



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

In

Antropologia Culturale, Etnologia ed
Etnolinguistica

Ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Gli Spiriti Alleati

Etnografia di un *terreiro* di *umbanda* a Campinas fra politico e
terapeutico

Relatore

Ch. Prof. Gianluca Ligi

Correlatori

Ch. Prof. Roberto Beneduce

Ch. Prof. Glauco Sanga

Laureanda

Claudia Antonangeli

Matricola 860789

Anno Accademico

2019/2020

Alla zia Gina

Indice

Introduzione	p. 3
Capitolo 1.	
Corpi in Brasile e il Brasile nei corpi. Inquadramento della ricerca	
1. Il punto di partenza.	p. 21
2. Inquadramento teorico	p. 27
3. Il contesto della ricerca: Campinas tra passato e presente	p. 39
4. Così parlò il bue. Brevi cenni sulla storia della schiavitù in Brasile	p. 43
5. Uno sguardo sulle religioni di matrice africana	p. 49
6. «L' <i>umbanda</i> è una <i>feijoada</i> »	p. 53
Capitolo 2.	
Strategie dell'<i>ancestralità</i>. La storia brasiliana giocata nei <i>terreiros</i>	
1. «Se Palmares non esiste più, faremo Palmares di nuovo»: una schiavitù mai finita	p. 60
2. « <i>Preta, macaca e macumbeira</i> ». Razzismo e discriminazione religiosa	p. 72
3. Il turbante della discordia. Appropriazione e riappropriazione culturale	p. 85
4. «Questo viene dalla culla». Il rapporto viscerale con l' <i>ancestralità</i>	p. 95
5. La grande “tela” familiare	p. 105
6. <i>Terreiro de galinha</i>	p. 110
7. Negri in corpi bianchi e viceversa. La mediazione della <i>matrice africana</i>	p. 119
8. La possessione come mnemotecnica: risignificare la storia tramite le <i>entità</i>	p. 125
Capitolo 3.	
La cultura come cura	
1. L'alleanza con gli spiriti	p. 130
2. Risonanze tra malattia e possessione. Il caso di Baiá	p. 140
3. Il corpo vibrante dei posseduti	p. 149
4. La “coscienza condivisa”: un io dai confini sfumati	p. 158

5. Lo statuto del male nell'*umbanda*: ambiguità della *feiticiaria* p. 163
6. La modernità della “doppia lancia” p. 168
7. Riflessioni sul concetto di “cura” a partire da Ernesto De Martino p. 178

Capitolo 4.

Lo stare tra mondi. Riflessioni sul posizionamento

1. La scoperta della bianchezza p. 183
2. L’abito fa il monaco? Gli inconvenienti delle “*cliques*” p. 190
3. Un piede dentro e uno fuori: l’esperienza di *cambonar* p. 199
4. L’apertura ai mondi possibili p. 208
5. Esporsi ad un’altra “fabbrica”. Il rischio di lasciarsi contaminare p. 215

Conclusione. La bambola *double face* p. 224

Appendice 1. “Nero” o “negro”? p. 227

Appendice 3. Fotografie p. 231

Appendice 2. Colloqui p. 240

Bibliografia p. 387

Ringraziamenti p. 392

Introduzione

1. Tema della ricerca

Il Brasile è un paese enorme, in cui coesistono – mescolate, sincretizzate, confliggenti – etnie e culture molto diverse tra loro, confluendo nel peculiare caleidoscopio umano che ne fa, in un certo senso, la terra d'elezione dell'antropopoiesi¹. Nel variopinto panorama umano e culturale che connota il paese secondo il suo particolare dosaggio di tradizione(i) e innovazione, la matrice africana, traghettata da un lato all'altro dell'Atlantico da più di quattro secoli di schiavitù, riveste un ruolo determinante, per quanto spesso rinnegato dal discorso ufficiale (bianco). Essa ha impresso infatti il suo marchio caratteristico in ogni aspetto della cultura brasiliana, dall'arte alla cucina, dalla religione al carnevale, offrendo, in questo ampio ventaglio di possibilità, specifici modi di stare al mondo e strumenti interpretativi, all'interno dei quali trovano posto particolari strategie di risposta al malessere che si esprimono soprattutto attraverso l'apparato religioso.

Il culto dell'*umbanda*, focus della presente ricerca, veicola alcune di queste strategie e può essere considerato un simbolo della mescolanza fluida e costantemente innovativa che caratterizza il Brasile, mostrandone, come una specie di cartina al tornasole, la travagliata storia. Questa tesi intende dunque proporre una lettura etnografica del culto afro-brasiliano a Campinas (São Paulo), articolata su due direttrici principali, interconnesse: una è l'interpretazione del rituale di possessione come una strategia per fronteggiare il fantasma del colonialismo, ricordando e rielaborando il passato attraverso il ritorno di spiriti archetipici; l'altra è quella che, sulla scia della riflessione di Ernesto De Martino, coglie la valenza terapeutica del culto

¹ In questa chiave legge il Brasile l'antropologo italiano Bruno Barba (2013). Per il paradigma dell'antropopoiesi si veda invece Francesco Remotti 2013.

nella sua capacità di nutrire il legame sociale offrendo un orizzonte di senso condiviso tramite il quale dare forma all'invisibile e alla minacciosa molteplicità del sé. Scopo del presente lavoro è quello di interrogare la modernità del culto, che testimonia la compresenza di diversi modelli interpretativi, e di rintracciare il filo che tiene insieme il registro religioso, con quello politico e terapeutico, inscindibili nello studio dei fenomeni di possessione (Beneduce 2002).

2. Presentazione dei capitoli

La tesi si compone di quattro capitoli. Il **primo** è organizzato in modo tale da accompagnare il lettore nel percorso che mi ha condotto alla scelta dell'*umbanda* come oggetto di ricerca, ripercorrendo il cammino a partire dagli interessi accademici sui temi fuggevoli della "follia", del soggetto e delle frontiere dell'individuo, restringendo sempre di più il focus fino ad arrivare al caso di studio. La curiosità nei confronti dei fenomeni di possessione e del Brasile è stata infatti l'esito dell'incontro tra questi stessi interessi di ordine teorico e la passione per l'America Latina; tale incontro mi ha spinto ad indagare nelle forme del sincretismo brasiliano altri modi di rappresentare la persona ed il corpo, che mi permettessero di ampliare l'orizzonte concettuale, spesso troppo etnocentrico, sui temi illustrati. Il Brasile, infatti, con la sua compresenza di modelli interpretativi e la manifestazione di un sé plurale, sfida non soltanto una concezione dell'individuo inteso come unitario e monolitico, ma anche una certa ossessione, di matrice – per così dire – "occidentale", per la coerenza, mostrando invece la situazionalità e la compatibilità di più logiche a cui affidarsi nella lettura della propria esperienza modana.

Segue un breve inquadramento teorico in cui vengono esplicitati, nel mare magnum degli studi sulla possessione, i principali punti di riferimento per il presente lavoro: l'antropologia del corpo e l'etnopsichiatria. Il paradigma dell'incorporazione promosso da

Thomas Csordas, che affonda le sue radici nelle maussiane *tecniche del corpo* e nella fenomenologia di Merleau-Ponty, costituisce l'humus teorico e metodologico del mio approccio allo studio dell'*umbanda*, per il quale l'interpretazione del corpo come archivio storico e del fenomeno di possessione come regolazione rituale del – potenziale – disordine hanno costituito dei fari illuminanti.

Alla presentazione delle coordinate teoriche della tesi, fanno seguito quelle geografiche e socio-culturali, cioè il cosiddetto inquadramento di area: viene tratteggiata la storia di Campinas, soprattutto in relazione al suo rapido popolamento, prima come grande centro dell'economia di piantagione del Sudest, poi come polo industriale all'ombra di San Paolo. Per queste ragioni di ordine economico, Campinas è stata uno dei principali ricettacoli di schiavi africani e afro-discendenti, arrivati in particolare dall'Africa centro-occidentale e soprattutto dalle popolazioni bantu dell'area Angola-Congo. Prendo dunque in prestito la preziosa analisi di Robert Slenes per fare luce sulla presenza negra a Campinas e nel Sudest paulista, sposando la tesi dello storico circa l'importanza della famiglia schiava, specie nelle grandi *fazendas*, come incubatrice di un'identità negra, basata sulla memoria condivisa di una cultura centro-africana legata al culto degli ancestrali e all'organizzazione sociale attraverso il lignaggio. L'analisi storica mi permette inoltre di illuminare di profondità diacronica alcune caratteristiche del rituale umbandista che posso così ricondurre, con maggior cognizione di causa, alle tradizioni religiose bantu, rispolverando il sentiero di una storia che a Campinas sembra quasi essere stata cancellata, cioè quella della popolazione negra di oggi e di ieri, che risuona nei numerosi – periferici e alle volte insospettabili – *terreiros* di *umbanda* e *candomblé* della città.

Lo storico delle religioni Reginaldo Prandi, insieme all'autorevole, per quanto datato, contributo di Roger Bastide, mi fanno poi da supporto nel tratteggiare a grandi linee il variegato panorama delle religioni afro-brasiliane, in cui le divinità africane incontrano, in tempi e modi

differenti, le tradizioni culturali indigene e quelle europee, dando vita ad “originali” connubi brasiliani. All’interno di questo panorama, l’*umbanda* è stata spesso considerata il prodotto dello “sbiancamento” delle tradizioni religiose africane che accompagnava l’avvento della modernità (Ortiz 1978, Brown 1986, Prandi 1990, Mazzoleni 1993); il culto offre infatti una particolare sintesi della “brasilianità”, che ne ha fatto, a partire da un certo momento, il simbolo della *nação mestiça* al centro del mito della “democrazia razziale” affermatosi dagli anni ’30 in avanti (Da Matta 1987, Vangelista 1999).

Se è vero, come sostengono gli autori citati, che l’*umbanda* conobbe una straordinaria diffusione durante gli anni ’50 e ’60 nelle grandi metropoli di San Paolo e Rio de Janeiro, dove viene collocata, negli anni ’20, la sua nascita (legata alla vicenda personale di un medium *kardecista*), è anche vero che la genealogia del culto non può arrestarsi al suo “mito” di fondazione. Sottolinearne allora l’origine nell’alveo della diaspora africana, facendo risalire la sua formazione alla *senzala*, rappresenta un imperativo per i miei interlocutori umbandisti, afro-discendenti e non, che fanno del culto, inteso in questo senso, una bandiera di resistenza culturale.

L’*umbanda* è forse la religione afro-brasiliana che meglio esprime la varietà e la metamorfosi continua che interessano da secoli il Brasile, lasciando ampi margini di libertà ai suoi adepti tanto per quanto riguarda la codificazione rituale, quanto per ciò che attiene al posizionamento “politico” su cui essa si basa. Per questa ragione, non ci saranno nel testo sezioni dedicate ad una dettagliata e completa descrizione del rito umbandista, essendo davvero pochi gli elementi generalizzabili e non essendo la presente ricerca connotata da un tale obiettivo, né da un campionamento di ampio respiro. Ad ogni modo, diversi aspetti del codice rituale, per come ho avuto modo di osservarlo, saranno descritti all’interno delle parti etnografiche relative all’uno o all’altro *terreiro*, che attraversano tutto l’elaborato.

Il **secondo capitolo** si propone di affrontare alcune delle numerose questioni politiche (in un senso ampio del termine) sollevate dal culto afro-brasiliano, concentrandosi in particolare sui temi del razzismo e della discriminazione religiosa, rispetto ai quali la relazione con le entità spirituali può costituire una strategia di resistenza. Sembra essere diffusa la percezione che la schiavitù non sia mai davvero finita: la pesante eredità delle logiche schiaviste è infatti ancora visibile nell'assetto della società brasiliana in molti suoi aspetti. Alcuni – più sommessi e camuffati – afferiscono alle dinamiche relazionali, come mostra il caso di Cintia (§ 2.2); altri sono invece strutturali ed istituzionali, come l'adozione di uno stereotipo di stampo razziale da parte della polizia militare o l'assenza di politiche concrete per ridurre il divario socio-culturale tra bianchi e neri prodotto dal sistema educativo e occupazionale. Data una situazione di questo tipo, quella che viene chiamata dai miei interlocutori "ancestralità" (definibile nei termini di un legame viscerale con gli spiriti afro-brasiliani) offre delle *tattiche* di resistenza promuovendo forme di socializzazione che, da un lato, strutturano e preservano un'identità negra che è causa ed effetto del razzismo; dall'altro consentono di opporre all'oppressione le risorse magico-religiose della matrice africana. Il legame con le entità spirituali segna i confini di un "noi" che in un certo senso è, per gli afro-discendenti, una scelta e un'imposizione allo stesso tempo: il riconoscersi o meno nei tratti caratteristici dell'appartenenza a questa categoria, di cui l'adesione ai culti di matrice africana è parte, è l'esito di un incrocio di prospettive tra lo sguardo autoriflessivo su se stessi e sul proprio passato, lo sguardo posizionante che piomba addosso dall'esterno e l'azione delle entità stesse.

