarsi in questo momento storico, proprio quando si stanno scrivendo le pagine più importanti di un processo di riafricanizzazione del *candomblé goiano* e brasiliano, che è in avanzata fase di svolgimento, nuove sfide interpretative si profilano all'orizzonte, dettate dalle dinamiche dell'ibridismo culturale e dall'articolazione fluida della differenza, in ambito

⁹⁴ BERND, Zilá, «O elogio da crioulidade: co conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe», cit., pp. 100-101.

⁹⁵ BHABHA, Homi, *op.cit.*, pp. 22-23.

identitario, delle religioni afro-brasiliane; sfide, queste, in grado di fertilizzare nuove proposte concettuali e ricerche di maggiore ampiezza.

Bibliografia

- BASTIDE, Roger, *O candomblé da Bahia*, São Paulo, Nacional, 1978.
- BHABHA, Homi, *O local da cultura*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2005 [trad. it: *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001].
- BERND, Zilá, «O elogio da criouldade: co conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe», in ABDALA JUNIOR, Benjamin. (Org.), *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismos e outras misturas*, São Paulo, Boitempo, 2004.
- CONSORTE, Josildeth, «Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo», in BACELAR, Jeferson, CARDOSO, Carlos (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida*, Rio de Janeiro, Pallas, 1999.
- DUSSEL, Enrique, *1492 O encobrimento do outro*, Petrópolis, Vozes, 2003.
- FERRETTI, Sérgio, *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*, São Luis, EDUFMA, 1996.
- GILROY, Paul, *O atlântico negro*, São Paulo-Rio de Janeiro, Editora 34-Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001 [trad. it: *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, Meltemi, 2003].
- GLISSANT, Édouard, *Traité Du tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997 [trad. it. : *Tutto-mondo*, Roma, Lavoro, 2009].
- GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira, SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves, «Movimento negro e educação», in *Revista Brasileira de Educação*, 15, Set/Out/Nov/Dez. 2000, pp. 134-158.
- GONDAR, Jô, «Lembrar e esquecer: desejo de memória» in COSTA, Icléia Thiesen Magalhães, GONDAR, Jô (Orgs.), *Memória e espaço*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000.
- HALL, Stuart, *A identidade na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2002.
- LOPES, Nei, *Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*, Rio de Janeiro, Senac-Rio, 2005.
- MATORY, Lorand, *Jeje: repensando nações e transnacionalismo*, vol.5, Rio de Janeiro, Mana, 1999, pp. 57-80.
- MIGNOLO, Walter, *Histórias locais / Projetos globais*, Belo Horizonte, Ed UFMG, 2003.

- PARÉS, Luis Nicolau, «Antes dos orixás», in *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 1, 6 (dez.) 2005, pp. 24-31.
- PRANDI, Reginaldo, «Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização», in BACELAR, Jeferson, CARDOSO, Carlos (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*, Rio de Janeiro, Pallas, 1999.
- PRANDI, Reginaldo, *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, Edusp, 1991.
- PRANDI, Reginaldo e Souza, de SOUZA, André Ricardo (Orgs.), *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- RABELO, Danilo, «Rastafari: identidade e hibridismo cultural na Jamaica, 1930-1981», tese de doutorado, Universidade de Brasília, 2005, pp. 17-18.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil, «A construção de identidades e a política de representações» in FERREIRA, Lúcia M. A., ORRICO, Evelyn G.D. (Orgs.), *Linguagem, identidade e memória social: novas fronteiras, novas articulações*, Rio de Janeiro, DP&A, 2002.
- RODRIGUES, Nina, *O animismo fetichista dos negros na Bahia*, Rio de Janeiro, civilização Brasileira, 1935.
- da SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves, *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*, São Paulo, Selo Negro, 1994.
- SILVA, Vagner Gonçalves, *Orixás da metrópole*, Petrópolis, Vozes, 1995.
- SILVEIRA, Renato da, «África reinventada», in *Revista de história da biblioteca nacional*, 1, n. 6 (dez.) 2005, pp. 18-23.
- SILVEIRA, Renato da, *Candomblé da Barroquinha*, Salvador de Bahia, Editora Maianga, 2007.
- WOODWARD, Kathryn, «Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual», in da SILVA, Tomaz Tadeu (Org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 2000.