Uno dei principali argomenti del capitolo è infatti quello che sostiene la piena agentività delle entità spirituali, attribuendo ad esse la capacità di svolgere un ruolo di mediazione nella "partita identitaria": scegliendo i corpi (neri e bianchi) in cui manifestarsi, sono gli spiriti ad avere l'ultima parola sulla legittimità dell'appartenenza dell'uno o dell'altro individuo alla

famiglia spirituale negra, indipendentemente dal colore della pelle. A questo proposito, accenno alla questione della cosiddetta “appropriazione culturale”, che anima da qualche anno, in Brasile, un acceso dibattito, in particolare attorno all’uso di indumenti e oggetti rituali simbolicamente densi da parte dei bianchi. La *querelle* chiama direttamente in causa il problema della discriminazione religiosa, fondata sullo stigma della *feitiçaria*, promosso in particolare dalle chiese evangeliche, considerate i principali avversari delle religioni di matrice africana. Se si vuole far parte di quel “noi” istituito dalla discendenza africana, sostengono i miei interlocutori, non di può fare a meno di caricare su di sé il peso storico della diaspora poiché, ignorando la provenienza dei simboli, non si fa che svuotarli, contribuendo alla “cancellazione” culturale – sempre incombente come una minaccia – della comunità afro-brasiliana. Tramite il dispositivo della possessione, il culto sembra dunque operare una risignificazione della storia, attuando un rovesciamento dei piani attraverso il ritorno nel presente di figure marginalizzate del passato, come *caboclos* e *pretos velhos* – spiriti, rispettivamente, di indigeni e di schiavi negri. In questo capitolo, i concetti di “razza” e “identità” vengono impiegati in quanto categorie simboliche, costrutti relazionali utilizzati dalle persone per pensare il sé e l’altro da sé.

Il **terzo capitolo** focalizza l’attenzione sui risvolti terapeutici del culto, analizzando il rapporto intimo che viene ad instaurarsi tra il medium e le sue entità spirituali nei termini di un’alleanza, che disegna il profilo di un “io” dai confini sfumati e negoziabili. L’intervento quotidiano degli spiriti nella vita degli adepti mostra uno specifico modo di esperire e rappresentare il mondo, condividendo la direzione della propria vita con i potenti alleati, la cui “coscienza” impasta quella del medium attraverso l’intuizione (*intuição*), fino ad assumere il controllo del suo corpo nel momento dell’incorporazione (*incorporação*). Questa sorta di parziale sospensione della coscienza del medium, operata dalla possessione, risuona con l’esperienza delle “crisi semi-coscienti” vissute da Baiá, il mio interlocutore epilettico, la cui

storia mostra l'intreccio, nella concezione umbandista, tra la sfera individuale della persona (la sua salute fisica e mentale), quella sociale (che attiene alle relazioni interpersonali e alla condotta morale) e quella spirituale. Il piano spirituale sembra fare da ponte tra gli altri due, costituendo il fondamento del loro equilibrio. La malattia di Baiá viene dunque interpretata in quest'analisi come uno dei canali comunicativi tra lui e le entità spirituali, che l'avrebbero usata per "richiamare all'ordine" il medium nei momenti di pericolo, (ri)conducendolo sulla via della spiritualità. Queste assonanze tra epilessia e possessione – nient'affatto nuove nell'ambito degli studi sui culti di matrice africana (Caprara 2001) – restano comunque un problema aperto che mostra la continua oscillazione, non conflittuale, tra discorso neurologico e discorso religioso.

Segue una breve rassegna di alcune delle concezioni del corpo emerse dalle conversazioni con gli interlocutori umbandisti circa l'evento dell'incorporazione, che viene a delinearsi come l'esperienza della permeabilità delle frontiere fisiche e mentali che costituirebbero l'individuo. Il fenomeno della possessione viene qui interpretato come l'*effetto corporeo* di una cosmologia e di un'antropologia implicite nella cultura afro-brasiliana. Se il rapporto con le entità spirituali assume, nella concezione umbandista, i tratti di una desiderata alleanza con cui far fronte alla minaccia del disordine, proteggendo l'individuo dalle forze maligne, questa non è tuttavia l'unica forma attraverso la quale si dà la relazione con gli spiriti. A partire da alcuni spunti etnografici, abbozzo dunque un'analisi dell'ambiguo statuto di alcune entità del pantheon umbandista, considerate sulla soglia tra il bene ed il male, cercando di mostrare alcune contraddizioni nella postura del culto rispetto al tema della *fetiçaria*. Lo strumento del *feticcio* è infatti il fulcro della spiegazione magico-religiosa del malessere e della malattia, contro cui gli spiriti stessi possono essere invocati, svelando il loro ruolo di "farmaco", nel senso greco del termine, cioè causa e soluzione del problema. Il ricorso alla spiegazione e all'intervento spirituale non esclude affatto l'affidamento al sistema biomedico; le due logiche,

anzi, si compenetrano rimandando l'una all'altra, mostrando la modernità della compresenza di cause di ordine diverso, che Evans-Pritchard (1937) aveva tradotto con la metafora zande della “doppia lancia”.

Sulla scia della riflessione demartiniana, il capitolo si conclude con l'argomentazione della tesi che individua nella cultura la forma suprema di cura, capace di garantire all'individuo, tramite il legame sociale, l'orizzonte della sua azione e progettualità, arginando la minaccia di un'esistenza isolata e sottratta alla storia.

Dopo aver affidato ai due capitoli centrali le principali tesi sostenute in questo lavoro, l'una riguardante il risvolto politico del culto, l'altra quello terapeutico, il **quarto** ed ultimo **capitolo** presenta alcune brevi riflessioni sul mio posizionamento all'interno dell'esperienza etnografica ed in particolare sul riposizionamento politico ed epistemologico che essa ha prodotto rispetto ad alcuni temi centrali del campo. In sostanza, l'obiettivo del capitolo è quello di mostrare, alla fine di questo viaggio in cui spero di aver portato con me il lettore, come esso mi abbia trasformata nella percezione del mondo e di me stessa all'interno delle complesse relazioni che costituiscono il contesto etnografico.

La natura specifica dell'oggetto di ricerca ha reso infatti, da subito, impossibile pensare di rifugiarmi in una presunta neutralità legata al ruolo di ricercatrice, che era invece visibilmente posizionato a cominciare dalla “razza” bianca e dalla provenienza europea. Inoltre, alcuni avvenimenti che si sono verificati nel corso dei sei mesi di ricerca, come la mia partecipazione attiva al culto in qualità di officiante rituale e l'incontro/scontro con il dibattito contemporaneo sulla svolta ontologica in antropologia, hanno fatto sì che la questione del posizionamento assumesse dimensioni tali da meritare la sua trattazione in un capitolo a parte. La scelta di collocare, dunque, la riflessione su questa tematica alla fine e non all'inizio del lavoro, come vorrebbe la consuetudine metodologica, è motivata dal fatto che essa si basa su alcuni passaggi

centrali dell'etnografia, senza conoscere i quali sarebbe molto più difficile capire la portata degli effetti del campo sulla mia posizione.

Protagonisti di questo riposizionamento sono stati allora la “scoperta” della bianchezza e l'impatto diretto dei lasciti del colonialismo sul contesto relazionale, da una parte; e dall'altra il cambio di prospettiva epistemologica – o se si vuole una maggiore presa di coscienza – nell'approccio all'esistenza degli spiriti. La riflessione sulla necessità di un'uguaglianza epistemica tra il discorso dell'antropologo e quello del “nativo” si è basata principalmente sulla lettura di Viveiros de Castro (2002).

3. Inquadramento etnografico

Per trovare un buon punto d'ingresso nel mondo umbandista ho cominciato a prendere contatti già dall'Italia, circa sei mesi prima della partenza, avvenuta il 5 febbraio del 2018 dall'aeroporto di Venezia. Tramite un compagno di corso avevo conosciuto una ragazza di Roma che era stata per un anno a Rio de Janeiro, la quale, a sua volta, aveva incontrato una ragazza di Campinas – che stava portando a termine un periodo di studio nella capitale italiana – e ricordandosi del mio imminente Overseas proprio in quella città, mi aveva passato il suo numero di telefono. Ho incontrato Aline a Venezia poco prima della sua ripartenza per il Brasile e abbiamo parlato dell'*umbanda*, che aveva conosciuto da poco, frequentando saltuariamente un *terreiro* a Barão Geraldo. La sorella di una sua cara amica, invece, era un'assidua frequentatrice di un'altra casa di culto, più periferica, dove si era curata da un malessere legato all'endometriosi. Per mezzo di Aline, quindi, sono entrata in contatto con Maria Isabel, che mi ha introdotta, qualche mese dopo, nel *terreiro* di *pai*² Joãozinho, in cui ho messo piede per la prima volta il 17 febbraio. Il

² *Pai de santo* e *mãe de santo* (rispettivamente, “padre del santo” e “madre del santo”) sono i termini con cui vengono chiamati i sacerdoti dei culti di matrice africana *umbanda* e *candomblé*.

pai de santo si è mostrato da subito molto disponibile a parlare con me anche al di fuori delle cerimonie e a farmi partecipare settimanalmente alla *gira*, permettendomi addirittura di fotografare e filmare. Alcune delle ragioni di una tale apertura saranno chiarite nel corso del testo (cap. 4); esse rimandano in parte al carattere molto socievole e accogliente del sacerdote, in parte alla sua militanza nell'ambito delle religioni di matrice africana, che ne fanno quasi un personaggio pubblico, promotore della divulgazione e del confronto sia per quanto riguarda l'ambito strettamente rituale, sia per ciò che attiene alla lotta contro la discriminazione, in cui risiede, a mio avviso, il principale motore del suo impegno politico e religioso.

La frequentazione di Maria Isabel, di *pai* Joãozinho e del Terreiro da Vó Benedita – questo il nome della casa di *umbanda* gestita dal sacerdote, insieme a sua madre *mãe* Sueli – mi ha portato a conoscere Alessandra, “incoronata” (*coroada*) *mãe de santo* nel novembre 2017 e leader della comunità *jongo*³ Dito Ribeiro, situata nella Fazenda Roseira. Di questa comunità fa parte anche Cintia, con la quale ho avuto l'occasione di svolgere una lunga e importante intervista durante l'ultima settimana di campo circa un caso di discriminazione razziale e religiosa che l'ha interessata da vicino (§ 2.2). Ho cominciato a frequentare più o meno assiduamente l'ex *fazenda*, prima occupata e poi concessa in gestione alla comunità *jongueira* dall'amministrazione comunale, a partire dal mese di aprile, pur avendo preso atto del fatto che non avrei potuto partecipare alla *gira* nel neonato *terreiro*⁴ di Alessandra, il CEMA, a causa di un veto posto dalla *preta velha* a capo della casa che ne aveva suggerito la chiusura al “pubblico” durante il primo anno⁵. Per questo motivo, Alessandra, mi aveva dirottato verso la

³ Una descrizione di questa danza di origine schiava viene accennata nel capitolo 2, in particolare nei paragrafi 2.1 e 2.5.

⁴ La parola *terreiro* in ambito religioso designa lo spazio in cui si svolgono le cerimonie dei culti di *umbanda* e *candomblé*.

⁵ Questo veto è venuto meno in seguito all'autorizzazione ricevuta dall'entità spirituale del *baião* di Alessandra, che ha determinato la mia partecipazione – attiva – alla *gira* settimanale nel CEMA a partire dall'8 giugno (si vedano i paragrafi 2.7 e 4.3).

casa di *umbanda* della sua famiglia, in cui era cresciuta, iniziando a ricevere le entità spirituali all'età di undici anni. La Fazenda Roseira e il Templo di Umbanda Mãe Joana Três Estrelas si trovano entrambi nella periferia sud-occidentale di Campinas, in due quartieri contigui; spesso abbinavo dunque alle lunghe conversazioni con Alessandra le visite al *terreiro* di *mãe* Joana, dove la *gira* si svolgeva dalle 19 alle 23 circa, come è usanza in quasi tutti i *terreiros* che ho visitato.

Il primo impatto con la piccola casa di *umbanda* a conduzione familiare, che prende il nome dalla *preta velha* della sua fondatrice Edna, non è stato dei migliori: mi sono recata lì per la prima volta il 13 aprile, su invito di Alessandra, che quel giorno sarebbe stata presente; dopo la prima sessione del rituale, dedicata ai *pretos velhos*, sono stata mandata via poiché la seconda parte della cerimonia, dedicata alla linea delle “streghe” (*bruxas*), era riservata ai figli della casa. Malgrado questa ritrosia nei miei confronti, dettata soprattutto dalla riservatezza che caratterizza l'antico *terreiro*, composto soprattutto da persone anziane ed imparentate tra loro (si veda il cap. 2), ho continuato a frequentare la casa, ottenendo una crescente apertura fino a fare questa famiglia il mio «gruppo sociale testimone», di cui Alessandra costituiva il perno (Olivier de Sardan 2009: 51 [1995]). La ragione di questa scelta sta nel fatto che la famiglia di Alessandra riuniva in sé diverse caratteristiche che la rendevano un perfetto osservatorio delle dinamiche attinenti all'ambito religioso e a quello della difesa/costruzione di un'identità negra basata sul patrimonio culturale di matrice africana. Si tratta infatti di una famiglia numerosa, maggioritariamente negra, di cui quasi tutti i membri sono adepti del *terreiro* di *mãe* Joana o ne hanno fatto parte in passato. La piccola casa di culto ha quasi sessant'anni di storia alle sue spalle, durante i quali la famiglia ha attraversato diverse fasi religiose, muovendosi, sotto il manto onnipresente del cattolicesimo, dal *kardecismo* all'*umbanda*, approdando, soltanto negli ultimi anni, al *candomblé* (l'adesione ad uno di questi culti non impone il rifiuto degli altri due,

anzi, lo stesso spazio cerimoniale in cui si svolge il rito umbandista ospita un *assentamento* del *candomblé*). La storia familiare e spirituale di questo gruppo di persone è caratterizzata, quindi, da un particolare percorso di fede che sembra quasi risalire al contrario il “fiume” spirituale dell’*ancestralità*, partendo dalla confessione più distante – se vogliamo – alle radici africane, il *kardecismo*, per arrivare al *candomblé*, considerato la religione più vicina alla “fonte originaria”. Per quanto possa sembrare strano e singolare, questo percorso riflette in realtà, a mio avviso, il movimento più ampio che interessa l’andamento delle religioni di matrice africana nella città e non solo, in cui il progressivo e sempre più diffuso avvicinamento al *candomblé* va di pari passo con il dibattito, via via più acceso e “cosciente”, sulle questioni del razzismo e della salvaguardia del patrimonio culturale afro-brasiliano, di cui Alessandra è una delle più determinate portavoce.

All’interno di questa *famiglia spirituale* ho conosciuto una coppia di giovani adepti (non consanguinei ai fondatori della casa): Graciete ed il suo fidanzato Baiá, medium del *terreiro* affetto da crisi epilettiche. Il legame di Baiá con la tematica della malattia e della cura spirituale mi ha portata a stringere con lui una relazione “privilegiata”, fatta di una serie di colloqui approfonditi cominciati il 23 maggio fino alla fine della ricerca, coincisa con la mia ripartenza per l’Italia il 7 agosto 2018. La sua storia accompagnerà lo svolgimento di tutto il terzo capitolo, all’interno del quale il paragrafo 3.2 è dedicato interamente a lui.

Man mano che la tela di relazioni si andava intessendo, fino alla fine del mio soggiorno in Brasile ho mantenuto i rapporti con le persone su cui decidevo di focalizzare l’attenzione e con ciascuna casa di *umbanda* in cui venivo introdotta, cercando di tenere insieme tutti i fili, già di per sé annodati tra loro. L’unico “filo spezzato” è stata la relazione con *mãe* Marisa e con il suo *terreiro*, situato nell’estrema periferia sud-occidentale di Campinas, che ho visitato per la prima volta l’11 marzo, accompagnata da un ragazzo umbandista che avevo conosciuto

all'università ed il suo amico Ramon, la cui nonna frequentava l'antica casa di culto. La lontananza dell'ubicazione e l'ambiguo atteggiamento della *mãe de santo* nei miei confronti (ad un'iniziale accoglienza, notevole ed inaspettata, è seguita l'irreperibilità telefonica e la tendenza a schivare gli incontri extra-cerimoniali a tu per tu) mi hanno reso davvero difficile scegliere questo *terreiro* come focus della ricerca; ciononostante, le poche osservazioni che vi ho condotto (in particolare quella del 29 marzo durante il rituale di *fechamento do corpo*,⁶ celebrato il giovedì santo) sono state preziose, specialmente per quanto concerne il fenomeno della possessione dal punto di vista corporeo. Tuttavia, l'atteggiamento tutto sommato schivo di *mãe* Marisa e soprattutto la sua indipendenza dalla rete fin qui descritta hanno reso i nostri incontri sempre più rari e difficoltosi, fino a farli cessare del tutto.

Gli interlocutori "privilegiati" della mia ricerca etnografica – cioè quelli con i quali ho raccolto il maggior numero di interviste approfondite – sono stati dunque principalmente tre: *pai* Joãozinho (bianco), rappresentante di una casa di *umbanda* più "moderna" e più giovane, sia in relazione all'età degli adepti, che all'età del *terreiro*; Alessandra (negra), fulcro della rete che connette l'ambiente della Fazenda Roseira al *terreiro* di *mãe* Joana; e Baiá (negro), medium di quest'ultima casa ed indizio della possibile relazione tra malattia e possessione. Con queste persone la frequentazione è stata assidua e non si è limitata al solo contesto del colloquio registrato, abbracciando svariati momenti della vita quotidiana e cerimoniale (anche se ci sono stati, naturalmente, dei periodi di maggiore o minore intensità del rapporto a seconda dell'andamento della ricerca). Molte informazioni e molti stimoli sono arrivati comunque anche da altri interlocutori, sia appartenenti al mondo umbandista – Cintia, Maria Alice, Maria Isabel, Julia –, sia appartenenti a quello universitario, che avuto la fortuna di frequentare grazie allo scambio Overseas.

⁶ Ne parlerò nel capitolo 3.3.

Se il campione di interlocutori selezionato fosse o meno *rappresentativo* è un problema che non ha orientato la presente ricerca, basata su un approccio epistemologico interpretativo. Come ho già avuto modo di esplicitare, infatti, il lavoro non è stato guidato dall'obiettivo di fornire una descrizione ampia ed esauriente dell'*umbanda* a Campinas sulla cui base poter indurre una qualche generalizzazione (cosa che sarebbe pressoché impossibile data l'enorme varietà che caratterizza i numerosi *terreiros*), ma piuttosto da quello di offrire una testimonianza di altre forme di vita ed un punto di vista su questa religione di matrice africana. Qualsiasi tentativo di giungere ad una conclusione su cosa sia l'*umbanda* "in sé" mi sembrerebbe, del resto, fuorviante, essendo il culto in un certo senso l'emblema della molteplicità e del mutamento continuo.

4. Metodologia

Per quanto riguarda la metodologia, devo ammettere di non essere arrivata sul campo con un preciso piano di lavoro o con determinate regole da rispettare, salvo i pochi punti fermi della ricerca etnografica: la "tecnica" dell'osservazione partecipante, a cui faceva da riscontro il diario di campo (su cui scrivevo quasi quotidianamente), e lo strumento dei colloqui, registrati con un comune registratore vocale di piccola taglia. Più che di vere e proprie interviste agli interlocutori, basate su una lista di domande, si è trattato di lunghe conversazioni *con* gli interlocutori, che non sono riuscita a strutturare più di tanto. Uno degli elementi più difficili da gestire in questo ambito, specie con Alessandra, è stato quello che Olivier de Sardan (2009:40 [1995]) definisce il dilemma del *double bind* (doppio legame), che rimanda all'equilibrio tra l'esigenza di mantenere il controllo del colloquio per far progredire la ricerca e quella di lasciar parlare l'interlocutore a modo suo e secondo il filo della propria narrazione. L'antropologia e la storia orale ci insegnano, infatti, che è spesso molto più proficuo farsi guidare dai sentieri

interni della persona che ascoltiamo, piuttosto che seguire le nostre piste d'indagine preconfezionate.

Un equilibrio, tuttavia, è pur sempre necessario per non perdere il fuoco della ricerca; in questo senso è stato molto utile chiarire e ribadire a tutti quale fosse il mio intento e su cosa si concentrasse il mio interesse etnografico: il fatto che gli interlocutori sapessero che ero interessata soprattutto al loro rapporto con il culto faceva sì che gli argomenti di conversazione venissero fuori abbastanza spontaneamente. Del resto, la partecipazione condivisa alla vita cerimoniale rendeva davvero difficile rimanere sprovvisti di temi su cui discorrere, poiché spesso accadeva che nel colloquio si commentassero insieme fatti accaduti o elementi osservati (oltre che scambi avvenuti in colloqui precedenti).

Molto preziosa è stata anche la condivisione di momenti della vita quotidiana che coinvolgevano una qualche attività pratica, come aiutare Alessandra in cucina, partecipare alle *oficinas* di *jongo*, passeggiare con *pai* Joãozinho per il cimitero *da saudade* o andare al mercato centrale di Campinas insieme a Baiá, prima di fare un giro in macchina nel quartiere in cui è cresciuto. In quei frangenti è possibile fare tesoro degli atteggiamenti spontanei degli interlocutori, del loro vivere gli spazi e della loro stessa capacità di osservazione, che li rende in grado di identificare dettagli e simboli che forse uno sguardo esterno non noterebbe o non saprebbe decodificare.

Aggiungo, infine, che a mio avviso un vantaggio della ricerca in luoghi lontani – anche – geograficamente è quello di veicolare la sensazione di immersione totale nel campo, spingendo il ricercatore a non sentirsene mai fuori; ciò costringe ad un'attenzione il più possibile costante rispetto a tutti i più piccoli dettagli e accadimenti, anche durante le “pause” e a casa, schivando le trappole che la “familiarità” caratteristica di una ricerca *at home* potrebbe

tendere⁷. In questo senso i diari di campo sono stati una risorsa imprescindibile, anche perché arricchiti da tutti quegli aspetti che Malinowski avrebbe chiamato gli «imponderabili della vita reale» (Malinowski 2009:18 [1922]). Aggrappati alle pagine di diario che hanno accompagnato la mia esperienza di campo vi sono infatti anche molti elementi che non attengono alla ricerca in senso stretto: dalle conversazioni con i coinquilini, ai confronti con i colleghi brasiliani dell'università, dai racconti dei viaggi (anche quelli di natura più ludica che strettamente etnografica) agli stati d'animo.

5. Terminologia

Nel corso del testo ho cercato di portare avanti anche una riflessione sui termini impiegati, alcuni più problematici di altri, come la parola “negro”, che ho scelto di utilizzare in italiano (sia nella forma di sostantivo che in quella di aggettivo) come l'avrei utilizzata in portoghese. Le ragioni di questa scelta hanno molto a che vedere con gli argomenti presentati in questa tesi, dunque, per la loro trattazione, ho ritenuto necessario scrivere una specifica appendice, a cui rimando (Appendice 1).

Per quanto riguarda termini densi e a lungo dibattuti, come “cultura”, “identità”, “razza”, “tradizione” e così via, una volta accettato il fatto che scrivere questa tesi sarebbe stato un po' come camminare sui gusci delle uova, mi sono rassegnata al loro utilizzo, specificandone di volta in volta il senso. Le parole “possessione” e “incorporazione”, intesa in senso emico, sono impiegate come sinonimi; per indicare la differenza di quest'ultima con l'omonima nozione antropologica mi affido talvolta all'uso del portoghese *incorporação*, altre volte delego

⁷ Non ho alcuna competenza circa le ricerche nel proprio luogo di provenienza o in posti comunque conosciuti e, appunto, familiari; credo tuttavia che in questo caso un'attenzione ad ogni dettaglio sia ancor più necessaria perché si tratta di risignificare cose che magari si pensa di conoscere. Immaginando di aver svolto la mia prima esperienza etnografica *at home* e confrontandomi con i colleghi che lo hanno fatto, mi sembra che una delle maggiori difficoltà possa risiedere nell'esigenza di non abbassare mai la guardia neanche quando ci si sente a casa, imperativo che la ricerca in posti lontani facilita.

al contesto del discorso il compito della chiarezza.

Per tutti i termini in lingua straniera ho adoperato il corsivo, così come per i concetti emici e per le nozioni a cui volevo dare particolare enfasi, o per quelle riconducibili ad una particolare scuola di pensiero.

Le virgolette alte sono impiegate per richiamare l'attenzione su un termine o indicarne un uso diverso rispetto a quello convenzionale, mentre quelle a caporale si riferiscono sempre a citazioni dirette.



Capitolo 1

Corpi in Brasile e il Brasile nei corpi. Inquadramento della ricerca

1.1 Il punto di partenza.

Questa tesi è il frutto di una ricerca etnografica che ho svolto nel Sudest del Brasile dal 6 febbraio al 7 agosto del 2018. La scelta di andare in Brasile è stata l'esito di un lungo periodo di riflessione su temi che, in modo latente o esplicito, hanno pian piano costituito il filo rosso dei miei interessi accademici, maturati nel corso di questi anni di università, prima studiando filosofia a Padova, poi antropologia a Venezia. Le riflessioni sul soggetto, sul concetto di "individuo" e sulla spinosa coppia "normalità"/"follia" mi hanno infatti accompagnata sin dai primi passi di questo percorso universitario, in cui la propensione all'interdisciplinarietà è stata per me di grande aiuto. Se la filosofia può essere considerata una "problematizzazione del noto", come la definisce Hegel, cioè una riflessione su ciò che diamo per scontato ed una critica alle categorie che strutturano il nostro mondo "occidentale", l'antropologia mi ha indotta al confronto con altre forme di umanità, altri modi di stare al mondo e di rispondere a questioni cruciali, in parte analoghe a quelle su cui si interroga la filosofia. Attraverso la lettura, in particolare, di Michel Foucault e Antonin Artaud, gli autori su cui ho concentrato la mia tesi di laurea triennale, mi sono appassionata al tema della "follia" e dell'ambigua soglia della "normalità". La celebre analisi foucaultiana (Foucault 1961) ha magistralmente mostrato come, lungi dall'essere data, stabile ed univoca, quella di "follia" è una nozione quanto mai sfumata e cangiante, che, soltanto a partire dalla nascita dei manicomi nell'Ottocento, viene ad essere sovrapposta, in Europa, alla categoria di «malattia mentale». Scriveva infatti Foucault:

Ecco una verità banale sulla quale è ora di ritornare: la coscienza della follia, almeno nella cultura europea, non è mai stata un fatto massiccio, che formasse blocco e si mutasse come un insieme omogeneo. [...] Può accadere che alcuni concetti o una certa pretesa del sapere nascondano in modo superficiale questa dispersione primitiva: lo testimonia lo sforzo che fa il mondo moderno per non parlare della follia se non nei termini sereni e obiettivi della *malattia mentale*, e per dimenticarne i valori *patetici* nei significati misti della *patologia* e della *filantropia* (Foucault 1961, ed. it. 1977: 225, 226).

L'esperienza della "follia", nelle sue più svariate declinazioni fenomenologiche e concettuali, sembra essere presente in tutte le latitudini e in tutte le epoche della storia dell'uomo (a differenza del concetto di «malato mentale», che ha una precisa genealogia e collocazione spazio-temporale). Foucault sottolinea come in "Occidente" essa sia stata oggetto di una costante pratica di esclusione, prima attraverso l'internamento negli Ospedali Generali del XVII secolo, poi con la nascita dei manicomi, nel XVIII secolo, che hanno avuto l'effetto di separare ulteriormente dalla società coloro che venivano in quel momento a designarsi come "malati mentali". Nell'interpretazione foucaultiana, dunque, è il *discorso* egemone dell'epoca ad aver prodotto, insieme alla psichiatria, questa particolare categoria di malati: "gli anormali".