Riferimenti bibliografici

- AZEVEDO, Aluísio, *Il Cortiço*, Pescara, Ianieri Edizioni, 2008.
- BARBARA, Rosamaria Susanna, *Il Candomblé*, Milano, Xenia, 2003.
- BHABHA, Homi K., *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.
- BOZZANO, Ernesto, *Animismo o spiritismo? Quale dei due spiega il complesso dei fatti?*, Verona, Editrice Luce e Ombra, 1967.
- BROWN, Diana De G., *Umbanda: Religion & Politics In Urban Brazil*, New York, Columbia University Press, 1994.
- BUARQUE de HOLLANDA, Sérgio, *Radici del Brasile*, Milano, Giunti, 2000.
- De STEFANO, Gildo, *Il popolo del samba. La vicenda e i protagonisti della storia della musica popolare brasiliana*, Roma, RAI-ERI, 2005.
- DOYLE, Conan Arthur, *The History of Spiritualism*, 2 voll., New York, G.H. Doran Co., 1926.
- FINAZZI AGRÓ, Ettore, PINCHERLE, Caterina Maria, *La cultura cannibale. Oswald de Andrade: da Pão Brasil al Manifesto antropofago*, Roma, Meltemi, 1999.
- FREYRE, Gilberto, *Case e Catapecchie. La decadenza del patriarcato rurale brasiliano e lo sviluppo della famiglia urbana*, Torino, Einaudi, 1972.
- FREYRE, Gilberto, *Padroni e Schiavi. La formazione della famiglia brasiliana in regime di economia patriarcale*, Torino, Einaudi, 1965.
- GINZBURG, Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1995.
- GLISSANT, Édouard, *Poetica del diverso*, Roma, Meltemi, 1998.
- GLISSANT, Édouard, *Il pensiero del tremore*, Milano, Libri Scheiwiller, 2008.
- HALL, Stuart, MELLINO, Miguel, *La cultura e il potere. Conversazione sui cultural studies*, Roma, Meltemi, 2007.
- ISFAHANI-HAMMOND, Alexandra, *White Negritude: Race, Writing, and Brazilian Cultural Identity*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007
- KARDEC, Allan, *Il Libro degli Spiriti*, Milano, Casa del Nazareno Edizioni, 2005.
- KARDEC, Allan, *Il Libro dei Medium*, Catania, Brancato, 1990.

- KARDEC, Allan, *Il Vangelo secondo gli spiriti*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2004.
- KARDEC, Allan, *Le Rivelazioni degli spiriti*, 2 voll., Roma, Edizioni Mediterranee, 2007.
- LAPASSADE, Georges, *Dal candomblé al tarantismo*, Torino, Sensibili alle foglie, 2001.
- LATTUADA, Pierluigi, *Sotto stelle diverse. Le anime dell'umbanda*, Milano, Xenia, 1998.
- LATTUADA, Pierluigi, *Sciamanesimo brasiliano. Simbolismo, iniziazione, pratiche di guarigione dell'Umbanda*, Milano, Anima edizioni, 2005.
- LINGUA, Paolo, *La storia del Brasile*, Genova, ECIG, 2000.
- LOPES, Nei, «African Religions in Brazil, Negotiation, and Resistance: A Look from Within», in *Journal of Black Studies*, 34, 6 (Jul.) 2004, pp. 838-860.
- MATORY, James Lorand, «The “Cult of Nations” and the Ritualization of Their Purity», in *The Southern Atlantic Quarterly*, 100, 1 (winter) 2001, pp. 171-214.
- *Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione : Il religioso afro-brasiliano*, XXI, 1 (gennaio aprile) 2006.
- RIBEIRO, Darcy, *Frontiere indigene della civiltà. Gli indios del Brasile fino agli anni '60*, Milano, Jaca Book, 1990.
- SANTANA, ALICE, *Candomblé afro-brasiliano*, Roma, Hermes, 1970.
- VELOSO, Caetano, *Verità tropicale: Musica e rivoluzione nel mio Brasile*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- VOEKS, Robert, «Sacred Leaves of Brazilian Candomble», in *Geographical Review*, 80, 2 (apr.) 1990, pp. 118-131.

*** L'autore**

Natália do Carmo Louzada è dottoranda presso l'Universidade Federal de Goiás (UFG) e borsista del CNPq.

URL: < <http://studistorici.com/progett/autori/#doCarmoLouzada> >

Per citare questo articolo:

do CARMO LOUZADA, Natália, «Riafricanizzando: dinamiche identitarie in Brasile, nella città di Goiânia, a partire dagli anni Sessanta», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Storia transnazionale e prospettive transnazionali nell'analisi storica*, 29/04/2011,

URL:< http://www.studistorici.com/2011/04/29/carmo-louzada_numero_6/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea  www.diacronie.it

Risorsa digitale indipendente a carattere storiografico. Uscita trimestrale.

redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di redazione: Marco Abram – Giampaolo Amodei – Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Alessandro Cattunar – Alice De Rensis – Barbara Galimberti – Deborah Paci – Fausto Pietrancosta – Martina Sanna – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 2.5. Possono essere riprodotti a patto di non modificarne i contenuti e di non usarli per fini commerciali. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.