Ciò che Foucault porta alla luce, attraverso la sua analisi della follia nel contesto europeo, in particolare francese, è l'assunto fondamentale che ogni società stabilisca i propri parametri di normalità/sanità, rispetto ai quali si definisce di conseguenza ciò che è anormale/patologico; questi variano sia in base allo spazio che in base al tempo, cioè nelle diverse società/culture e nel corso dei cambiamenti intrinseci ad una stessa società/cultura.

Alcuni anni più tardi, Ernesto De Martino scriveva, a questo proposito, che:

Il giudizio di sanità o malattia mentale è un giudizio storico, e non può prescindere dalla considerazione storica del rapporto fra comportamento e ambiente storico. Un comportamento è psichicamente sano quando riflette alternative e scelte pubblicamente accettate, quando trova nell'ambiente storico di cui fa parte una rete di istituti e di tradizioni culturali vive destinate ad accogliere quel comportamento. [...] Non esiste altro criterio per distinguere il comportamento psichicamente sano da quello malato che giudicare la *adeguatezza o meno di un certo dramma psichico individuale all'ambiente storico di cui la persona fa parte e alle tradizioni culturali e agli istituti, ancor vivi nella coscienza pubblica, che sono destinati ad accogliere e a storicizzare tutti i comportamenti possibili* (De Martino, 1977, pp. 176-177, corsivo mio).

Per indagare, dunque, che cosa sia accolto come normale in una data società e come venga individuato e gestito ciò che è invece considerato anormale, bisogna interrogare l'antropologia implicita di quella stessa società e la storia culturale che ne ha determinato le scelte.

La lettura di De Martino ha suscitato in me la curiosità verso esperienze del corpo e della persona che mettono in crisi lo statuto “occidentale” del soggetto, sfidando i parametri di normalità stabiliti dalla biomedicina e dalla psichiatria, come, ad esempio, i fenomeni di possessione. Esperienze così radicalmente diverse hanno rappresentato e rappresentano tuttora un rompicapo per la psichiatria, che spesso ha cercato di inserirle nelle proprie categorie diagnostiche, ora come disturbi della personalità, ora come forme di delirio, ora come *culture bound syndroms*¹.

Una volta individuati gli spunti critici da cui partire, una delle maggiori difficoltà di questa prima esperienza di ricerca è stata quella di rendere concreto il piano teorico, individuando un caso di studio attraverso cui indagare le tematiche di mio interesse, dando quindi forma e sostanza alle riflessioni. In questo senso l'antropologia è stata una grande maestra, insegnandomi, meglio di qualunque altra disciplina, l'interconnessione che c'è tra piano materiale e “mondo delle idee”, tra i più piccoli aspetti della vita quotidiana di un individuo e le reti di significato elaborate dal gruppo sociale di cui fa parte, tra concezioni del mondo e torte di mirtilli, per ricordare Franz Boas e l'importanza da lui riconosciuta al dato etnografico². La ricerca etnografica offre, infatti, all'antropologo la possibilità di rintracciare la trama di accadimenti e significati in cui si colloca un dato oggetto o una data pratica che si

¹ Cfr. Salvatore Inglese, *Sindromi culturalmente caratterizzate (Culture-Bound Syndromes)* in Cozzi 2012, pp. 253-267

² «Se Boas riuscì a smantellare l'evoluzionismo antropologico e ad essere una delle voci più autorevoli contro il razzismo e il determinismo biologico negli anni '30 del Novecento, opponendo alle «camicie di forza» teoriche e alle comparazioni antistoriche dei vittoriani, centinaia di torte di mirtilli in lingua *kwakiutl*, lo si deve in gran parte alle sue esperienze sul campo, che nessuno dei suoi colleghi aveva ancora compiuto» (Ligi 2011:151,152).

vuole studiare; soltanto attraverso la ricostruzione di questa trama è possibile far emergere il senso di quella pratica all'interno della sua comunità di appartenenza. Sarebbe infatti impossibile, a mio avviso, comprendere il significato di un dato rituale senza situarlo in uno spazio e in un tempo, senza interrogare la storia individuale e collettiva delle persone che lo celebrano, senza conoscerne la lingua, in cui si cristallizzano *forme di vita*³. Il concetto antropologico di cultura rimanda a questa rete di significati che orienta l'azione degli individui e ne costituisce l'orizzonte. La cultura non è, tuttavia, un semplice archivio di informazioni a cui attingere, più o meno coscientemente, quando siamo in dubbio su come comportarci o sulla decisione da prendere, né è soltanto lo scenario in cui si collocano le nostre azioni; essa detiene piuttosto un ruolo fondamentale nella *costruzione* stessa degli individui, cioè in quel difficile processo che Francesco Remotti ha chiamato *atropo-poiesi* (Remotti: 2013). Già Clifford Geertz, nel celebre volume che ha segnato la svolta interpretativa dell'antropologia, aveva sottolineato il fatto che la cultura non è un semplice «accessorio» del pensiero umano, bensì un ingrediente fondamentale per la sua formazione ed il suo funzionamento: «[...] il cervello umano è completamente dipendente dalle risorse culturali per il suo stesso funzionamento; e queste risorse sono di conseguenza non aggiuntive, ma costitutive dell'attività mentale» (Geertz 1973, ed. it. 1998: 98). Attraverso la sua analisi, Geertz sostiene la tesi che persino le emozioni siano «manufatti culturali» e che senza il lavoro plasmante della cultura e dei suoi modelli simbolici, il cervello umano sarebbe incompleto:

Secondo recenti ricerche antropologiche si può ritenere errata l'opinione prevalente che le disposizioni mentali dell'uomo siano geneticamente antecedenti alla cultura e che le sue effettive capacità rappresentino l'amplificazione o l'estensione di queste precedenti disposizioni per mezzo della cultura. Il fatto evidente che gli stadi finali dell'evoluzione biologica dell'uomo

³ Il concetto di *forma di vita* si inserisce all'interno della teoria dei giochi linguistici, elaborata da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*. Essa fa riferimento ad una concezione della lingua come cosa viva, le cui parole non rimandano ad un significato univoco e permanente; al contrario, il significato di una parola è sempre contestuale alla situazione in cui si realizza quel contingente "gioco linguistico". Le parole esprimono dunque, nel loro uso, le forme di vita pertinenti al contesto spazio-temporale in cui vengono utilizzate (Wittgenstein 1953).

vennero dopo le fasi iniziali della crescita della cultura implica che la natura umana «basilare», «pura» e «incondizionata», nel senso di costruzione innata dell'uomo, è tanto incompleta funzionalmente da risultare inefficiente. Gli attrezzi, la caccia, l'organizzazione familiare e poi l'arte, la religione e la «scienza» modellarono l'uomo somaticamente, e sono quindi essenziali non solo alla sua sopravvivenza, ma alla sua realizzazione esistenziale (Geertz 1998: 105-106, or. 1973).

La cultura viene, dunque, ad essere una condizione essenziale allo sviluppo dell'essere umano, la cui soggettività non potrebbe darsi in modo assoluto (*ab-solutus*), cioè slegato dalle relazioni sociali e dall'orizzonte culturale in cui si trova ad esistere. L'ambiente, gli oggetti, le relazioni formano e nutrono la soggettività umana, «che non si dà soltanto in termini intimi, interiori, chiusa negli oggetti interni della psiche, ma che – per dirla con Husserl – è sempre una *soggettività piena di mondo*» (Ligi 2009: 78).

La presa di coscienza circa il ruolo fondamentale che la cultura svolge nel “foggiare” gli esseri umani non deve però, a mio avviso, tradursi nell'adesione totale all'idea di un determinismo culturale come contraltare di quello biologico. Se infatti l'uomo non può essere considerato un mero prodotto della biologia, per le citate ragioni, egli non può neppure essere considerato un mero prodotto della cultura, come se pensieri, emozioni e azioni fossero interamente determinati da essa. L'essere umano non è infatti un robot che risponde a qualsiasi tipo di stimolo in modo del tutto prevedibile e coerente con il “programma” che lo ha creato, ricevendo passivamente da questo le indicazioni complete di come stare al mondo. Al contrario, la relazione dell'uomo con il mondo è caratterizzata da una sorta di “ricevere attivo”: l'individuo incarna i modelli culturali che riceve dalla società e allo stesso tempo, incarnandoli, li modifica, contribuendo alla loro riproduzione e trasmissione, o al loro rarefarsi e diventare altro. Viene dunque ad instaurarsi tra cultura ed essere umano, così come tra mondo e corpo,

una relazione di reciprocità in cui l'uomo "fa" la cultura ed è "fatto" da essa, in cui il corpo abita il mondo ed è da questo abitato⁴.

L'orizzonte teorico, qui appena accennato e che verrà approfondito nel seguente paragrafo, si è poi combinato con la curiosità, anch'essa di vecchia data, nei confronti del Brasile e più in generale dell'America Latina. Le ragioni di tale curiosità sono difficili da individuare con precisione, poiché essa risponde molto più alla logica dell'innamoramento, che a quella della decisione razionale. Ad ogni modo, ciò che mi incuriosiva di questo immenso paese era soprattutto il suo ricchissimo paesaggio umano, nutrito dalla commistione di componenti etniche e culturali molto diverse tra loro, che si sono sedimentate nel territorio brasiliano, attraverso una travagliata storia di incontri e scontri. Eventi di enorme portata, quali il colonialismo, la schiavitù e le diverse ondate migratorie, sono stati dunque i protagonisti di questa storia, andando a comporre un «intrigante mosaico umano», come lo definisce lo storico Loris Zanatta (2017). Ciò che vale per l'intero continente latino-americano, vale, infatti, in particolar modo per il Brasile: «[...] il popolamento dell'America Latina è perlopiù avvenuto in seguito a violenti traumi, quali la Conquista e lo schiavismo, i quali han fatto sì che le differenze etniche tendessero a diventare anche rigide barriere sociali» (Zanatta 2017: 8).

Il mio interesse risiedeva nell'indagare questa commistione di componenti etniche e culturali differenti, da un lato in quanto foriera di tensioni e strategie di resistenza di quelle più marginalizzate, dall'altro per l'interessante compresenza di visioni del mondo e della persona che essa porta con sé. Il Brasile, in questo senso, costituisce un ottimo esempio di come le culture siano porose e reciprocamente permeabili, soggette a modificarsi secondo dinamiche

⁴ Si potrebbe, con Bourdieu, definire questo meccanismo «*dialettica dell'interiorità e dell'esteriorità, cioè dell'interiorizzazione dell'esteriorità e dell'esteriorizzazione dell'interiorità*» (Bourdieu 2003: 206). Pierre Bourdieu è stato uno dei più importanti teorici della reciproca influenza tra pratiche e ambiente, attraverso la sua celebre definizione del concetto di *habitus* come «sistemi di *disposizioni*», strutture prodotte dall'ambiente, ma, al contempo, strutturanti e «collettivamente orchestrate senza essere il prodotto dell'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra» (p. 207).

interne (*dynamiques du dedans*) e dinamiche esterne (*dynamiques du dehors*), ricordando Georges Balandier (1971). L'incontro tra diverse tradizioni culturali ed in particolare la forte presenza africana (soprattutto *yoruba* e *bantu*), dovuta ad almeno quattro secoli di schiavitù, sono testimoniati da numerosi culti sincretici che sono oggi parte integrante della cultura brasiliana.

Ho deciso allora di concentrare il mio studio su uno di questi culti di matrice africana, l'*umbanda*, che, oltre ad essere una sorta di cartina al tornasole della storia sociale del paese, offrendone una particolare sintesi, funge altresì da dispositivo di cura, mettendo a disposizione della popolazione strategie alternative (alla biomedicina) di risposta al disagio. Quale religione, del resto, non esercita anche una funzione *curativa*? Mettere in luce l'intreccio che viene a crearsi, nel culto dell'*umbanda*, tra l'ambito religioso, quello politico/sociale e quello della cura, sarà l'intento del presente lavoro.

1.2 Inquadramento teorico

Lo studio dei culti di possessione, com'è il caso dell'*umbanda*, è stato notoriamente affrontato da moltissimi autori, tra antropologi, psicologi, psichiatri, storici delle religioni e altri. Il fenomeno della possessione può infatti essere letto come un enigma da decifrare, un *simbolo* (dal greco: *sym ballein*, cioè "tenere insieme"), che condensa spesso diversi aspetti fondamentali dell'antropologia implicita del gruppo sociale che la pratica e che quindi rimanda ad una molteplicità di piani su cui il "problema" può essere affrontato. Non è stato, perciò, facile individuare un filone teorico unitario e coerente – per quanto possibile – con cui orientarsi; tuttavia, per il presente studio mi sono avvalsa soprattutto degli strumenti offerti dall'antropologia del corpo e dall'etnopsichiatria.

Si è detto dell'importanza che la cultura riveste nello strutturare il pensiero umano (Geertz 1973); l'antropologia del corpo sottolinea come essa sia fondamentale anche nella *costruzione* del corpo. A partire già dagli anni '30 del Novecento, con la pubblicazione di un importante saggio di Marcel Mauss sulle *tecniche del corpo*, l'antropologia ha prestato crescente attenzione ai processi attraverso cui le forze sociali modellano il corpo, rendendolo anch'esso, in una certa misura, un «manufatto culturale». L'autore definisce “tecniche del corpo” i «modi in cui gli uomini, nelle differenti società, e secondo la tradizione, sanno servirsi dei loro corpi (Mauss 1965: 385)». Il corpo è infatti, secondo Mauss, «il primo e più naturale strumento dell'uomo» ed in questo senso esso apprende delle *tecniche* che sono *efficaci* a determinati scopi adattivi. L'utilizzo maussiano del termine “tecnica” rimanda alla nozione antica di *tecné*, secondo la quale essa è connessa ad una tradizione: «io chiamo tecnica un atto *tradizionale efficace*. [...] Non esiste tecnica, né trasmissione, se non c'è tradizione (p. 392)». Mauss mostra dunque come i modi in cui camminiamo, mangiamo, dormiamo etc. non siano atti “semplicemente naturali”, dettati dall'istinto, ma atteggiamenti del corpo, appresi attraverso un processo di socializzazione, che vengono in seguito naturalizzati, percepiti cioè come spontanei e meccanici (questo distingue, secondo l'autore, gli atti del quotidiano da quelli rituali). È stato per me interessante notare, ad esempio, che un'azione semplice e basilare come il camminare, percepita come spontanea, possa diventare estremamente complessa quando il contesto in cui avviene non è più la strada, ma la sala di una lezione di tango. Essendo il frutto di un apprendimento, e non della genetica, «queste “abitudini” variano non solo con gli individui, ma soprattutto con le società (Mauss 1965: 389)», ecco perché i dati etnografici mostrano l'esistenza di differenti usi e rappresentazioni del corpo a seconda dei diversi contesti culturali. Prendendo le mosse da questo celebre saggio di uno dei padri fondatori dell'etnologia francese, la riflessione antropologica contemporanea ha elaborato una concezione dinamica del

corpo fondata sul concetto di *incorporazione*, cioè sulla «condizione esistenziale dell'uomo: stare al mondo abitandolo col proprio corpo e *abituandosi* ad esso» (Pizza 2005: 37). L'incorporazione esprime allora sia i processi storici attraverso cui la corporeità viene continuamente costruita, sia i modi attraverso cui i corpi, a loro volta, producono storia. Il corpo è infatti sempre, al contempo, agito dalla storia e agente di storia, perché se, da un lato, incarna le rappresentazioni del mondo che lo hanno plasmato, dall'altro, l'agire del corpo nel mondo influenza a sua volta le suddette rappresentazioni, in una circolarità di rimandi tra interno ed esterno. Margaret Lock e Nancy Sheper-Huges, in un importante saggio pubblicato nel 1987, elaborano una concezione del corpo umano che ne evidenzia tre dimensioni: quella individuale, quella sociale e quella politica. Il primo ed il più evidente livello è quello del corpo individuale, cioè «il senso intuitivo del sé incorporato (Lock, Scheper-Hughes 2006: 154)», quello che potremmo chiamare, con Oliver Sacks, *propriocezione* (Sacks 2008). Al secondo livello c'è il corpo sociale, inteso cioè come *simbolo naturale* attraverso cui pensare il mondo e in cui si incarnano rappresentazioni culturali e particolari visioni della società. Le autrici citano ad esempio la dicotomia mente-corpo come metafora del modello capitalistico di produzione, in cui lavori intellettuali e lavori manuali sono suddivisi gerarchicamente, o la tendenza, nella società contemporanea, a pensare il corpo umano come una macchina. Il terzo livello, implicato dai primi due, è costituito dal corpo politico e fa riferimento al controllo dei corpi, in particolare in relazione agli ambiti della sessualità, della riproduzione, del lavoro e della malattia; «la stabilità del corpo politico risiede nella sua abilità di regolamentare la popolazione (il corpo sociale) e di disciplinare i corpi individuali (Lock, Scheper-Hughes 2006: 155)». La tesi delle autrici è dunque che il corpo individuale non sia scindibile dalla sua dimensione sociale, poiché in esso si inscrivono rappresentazioni della cultura e dei rapporti sociali, e dalla dimensione politica, poiché esso è disciplinato a livello individuale e regolamentato a livello sociale.

La relazione di coappartenenza tra mondo e corpo, più volte sottolineata, è ciò che caratterizza la condizione esistenziale umana secondo la fenomenologia: *l'essere-nel-mondo* (Heidegger 1927). Proprio a partire da una rilettura della filosofia esistenzialista ed in particolare di Merleau-Ponty, l'antropologo statunitense Thomas Csordas ha proposto di adottare l'incorporazione non come nuovo oggetto di studio, bensì come un paradigma per l'antropologia, cioè come nuovo modello di analisi, che egli definisce "fenomenologia culturale" (Csordas 1999). La proposta di Csordas consiste nello studiare la cultura e il sé in termini di incorporazione, cioè a partire da una concezione del corpo come essere-nel-mondo. Egli ritiene infatti, con Merleau-Ponty, che il punto di partenza per l'analisi del nostro essere-nel-mondo sia la *percezione*, «quell'esperienza corporea fondamentale in cui il corpo non è un oggetto, ma un soggetto, e in cui l'incorporazione è, innanzi tutto, la condizione in virtù della quale possiamo avere degli oggetti (Csordas 2003: 24)». Se l'incorporazione è la condizione esistenziale degli esseri umani, raccogliere la proposta di Csordas, significa non solo prestare particolare attenzione alla corporeità in quanto simbolo dei processi storici, sociali e politici che l'hanno plasmato, ma anche utilizzare la propria corporeità come strumento di ricerca. In ciò risiede, a mio avviso, il culmine del valore aggiunto dalla ricerca etnografica: la possibilità di conoscere attraverso il corpo, non solo osservando, ma annusando, mangiando, imitando le *tecniche* corporee dei nostri interlocutori. Emerge dunque la necessità di abbinare ad un'antropologia *dal* e *del* corpo⁵ un'antropologia *con* il corpo.

Nel mio studio dell'*umbanda*, ho allora cercato di raccogliere questa proposta, innanzitutto perché il corpo costituisce il principale protagonista del rituale, durante il quale

⁵ Faccio qui riferimento a Ivo Quaranta, che sottolinea questa combinazione nell'introduzione alla sua ricerca sull'AIDS nei Grassfields del Camerun: «Quel che si propone qui è la necessità di combinare un'antropologia *dal* corpo (Csordas 1994, p. XI) con un'antropologia *del* corpo: la prima attenta a ciò che il corpo "fa e produce", mentre la seconda tesa a indagare "ciò che viene fatto al corpo", ovvero come viene prodotto e costruito storicamente» (Quaranta 2006).

esso si fa teatro di una trasformazione, di un *divenire altro* da cui promanano i significati che costruiscono il senso del culto; in secondo luogo perché, nella prospettiva dell'incorporazione, il corpo posseduto può essere letto come simbolo dei rapporti sociali e come archivio storico vivente, *memoria incorporata*. In moltissimi studi sulla possessione, il corpo emerge infatti come manifestazione cifrata dei conflitti sociali in atto, di condizioni di lavoro invivibili, o della mancata accettazione di un ruolo sociale opprimente, come nel caso del tarantismo pugliese studiato da Ernesto De Martino (De Martino 1961). Un approccio che guarda al corpo come archivio storico e memoria incorporata è anche quello utilizzato da Roberto Beneduce, uno dei massimi esponenti dell'etnopsichiatria in Italia, che insieme a De Martino è stato un importante punto di riferimento per il presente lavoro. Scrive Beneduce:

L'espressione *embodiment* ha conosciuto molteplici usi, anche in forma aggettivata (Storia incorporata, memoria incorporata ecc.): ad esempio in riferimento alle cerimonie di possessione, dove, ad essere riprodotti, sono la memoria e il conflitto *incorporati* dei dominati o dei discendenti degli schiavi [...] (Beneduce 2008).

Una delle tesi forse più pregnanti di Beneduce è appunto quella che considera la possessione come una strategia della memoria, una sorta di *mnemotecnica*, cioè un modo di ricordare selettivamente, di produrre narrazioni attraverso il corpo, che ne costituisce il significante. Il corpo posseduto è dunque «un luogo privilegiato della memoria, un archivio vivente, un luogo a partire dal quale popoli e culture ricordano, *mostrando e dissimulando* a uno stesso tempo la coscienza degli eventi di cui sono stati protagonisti, trasformando la memoria della violenza subita» (Beneduce 2002: 22-24). Questo approccio mi è parso particolarmente calzante nel contesto della mia ricerca di campo, poiché, come cercherò di mostrare nel corso del seguente elaborato, il ritorno nel presente di alcune specifiche figure del passato – reso possibile dalla possessione – produce in qualche modo una risignificazione della storia brasiliana da parte degli adepti al culto, che attribuisce una nuova centralità a figure marginalizzate come schiavi e indigeni, mutando di segno la loro presenza.

Un altro aspetto che ritengo fondamentale è quello, immediatamente connesso al precedente, della possessione come luogo di costruzione e ricostruzione identitaria. Se, da un lato, essa crea un luogo in cui la storia viene ripensata attraverso il corpo – è proprio il caso di utilizzare qui l’espressione: “*mind-full body*” (Lock, Scheper-Hughes 1987) –, al contempo questa esperienza del corpo è una maniera di sottolineare le proprie radici o di prendere una posizione politica, in ogni caso di posizionarsi. Credo sia qui necessaria una distinzione tra umbandisti afro-discendenti e non afro-discendenti: per i primi praticare questi culti di matrice africana è stato, per lungo tempo, un modo per mantenere un legame con le proprie origini (la *senzala*, nella maggior parte dei casi), o per riappropriarsi di tale legame, nel senso di una rivendicazione identitaria e di una militanza politica; per i secondi, invece, la scelta di far parte di questi culti, connotati da una matrice negra⁶, denuncia in molti casi un posizionamento sociopolitico all’interno di un ampio ventaglio di possibilità. Tuttavia, anche in questo senso, non è scontato che l’essere umbandisti significhi necessariamente stare dalla parte della militanza negra, poiché esistono diverse forme di praticare questo culto e trattandosi di una religione fortemente sincretica, è possibile dare più spazio all’una, o all’altra componente culturale, denunciando, ancora una volta, il proprio posizionamento. L’umbanda è dunque, come cercherò di mostrare in seguito, un terreno di continua negoziazione identitaria; a seconda dei contesti, infatti, essa si fa portavoce dell’una o dell’altra istanza sociale, tanto da essersi configurata in passato come uno dei simboli principali della “nazione *mestiça* (meticcica)”.

Parlare di possessione significa parlare di “identità” anche in un senso, se vogliamo, più immediato, poiché essa costituisce in qualche modo l’esperienza di una *sospensione* del proprio sé, come nota Erika Bourguignon: «In PT (*trance* da possessione) l’identità del ricevente è

⁶ Ho riflettuto a lungo circa la traduzione più opportuna del termine brasiliano *negro* e di tutti i suoi derivati, decidendo alla fine di adattarlo semplicemente all’italiano, senza tradurlo in “nero”, per diverse ragioni descritte nell’Appendice 1, a cui rimando.

scansata, temporaneamente, da un'altra: le parole e le azioni sono quelle di questo "altro"» (Bourguignon 2005: 376, traduzione mia). Cosa significa allora questa sospensione temporanea della propria identità? Che tipo di individuo è quello che può *diventare altro da sé* e che tipo di corpo può permettere che questo accada, ospitando più personalità allo stesso tempo? Non ho certamente l'ambizione a rispondere a queste domande da un punto di vista psicologico o psichiatrico, né le competenze per farlo. L'intento è piuttosto quello di testimoniare una diversa concezione del corpo e della persona, che prevede una molto maggiore permeabilità tra interno ed esterno, tra *sé* e *altro da sé*, tra mondo materiale e mondo immateriale, mettendo così in crisi un concetto di individuo inteso in senso unitario e coerente. L'esperienza della possessione ci mette allora davanti ad un diverso modo di stare al mondo, da cui emerge la necessità di un ripensamento della persona e del corpo. La critica al concetto di "individuo" in quanto *sostanza indivisibile*, "io" unitario, coerente ed identico a sé stesso è stata portata avanti da diversi autori, sia in ambito filosofico, ad esempio dalla fenomenologia e dal filone post-strutturalista (M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, J. Lacan) – per non parlare delle filosofie orientali, in cui il concetto di *Anātman*⁷ si configura come una negazione dell'io individuale, principale ostacolo al raggiungimento del *Nirvana* – sia in quello dell'antropologia, le cui ricerche etnografiche hanno spesso mostrato concezioni della persona molto diverse da quella individualistica. Vorrei qui citare due importanti contributi in questo senso: quello dell'antropologa inglese Marilyn Strathern e quello di Francesco Remotti. Ripensando il concetto di "dividuo", introdotto da Strathern riguardo alla concezione melanesiana della persona (Strathern 1988), Remotti giunge, attraverso un'articolata analisi, alla proposta della nozione di "con-dividuo", cioè «il soggetto e il prodotto della condivisione» che costruisce e costituisce l'essere umano (Remotti 2019:

⁷ Questo termine deriva dal sanscrito ed è composto dal prefisso privativo "a" anteposto alla parola "ātman", che indica la persona individuale. Si tratta di un concetto appartenente al Buddhismo, sia indiano, che cinese, ed ha assunto diverse interpretazioni nelle varie declinazioni della tradizione buddhista.

324). La proposta di Remotti vuole essere una soluzione al problema di come riconoscere alla relazionalità (ciò che l'autore chiama «partecipazioni» o «condivisioni») uno statuto fondamentale e costitutivo dell'essere umano, senza tuttavia perdere l'«integrazione interna» del soggetto e un certo grado di coerenza. Il concetto di “dividuo” ci permette infatti di considerare gli esseri umani come intrinsecamente sociali e intrecciati sia ad una pluralità di altri soggetti, sia ad altre configurazioni del sé, tanto in senso diacronico, quanto in senso sincronico. Tuttavia, configurandosi semplicemente come la negazione dell'indivisibilità del soggetto, esso ne implicherebbe la frammentazione. La nozione di “dividuo” lascia dunque, secondo Remotti, qualcosa di irrisolto che il concetto di “con-dividuo”, basato su un peculiare intreccio di somiglianze e differenze sia interne che esterne, potrebbe risolvere, conservando un elemento di irripetibilità (e quindi di unicità) del soggetto. Scrive infatti Remotti:

Concepire il soggetto come un con-dividuo significa dunque aprire la strada non solo alla molteplicità in cui è coinvolto, ma anche al carattere irripetibile o unico delle loro manifestazioni e delle loro combinazioni (Remotti 2019: 325).

Il paradigma della *condivisone*, in parziale risonanza con quello illustrato da Remotti, emerge dai dati della mia ricerca etnografica come utile strumento per pensare la persona in Brasile, in particolare quando si tratta di adepti ai culti di matrice africana. Esiste infatti tra questi e le entità spirituali di cui sono medium una condivisione sia fisica (nel processo di *incorporação*⁸), che mentale, di modo che, come vedremo, le entità vengono ad essere parte essenziale di quella «fascio di relazioni» che costituisce il soggetto, un soggetto difficilmente pensabile come individuo indivisibile e coerente, a meno che non si scelga di interpretare questa intima

⁸ Con questo termine intendo l'entrata dello spirito nel corpo del medium, o, se si preferisce, l'accoglimento dell'entità nel proprio corpo; il verbo viene infatti utilizzato sia nella forma passiva, che nella forma attiva, a sottolineare il fatto che non si tratta di una ricezione totalmente passiva: ci si predispone ad essere incorporati. Ho voluto lasciare il vocabolo in portoghese, per distinguerlo dal concetto di “incorporazione” in antropologia, di cui si è precedentemente discusso.

relazione con l'*alterità* come segno di un disturbo della personalità, in quanto minaccia per l'io. In effetti la possessione è stata spesso interpretata, in ambito psichiatrico, come disordine dissociativo dell'identità o disturbo di personalità multipla; scrive a proposito Erika Bourguignon:

Gli spiriti individuali hanno le loro proprie caratteristiche, includendo cose come apparenza fisica, movimenti, musica, colori, sapori etc. Con il tempo queste possono assumere i tratti di vere e proprie personalità secondarie, con memorie di sé stesse. Questo ha portato alla comparazione con ciò che è stato chiamato, nella psichiatria Occidentale, MPD (*Multiple Personality Disorder*) e, più recentemente, DID (*Dissociative Identity Disorder*) (Bourguignon 2005: 386).

A mio avviso, questa molteplicità del soggetto ci interroga, invece, proprio in virtù della sua "normalità"; essa non si configura, cioè, come anomalia rispetto ad un sistema normativo che concepisce l'individuo come unitario e *identico* a sé stesso, bensì come esperienza socializzata e inserita in un sistema simbolico di significati e che, in quanto tale, denota un'altra configurazione della persona. Come scrive Beneduce, «la possessione è un fatto sociale per eccellenza, nel quale interagiscono dimensioni mondane e istanze sacre, conflitti attuali (individuali, interpersonali, sociali) o passati (familiari, di lignaggio, culturali). Questo gioco continua ad avere però nella *regolazione rituale del disordine* il suo passaggio chiave [...] (Beneduce 2002: 84)». L'idea è dunque che la possessione, in quanto *fatto sociale* costituisca una strategia di addomesticamento dell'*alterità*, rendendo immanente il sacro e sacralizzando il corpo (p. 84), ed anche un efficace mezzo per dare ordine simbolico ai conflitti, sottraendoli al terreno dell'isolamento nevrotico per consegnarli a quello del rito collettivo. In questo senso, la cultura viene ad essere, come sosteneva Ernesto De Martino, la forma suprema di cura.

Tale prospettiva, che ha costituito il principio ispiratore della presente ricerca, è stata sostenuta in forma forse meno esplicita anche da Roger Bastide, riferimento imprescindibile per lo studio dell'umbanda in quanto è stato uno dei primi a concentrare le sue ricerche sui culti di possessione brasiliani. Come l'autore racconta in *Sogno, trance e follia*, il proposito della

sua ricerca sui culti di possesso in Brasile nasce dalla contraddizione colta nella lettura di Durkheim, da cui, sul piano teorico, emergeva l'elemento del disordine, dello «scatenamento selvaggio», dell'«epidemia contagiosa», mentre sul versante più strettamente descrittivo le possessioni apparivano ordinate ed estremamente codificate. Durante le prime settimane del mio lavoro di campo sono incappata nella stessa contraddizione, essendo partita con l'idea che avrei avuto a che fare con delle vere e proprie crisi, caotiche ed impulsive, che venivano però gestite collettivamente. Quest'idea è ben presto caduta di fronte a quella che Bastide definisce «una liturgia corporale mirabilmente regolata» (Bastide 1976: 70), un linguaggio simbolico fatto di gesti, musica e canti, che permetteva la comunicazione, anziché negarla. Anche per Bastide, come per Beneduce, la *trance* è un «fatto sociale», con delle precise *funzioni* sociali. L'autore sottolinea a questo proposito un aspetto importante, cioè che esiste anche presso gli adepti a questo genere di culti un atteggiamento ambivalente nei confronti dei fenomeni di possessione:

In breve l'Africano, come il cristiano, ha un atteggiamento ambivalente davanti al fenomeno mistico; egli lo considera un'elezione e un onore, ma nello stesso tempo ha paura, e quando una persona singola rivela la sua capacità di cadere in trance, egli non ha pace finché non rifoggi la trance, non la socializzi, non la protegga contro tutti i possibili errori con le barriere delle *norme comuni* o mediante parapetti della *storia degli dei* (Bastide 1976: 76, corsivo mio).

Con le dovute prese di distanza (rispetto all'esistenza di un "tipo" africano, ad esempio), mi sembra tuttavia di poter concordare con Bastide sul fatto che la possessione che avviene al di fuori del contesto rituale fa problema e richiede, generalmente, un immediato intervento di socializzazione, attraverso la ricerca di una casa di culto, o di un *pai/mãe de santo*. Il richiamo al mito e alle «norme comuni» ci porta, ancora una volta, nella prospettiva della cultura come forma di cura.

Un ultimo aspetto che vorrei ricordare richiama la connessione tra la questione identitaria e i fenomeni di possessione in quanto «modi in cui le risposte al cambiamento sono espresse attraverso la relazione tra spiriti ed umani (Bourguignon 2005: 374)». Bourguignon cita ad esempio l'emergere di nuove entità spirituali come reazione alla novità, o come sua parziale accettazione, o ancora in seguito a conflitti all'interno o all'esterno del gruppo. Anche questo approccio mi sembra pertinente al mio contesto di ricerca; ne è testimonianza l'umbanda stessa, la cui formazione è il risultato dell'incontro di diverse tradizioni religiose e dell'introduzione di nuove entità rappresentanti tipi sociali brasiliani, come hanno sostenuto Reginaldo Prandi e Renato Ortiz. Le loro analisi, insieme a quella di Robert Slenes, sono state fondamentali per la ricostruzione del contesto storico e sociale nel quale si sono formate e diffuse le religioni di matrice africana. Le considerevoli differenze che intercorrono tra le numerose case di culto (esistono molto di più regole interne a ciascun *terreiro*, piuttosto che un unico rito istituzionalizzato) riflettono inoltre la storia personale e familiare degli adepti e anche questo può tradursi nell'introduzione di nuove entità spirituali, come è accaduto in una delle case su cui ho concentrato la mia ricerca.

Nel *Templo de Umbanda Mãe Joana Três Estrelas*⁹, un *terreiro* che ho frequentato dal 13 aprile fino alla fine dell'etnografia, ho assistito infatti alla presenza di entità orientali, per nulla comuni nel pantheon umbandista, e mi sono stupita di come una tale innovazione potesse inserirsi in una delle case di culto più antiche e "tradizionali" con cui io sia venuta in contatto.

⁹ Il *Templo de Umbanda Mãe Joana três Estrelas* è un *terreiro* situato nella periferia occidentale di Campinas. Si tratta di una piccola casa di umbanda a conduzione familiare, fondata quasi sessant'anni fa da una signora negra di nome Edna e composta prevalentemente da persone afro-discendenti, anziane ed imparentate tra loro. Ho conosciuto questo posto quasi un mese dopo la prima visita al *terreiro* di *pai* Joãozinho, tramite Alessandra Ribeiro presentatami dal *pai de santo* e divenuta in seguito una dei miei interlocutori principali (si veda l'inquadramento etnografico nell'introduzione).

In seguito, ho scoperto che la venuta delle entità arabe è stata una forma di connettere la famiglia con uno dei suoi membri più anziani, *Tio Dudú*, che si trovava all'epoca in Iraq per lavoro¹⁰, aiutandolo a sopravvivere in un contesto di difficoltà.

Ho cercato qui di sottolineare alcune delle questioni che il culto dell'umbanda solleva e gli approcci che mi sono stati utili alla loro analisi. Come una sorta di prisma che scompone la luce nei diversi colori dello spettro, mostrandone la natura variopinta, i fenomeni di possessione sembrano avere sul sociale un alto potere rifrangente, mettendone in luce i molteplici e diversi aspetti. Come si è visto, essi richiamano la questione del corpo e dell'individuo, della “malattia” e della cura, della storia e dell'identità. Tutti questi aspetti sono necessariamente compresenti e vengono *messi in scena* attraverso il corpo. La comprensione di questi fenomeni, perciò, non può che richiedere un'analisi che cerchi di tenere conto di tutti i registri che la possessione coinvolge: quello religioso, quello della cura, quello politico, quello performativo; «sarebbe dunque la loro separazione, la loro distinzione a violare il senso emico, locale di queste pratiche, non il contrario» (Beneduce 2002: 88). Non si tratta, dunque, di tradurre «un universo semantico ed esperienziale quale quello della possessione» nelle diverse categorie che di volta in volta vengono scelte come strumento di analisi: quella psicopatologica, quella politica ecc., rischiando di produrre interpretazioni artificiose ed etnocentriche. Invece di traghettare rigidamente il fenomeno della possessione da un ambito concettuale all'altro – ad esempio da “religioso” a “terapeutico” –, mi sembra più utile ed interessante il tentativo di indagare le categorie emiche di “religione”, “cura”, “politica”, cercando di cogliere la particolare antropologia implicita che permette la loro compresenza e contaminazione reciproca. Non si tratta allora di una “confusione” tra piani concettuali diversi, ma di una ridefinizione delle categorie stesse per come esse emergono dal contesto locale.

¹⁰ Per una descrizione più dettagliata dell'episodio vedi il paragrafo 2.4.

1.3 Il contesto della ricerca: Campinas tra passato e presente

Sono atterrata a Campinas in una sera d'estate brasiliana, presto annunciata da un abbondante acquazzone e dal forte odore di umidità tropicale che ha portato con sé. All'aeroporto di Viracopos è venuta a prendermi Aline, una ragazza locale che avevo conosciuto a Venezia e che è stata fondamentale per la mia introduzione nella città, soprattutto per quanto riguarda la logistica. Una vegetazione fitta e bassa costeggiava da entrambi i lati la grande autostrada che abbiamo percorso in macchina per raggiungere la mia prima abitazione, trasmettendomi subito un'idea di vastità. Barão Geraldo, il posto in cui ho abitato durante tutto il periodo di ricerca, è uno dei quattro distretti di Campinas, situato al margine nord della città. Il suo nome e l'aspetto rurale che conserva dicono già molto sulla storia della regione, di cui l'economia di piantagione ha costituito il fulcro. Sviluppatisi tra due antiche *fazendas*¹¹ di caffè, Rio das Pedras e Santa Genebra, il distretto prende il nome dal barone Geraldo de Souza Rezende, la cui famiglia fu proprietaria della *fazenda* di Santa Genebra dal 1850 circa fino ai primi anni del Novecento. L'agricoltura massiva della canna da zucchero e poi del caffè, che si svolgeva nella *fazenda*, ha costituito il trampolino di lancio per un incredibile sviluppo, che ha trasformato Campinas da zona di foresta incolta in quella che chiamano la "principessa dell'Ovest". Situata circa 91 km ad ovest di San Paolo, la città conta oggi una popolazione di poco più di un milione di abitanti¹², e costituisce uno dei poli principali della regione

¹¹ Utilizzo qui il termine secondo uno dei suoi usi più comuni, cioè per indicare una proprietà rurale con tutto ciò di cui si compone: terreni coltivati, possedimenti, capitale, animali e strutture abitative della famiglia a cui appartiene. Generalmente si trattava di grandi possedimenti impiegati in monoculture come quelle della canna da zucchero e del caffè, portate avanti dal lavoro schiavo. La *fazenda* è tra gli elementi più importanti e fondativi del Brasile, poiché gran parte della sua storia economica, culturale, sociale e politica si è svolta attorno ad essa. I grandi proprietari terrieri (*fazendeiros*) hanno infatti giocato per secoli un ruolo di primo piano nell'economia e nella politica del paese, riuscendo con successo ad impedire la riforma agraria, tuttora al centro del dibattito politico e rivendicata con forza dal *Movimento Sem Terra* (MST).

¹² 1.194.094 persone, secondo una stima del 2018 dell'IBGE (*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*) che ne contava 1.080.113 nell'ultimo censo, risalente al 2010.

metropolitana di San Paolo, composta da 19 città e da una popolazione di circa 2,33 milioni di persone. I grattacieli, gli enormi centri commerciali, le fabbriche e le grandi strade che la percorrono sembrano essere i segni di uno sviluppo repentino, tuttavia non accompagnato da infrastrutture adeguate a far fronte alla rapida urbanizzazione che tra gli anni '50 e '90 del '900 ha visto la città aumentare di 15 volte il suo territorio e quintuplicare la sua popolazione. Il peculiare accostamento tra le enormi *fazendas* di Barão Geraldo – spesso ancora private – e le trafficate autostrade di Campinas rappresenta in qualche modo le due “anime” della città, formatesi attorno a due momenti fondamentali della storia del Sudest brasiliano: il boom del caffè negli anni '40 e '50 dell'800 e quello industriale a partire dagli anni 30' del '900. Entrambi questi momenti hanno visto protagonista l'area metropolitana di San Paolo e hanno profondamente segnato la crescita della città di Campinas. Fondata nella prima metà del XVIII secolo, infatti, Campinas nasce come *bairro rural*¹³ costituitosi come rifugio ai margini di un sentiero, aperto da paulisti tra il 1721 e il 1730, verso nuove miniere d'oro nell'attuale stato di Goiás, chiamato “*Estrada dos Goiases*”. Nella seconda metà del XVIII secolo, alcuni *fazendeiros* provenienti da altre zone del paese, si sono stabiliti nell'allora chiamata “*Campinas do Mato Grosso*” in cerca di terre per installare le loro piantagioni di canna da zucchero, incrementando notevolmente la popolazione dell'area con l'apporto di moltissimi schiavi impiegati nelle piantagioni (tra il 1789 e il 1801 la popolazione schiava è cresciuta del 18% e ancora del 5% tra il 1801 e il 1829¹⁴). L'espansione vera e propria si ebbe però a partire dagli anni 40' dell'800, quando l'economia del caffè soppiantò quella della canna da zucchero,

¹³ Letteralmente “quartiere rurale”, il *bairro rural* era un conglomerato di famiglie contadine unite dall'appartenenza alla stessa parrocchia; il nucleo centrale del *bairro* era infatti costituito da una cappella. Per una definizione più accurata si veda Vangelista 1999: 333.

¹⁴ Tutti i dati demografici su Campinas nel periodo schiavista sono tratti dal lavoro dello storico Robert W. Slenes (Slenes 2011: 78), uno dei pionieri degli studi sulla schiavitù in Brasile. Di origine statunitense, si è addottorato a Stanford nel 1976 con una tesi sulla demografia della schiavitù brasiliana e ha proseguito le sue ricerche sul tema, anche grazie alla docenza ormai più che trentennale nel dipartimento di Storia all'Università di Campinas.

attirando un altissimo contingente di lavoratori immigrati da ogni parte del paese, ancora una volta, soprattutto schiavi. A cause delle forti pressioni esercitate dall'Europa ed in particolare dall'Inghilterra¹⁵ per proibire il commercio degli schiavi, nel 1850 fu approvata in Brasile la legge Eusebio de Quairoz, che pose fine alla tratta – a quella legale, si intende – ma non alla schiavitù. La maggiore fonte di manodopera schiava nelle piantagioni del Sudest proveniva infatti, dopo il 1850, dal commercio interno, in particolare dal trasferimento di moltissimi schiavi dalle *fazendas* del Nordest, la cui economia basata sulla coltivazione della canna da zucchero non stava più dando i suoi frutti. L'economia schiavista di piantagione, che vide la sua acme nella coltivazione massiva di caffè, fu dunque l'elemento propulsore del primo importante sviluppo di Campinas e di tutto il Centro-Ovest paulista. Scrive infatti Robert W. Slenes:

Nel 1872, nell'epoca della prima "matricola generale", o registro nazionale, di schiavi, Campinas contava 14.000 schiavi, cioè la maggior popolazione schiava di tutti i municipi paulisti. [...] La matricola ritrasse una società di *plantation* "matura", ma ancora non sull'orlo del declino; l'economia *cafeeira* e schiavista del municipio continuò a crescere fino all'inizio del decennio del 1888, quando i cambiamenti politici, rendendo palpabile la minaccia dell'Abolizione, finalmente dissuasero i signori di schiavi dal comprare altri lavoratori (Slenes 2011:79, traduzione mia).

Agli inizi del XX secolo il settore dell'esportazione primaria, su cui il Brasile aveva basato sino ad allora la sua economia, cominciò a dare i primi segni di cedimento a causa di un surplus nella produzione mondiale del caffè e della perdita del monopolio su quella del caucciù. Il

¹⁵ Il Parlamento Britannico nel 1833 aveva proibito la schiavitù nelle colonie atlantiche del Commonwealth; «la maggiore motivazione fu di fatto morale e ideologica, ma anche una dimensione economica entrò a far parte dei calcoli politici, perché lasciare le colonie britanniche caraibiche sprovviste del commercio di schiavi le avrebbe collocate in una situazione di svantaggio (in termini di costi di lavoro) vis-à-vis con economie schiaviste come quelle di Cuba e Brasile» Skidmore 2010: 60 (traduzione mia). Tra il 1845 e 1850, la pressione dell'Inghilterra sul Brasile si fece più decisa, stanziando una flotta della marina reale britannica di fronte alle coste brasiliane al fine di sabotare i carichi di schiavi, che tuttavia continuarono ad arrivare. Nel 1850, in parte a causa della pressione britannica, in parte a causa del crescente timore dell'élite brasiliana di fronte alle numerose rivolte di schiavi degli anni '30-'40 e ad un'epidemia di febbre gialla, la legge Eusebio de Queiroz fu approvata dal Parlamento.

collasso del '29 non fece che peggiorare la situazione: tra il settembre del 1929 e il gennaio del 1930 il prezzo internazionale del caffè subì un crollo del 50%, costringendo il paese a puntare ad altri settori, come quello industriale. Fu in particolare il governo Vargas (1934-1945) ad avviare un processo di industrializzazione che coinvolse principalmente il Sudest – con San Paolo sempre in testa alle classifiche – lasciando però indietro altre aree del Brasile, in particolare Nord e Nordest, da cui arrivarono moltissimi migranti in cerca di lavoro. Se lo sviluppo industriale fu disomogeneo, lo fu anche l'urbanizzazione, che, di pari passo, si concentrò soltanto su alcune città, in contrasto con la maggior parte del paese che rimaneva rurale (Skidmore 2010: 101). In quegli anni l'immigrazione, che aveva costituito sin da inizio secolo una componente fondamentale del popolamento del paese, cominciò ad assumere un altro volto. Sul finire del XIX secolo erano soprattutto immigrati europei a raggiungere il Sudest per lavorare nelle piantagioni, dal momento che la *Lei Aurea* del 1888 aveva sancito l'abolizione della schiavitù, a cui era immediatamente seguita una politica di *sbiancamento* che preferiva la manodopera europea a quella degli schiavi liberti. Nel Brasile centro-meridionale, infatti, la stragrande maggioranza della popolazione è di recente discendenza europea ed in particolare italiana¹⁶, come testimoniano le numerose comunità italo-brasiliane parlanti il *talian* (dialetto derivante dal veneto) negli stati meridionali di Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Negli anni Trenta, invece, i movimenti migratori furono soprattutto interni, sia dalle aree più depresse del Nord e del Nordest verso il Centro e il Sud, sia dalle campagne verso le città. A questo conseguirono dei problemi già noti al Brasile: l'urbanizzazione repentina e caotica che affollava le città di persone in cerca di occupazione, infoltendo sempre di più le già costipate favelas, spesso prive di acqua e luce. «Tra il 1960 e il 1970, la popolazione urbana superò quella

¹⁶ Come attesta la tabella 4 – 2 illustrata dallo storico Thomas Skidmore (Skidmore 2010: 78). Ipotizzo inoltre che alcune piccole variazioni nella pronuncia del portoghese che caratterizzano San Paolo possano derivare dalla presenza massiccia di italo-discendenti, come è il caso della pronuncia della “r”, molto simile a quella dell'italiano, a differenza di quella *caipira* (dell'interno paulista), o di quella uvulare carioca e nordestina.

rurale, con più di 42 milioni di individui, una cifra equivalente agli abitanti di tutto il Brasile del 1940» (Vangelista 1999: 269).

Lungi dall'essere risolti, questi problemi affliggono tuttora il Brasile, in cui la popolazione periferica, com'è noto, versa in condizioni più che disagiate, accalcata nelle baraccopoli, in case senza porte e spesso ricorrendo a reti elettriche abusive. Anche Campinas, come ogni città medio-grande, ha le sue baraccopoli, localizzate appena fuori dalla città, ma sarebbe errato pensare a dei confini così netti tra "città" e "favelas", poiché, man mano che ci si sposta dal centro alla periferia, le condizioni abitative peggiorano e la sicurezza diminuisce. La città è in costante espansione ed è comune incontrare da un anno all'altro, nella stessa strada, l'asfalto al posto della terra rossa.

1.4 Così parlò il bue. Brevi cenni sulla schiavitù nel Sudest brasiliano

Passeggiando nella *praça do coco*, la lunga piazza in terra battuta appena fuori dalla Vila São João, sul muro di una casa si legge: "*O boi falô*" ("il bue ha parlato"). La frase fa riferimento ad una celebre leggenda di Barão Geraldo che vede protagonista, secondo la versione più accreditata, uno schiavo della Fazenda Santa Genebra, conosciuto come Toninho e sepolto accanto al suo padrone, il barone Geraldo de Souza Rezende, nel Cimitero *da Saudade*. Secondo la storia raccontatami da diversi interlocutori, la leggenda narra che un venerdì santo l'amministratore della *fazenda* chiese allo schiavo di andare a recuperare un bue nel pascolo per compiere un lavoro. Una volta arrivato al pascolo, lo schiavo Toninho trovò il bue sdraiato sull'erba e quando tentò di prenderlo l'animale gli disse: «Oggi non è un giorno per lavorare, oggi è un giorno del Signore!». Lo schiavo, sorpreso e spaventato, tornò dall'amministratore

correndo e gridando: “*O boi falou!* (Il bue ha parlato!)” e in quel giorno nessuno si recò nei campi di lavoro.

La storia dello schiavo Toninho e del bue parlante, divenuta a Campinas un simbolo della resistenza schiava, mi permette di introdurre alcuni importanti aspetti della schiavitù in quest’area del paese, gettando così le basi per la successiva analisi delle religioni di matrice africana. Una tesi sostenuta a lungo dalla storiografia brasiliana sul tema è quella che considerava gli schiavi persone “anomiche”, prive cioè di ordine morale, di legami affettivi stabili, di cultura, ora secondo il paradigma razzista che li associava alle bestie (es. Couty 1881), ora secondo quello che attribuiva al sistema schiavista la responsabilità della dissoluzione morale e dello sradicamento culturale in cui essi versavano (G. Freyre 1933; C. Prado 1942; R. Bastide 1960; F. Fernandes 1965). Alcuni studi degli anni ’80-’90 sulle grandi piantagioni di caffè del Sudest paulista, come quello di Robert Slenes, cominciarono a smentire questa tesi, sottolineando l’importanza dei legami sociali e affettivi tra gli schiavi a partire da un’eredità culturale comune. Attraverso un lavoro di triangolazione dei dati tra i registri di matrimonio della Chiesa Cattolica – l’unica religione ammessa fino alla fine del XIX secolo –, gli inventari *post-mortem* dei proprietari e la letteratura di viaggio, Slenes recupera “il fiore” nella *senzala*: il focolare delle famiglie schiave (Slenes 2011). Lo storico mostra infatti l’esistenza, tutt’altro che rara, di legami coniugali stabili e duraturi tra schiavi delle *fazendas* di Campinas, specialmente quelle medio-grandi, più benestanti e bisognose di manodopera per lavorare nelle grandi piantagioni e quindi meno destabilizzate dal commercio interno post 1850. Questa relativa stabilità consentiva agli schiavi una maggiore possibilità di scelta del partner (in particolare per le donne, che erano in numero nettamente minore rispetto agli uomini) ed aumentava le probabilità di durata dell’unione familiare (pp. 77-118). La creazione di vincoli coniugali stabili conferiva agli schiavi un maggior controllo sulla loro economia domestica

all'interno della *senzala*, poiché le famiglie avevano accesso ad uno spazio privato per dormire e cucinare, che si trattasse di un cubicolo tutto per loro all'interno del padiglione riservato agli schiavi o di una baracca appartata. Il vincolo coniugale trasformava quel cubicolo o quella baracca in *focolare* (in portoghese: “*lar*”), cioè in un luogo in cui la famiglia poteva riunirsi intorno ad un fuoco e condividere almeno un pasto al giorno, cucinato con gli alimenti che gli schiavi ricevevano come razione dalla *fazenda* o con quelli che cacciavano/raccoglievano durante le giornate non lavorative. Questa possibilità consentiva loro non solo di resistere meglio all'oppressione della schiavitù, ma anche di fare progetti e consolidare le proprie radici, di avere cioè, per dirla con Slenes, «speranze e ricordi». Secondo la tesi dell'autore, dunque, le famiglie schiave contribuirono decisamente alla creazione di una “comunità” schiava, «divisa solo fino a un certo punto dalla politica di incentivi dei signori, che instaurava competizione per risorse limitate, ma nonostante ciò unita intorno a esperienze, valori e memorie condivise» (Slenes 2011: 58). Ad accomunare queste persone non era dunque soltanto la tragica esperienza di venire strappate alle coste africane e traghettate sulle rive del Brasile nello stesso *navio negreiro*, come venivano chiamate le navi della tratta, ma anche la condivisione di valori e memorie. Pur di etnie differenti, infatti, «la grande maggioranza degli schiavi importati nell'attuale Sudest del Brasile, dalla fine del secolo XVIII fino al 1850, proveniva da società parlanti lingue bantu, principalmente dall'attuale Angola e dalla regione che la storica Mary Karasch chiama “Congo-Nord” [...]» (p. 151). Sulla base di alcuni recenti lavori di storia comparativa, Slenes sostiene l'esistenza di tratti culturali comuni a molte società della vasta area centro-africana (es. Bakongo, Mbundu e Ovimbundu), in particolare per quanto riguarda le idee e le pratiche che ruotano intorno alla sfera religiosa e familiare. Uno di questi presupposti basilari è l'organizzazione della società attraverso il lignaggio, che avrebbe spinto, nell'ipotesi di Slenes, gli schiavi africani del Sudest a ricreare nelle *senzalas* dei nuclei familiari,

riconoscendo nella famiglia-lignaggio una grammatica comune secondo cui organizzare la propria vita. Il focolare schiavo mette inoltre in luce un altro elemento appartenente all'eredità culturale centro-africana, fondamentale per l'analisi delle religioni di matrice africana ed in particolare dell'*umbanda*. L'etimologia del termine portoghese "lar" (dal latino: *lares*, gli spiriti protettori degli ancestrali) rimanda, infatti, immediatamente al culto degli ancestrali. Slenes mostra come presso diverse popolazioni dell'Africa centro-occidentale, come gli Ovumbundu, i Mpangu e gli Nsundi, il fuoco rappresentasse la continuità del lignaggio e dovesse perciò rimanere sempre acceso, come avveniva nelle capanne degli schiavi brasiliani.

D'altra parte, il fumo, come l'acqua, erano presso i Bakongo un veicolo di comunicazione tra mondo dei vivi e mondo dei morti (Slenes 2011: 244-245). È legittimo supporre che vi sia una connessione tra questi aspetti della "tradizione" religiosa centro-africana e alcuni elementi centrali nel culto dell'*umbanda*, come la *defumação*¹⁷, o il bicchiere d'acqua e la candela accesa che compongono il *portale energetico* delle entità¹⁸. Nell'analisi dello storico, il fuoco sempre acceso nelle abitazioni degli schiavi non era allora soltanto un modo per scaldarsi, illuminare, allontanare gli insetti e cucinare pietanze a proprio gusto (per quanto possibile), ma contribuiva, insieme alla costituzione di famiglie, ad ordinare la comunità della *senzala* secondo i principi di quella cultura condivisa che aveva nell'appartenenza ad un lignaggio, fatto di vivi e di morti, il suo asse portante. Scrive infatti Slenes citando l'antropologo africanista Igor Kopytoff: «le radici africane non erano concepite come localizzate in un luogo [...], ma in un gruppo di parentela, negli ancestrali, in una posizione genealogica. [...] Gli

¹⁷ Letteralmente: "defumazione", il termine indica la pulizia spirituale che si compie nel *terreiro*, prima della cerimonia o durante il suo inizio, attraverso il fumo di erbe come l'*arruda* (*ruta graveolens*), o la *guiné* (*petiveria tetrandra*), fatte bruciare in un turibolo di metallo per scacciare le energie negative e preparare al lavoro mediunico.

¹⁸ Alcuni dei principali tratti del rituale umbandista verranno ripresi e descritti più volte nel corso di tutto l'elaborato.

africani portano con sé i loro ancestrali, non importa dove questi ancestrali siano sepolti» (Kopytoff 1987: 22 in Slenes 2011:155).

L'enfasi posta dallo storico sulla famiglia schiava ha, dunque, due ragioni principali: in primo luogo essa consente di restituire agli schiavi lo statuto di agenti storici, dimostrando la loro capacità di strutturare il proprio vissuto secondo un progetto di vita, malgrado le condizioni avverse, smentendo così l'idea dello schiavo come essere docile, privo di capacità di resistenza e di soggettività. In secondo luogo, la famiglia ha consentito di mantenere e tramandare un'identità comune, legata ad una cultura centro-africana condivisa, indebolendo il potere disgregante attribuito al sistema schiavista, che, secondo molti storici, avrebbe invece demolito qualsivoglia legame con la terra d'origine. I segni di questa eredità culturale centro-africana sono visibili soprattutto nella sfera religiosa ed in quella linguistica, l'una connessa all'altra.

Numerosi termini utilizzati nel portoghese brasiliano derivano dal *kimbundu*, la lingua franca parlata in Angola nell'epoca della schiavitù (Slenes 2011: 155); molti di questi appartengono all'ambito religioso, come ad esempio "*kalunga*", che presso i Bakongo indicava la terra dei morti, o la soglia di interazione tra il loro mondo e quello dei vivi e che ancora oggi si canta nei *pontos*¹⁹ dell'*umbanda* con questo stesso significato. Lo stesso termine "umbanda" deriva dal kimbundu e sta ad indicare chi detiene l'arte della cura o della magia²⁰. Ovviamente, questi non sono che esempi di un fenomeno molto più ampio che riguarda tutto il Brasile, non soltanto il Sudest. A seconda della loro provenienza geografica ed etnica, infatti, gli schiavi

¹⁹ I "*pontos de umbanda*" sono i canti caratteristici del culto, che servono ad invocare le divinità perché scendano nel piano materiale attraverso il processo di *incorporação*. Si tratta di canzoni in lingua portoghese (nel caso specifico dell'*umbanda*) dedicate ciascuna ad un'entità o ad una categoria di spiriti, detta *linha* ("linea"). Secondo la "dottrina" ufficiale (si tratta più che altro di una tradizione consolidata nel tempo attraverso le varie case di culto, non esistendovi un libro sacro), ci sono sette linee di entità principali: *caboclos* (spiriti di indigeni), *pretos velhos* (spiriti di schiavi negri), *marinheiros* (marinai), *boiadeiros* (mandriani), *baianos* (spiriti di Bahia), *erês* (spiriti di bambini) e la cosiddetta "linea di sinistra", costituita *exus* e *pombagiras* (spiriti complessi che qui definisco provvisoriamente "guardiani della notte").

²⁰ Questa traduzione, riferitami da una dottoranda in storia dell'Africa all'Università di Campinas, è confermata sia dalle ricerche in internet, sia da penne autorevoli, come quella di Roger Bastide (Bastide 1971).

hanno “contaminato” le diverse zone del Brasile in cui sono approdati (il Nordest soprattutto) delle loro diverse tradizioni culturali, colorando la sua musica, la sua cucina, la sua lingua di toni africani. L’ambito religioso, che cuce insieme tutti questi aspetti, è quello in cui l’influenza della cultura africana è più evidente.

Ho voluto qui richiamare l’analisi di Robert Slenes sulle grandi *fazendas* di Campinas poiché, mettendo in risalto il ruolo degli schiavi nella formazione di un’“identità negra” legata alle comuni radici africane, essa mostra come anche nel Sudest, comunemente considerato a maggioranza “bianca”, la presenza negra sia stata fondamentale, sia nello sviluppo economico del paese, sia nella formazione della cultura locale, specialmente nell’ambito religioso.

Appena arrivata sul campo, infatti, quando mi capitava di raccontare alle persone quale fosse il motivo della mia presenza lì, mi veniva risposto spesso che ero nel posto sbagliato, che per fare ricerca sulle religioni di matrice africana bisognava andare a Bahia; certamente Bahia e, in particolar modo, Salvador rappresentano infatti il fulcro della presenza africana in Brasile, che la città trasuda da ogni poro, diversamente da quanto accade nel Sudest paulista in cui questa presenza è meno evidente. Allo stesso tempo, tuttavia, diverse persone mi raccontavano che Campinas era stata addirittura «l’ultima città al mondo ad abolire la schiavitù». Come ho accennato nel precedente paragrafo, il Brasile ha abolito ufficialmente la schiavitù soltanto nel 1888, ma è probabile che ufficiosamente diversi *fazendeiros* continuassero a possedere schiavi e ad impiegarli nelle piantagioni di caffè, il cui commercio nel Sudest paulista rimase fiorente fino alle prime decadi del ‘900.

Come poteva essere sparita, tutt’a un tratto e senza lasciare segni, questa massiccia presenza negra che fino ad anni così recenti aveva costituito la base dello sviluppo economico della regione? L’analisi di Robert Slenes mi è stata di grande aiuto per rispondere a questa

domanda, portando alla luce le radici della presenza negra nel Sudest, quasi ignorata dall'opinione pubblica (per lo più bianca).

1.5 Uno sguardo sulle religioni afro-brasiliane

Nel precedente paragrafo, avvalendomi dell'analisi di Robert Slenes, ho voluto sottolineare l'importanza dell'eredità culturale africana, anche nel Sudest, soprattutto per la sua rilevanza nella formazione di religioni afro-brasiliane come l'*umbanda*, di cui il culto degli ancestrali (caratteristico delle popolazioni bantu) costituisce una matrice fondamentale. Astraendo, per un attimo, lo sguardo dal caso di Campinas, cercherò ora di tracciare approssimativamente il quadro delle religioni di matrice africana in Brasile per meglio situare storicamente e geograficamente il culto umbandista.

Come si è detto, a seconda dei diversi cicli economici che hanno attraversato la storia del paese e di ciò che nel frattempo accadeva in Africa (il succedersi dei domini coloniali e le guerre inter-tribali da questi sfruttate), un'enorme quantità di schiavi di etnie diverse hanno raggiunto le coste brasiliane dalle prime decadi del '500 fino al 1850 ed oltre. Lo storico delle religioni Reginaldo Prandi divide queste etnie in due grandi gruppi linguistici: i sudanesi e i bantu²¹. I sudanesi sarebbero le popolazioni situate nelle regioni che oggi vanno dall'Etiopia al Ciad e dal sud dell'Egitto all'Uganda, fino al nord della Tanzania. Di questo gruppo, quelle che hanno maggiormente rifornito il Brasile di schiavi sono le popolazioni conosciute genericamente con i nomi di *nagô*, *yoruba*, *fon* e *jeje*, che insieme costituiscono il gruppo dei sudanesi centrali. I bantu sono invece popolazioni dell'Africa meridionale, localizzate

²¹ Roger Bastide individuava invece quattro gruppi, in base all'analisi di Arthur Ramos: i sudanesi, rappresentati principalmente dalle popolazioni *yoruba* (*nagô*, *ilexá*, *egbá*, *keto*), dai *daimeani* dei gruppi *jeje* e *fon* e dal gruppo *fanti-axanti*; gli islamici, soprattutto le etnie *haussa*, *mandinga* e *pehuls*; i bantu del gruppo Angola-Congo e i bantu della "Contro-Costa", rappresentati dai mozambicani *macuas* e *angicos* (Bastide 1971, vol. 2, p. 67).

principalmente tra i territori di Congo, Repubblica Democratica del Congo e Angola, fino al Capo di Buona Speranza, parlanti più di 600 lingue, tra le quali il *kimbundu*, il *kicongo* e l'*umbundo*, che sono state quelle di maggiore influenza in Brasile (Prandi 2017: 1-4).

Secondo Prandi, i primi ad arrivare sono stati i bantu, concentrandosi presumibilmente nel Nordest, dal momento che nei primi secoli della colonizzazione (XVI e XVII) quest'area del paese ne costituiva il centro economico e politico. Dal XVIII secolo invece a prevalere nella zona di Bahia sarebbero stati i sudanesi, tanto che negli ultimi decenni del regime schiavista i sudanesi yoruba erano preponderanti nella popolazione negra di Salvador, mentre, come si è visto con Slenes, i bantu erano predominanti nel Sudest. Fu in questo periodo che, secondo lo storico delle religioni, cominciarono a formarsi a Bahia i culti afro-brasiliani, nutriti di tradizioni e lingue più o meno comuni che erano ancora particolarmente vive grazie al recente arrivo di queste popolazioni. È chiaro che, anche nella stessa epoca e nella stessa zona del Brasile, gli schiavi che arrivavano nelle *fazendas* non erano tutti della stessa etnia; scrive infatti Roger Bastide:

Arrivati finalmente in Brasile, i negri dovevano aspettare nelle baracche (quella di Vallongo a Rio è diventata tristemente celebre) la buona volontà dei compratori. Naturalmente questi compratori, mossi soltanto dai propri interessi egoistici, separavano i mariti dalle mogli, i figli dalle proprie madri. Si prendevano l'“articolo” di cui avevano bisogno, senza preoccuparsi della solidarietà etnica, prendendo in considerazione soltanto lo stato di salute o la forza fisica dei propri futuri schiavi. Una volta che diverse navi, venute da differenti punti dell'Africa, arrivavano più o meno nella stessa epoca, con i loro carichi già mescolati, loro potevano comprare e portare alle loro *fazendas* negri *minas* insieme a *congos*, “negri di Guiné”, insieme ad *angolas*. [...] Abbiamo testamenti, documenti di famiglia, libri di “*fazendeiros*” e vediamo sempre stare fianco a fianco schiavi appartenenti a territori distanti e civiltà molto diverse, cosa che ci è facile constatare, almeno in generale, giacché ogni africano porta come nome della famiglia il nome del suo paese [...] (Bastide 1971:66, traduzione mia).

Così come le differenti etnie si mescolarono nelle *fazendas* e nelle piantagioni, lo fecero anche gli dei africani, dando vita, prima a Bahia e poi in tutto il paese, al *candomblé*, il culto afro-brasiliano che riuniva nello stesso pantheon i differenti *orixás* adorati nelle varie città dell'area

sudanese (Prandi cita ad esempio Oió, la città del dio Xangô, Queto, la città di Oxossi e Abeocutá, dove si adora Iemanjá).

Le popolazioni bantu, come si è detto, avevano invece al centro delle loro tradizioni religiose il culto degli antenati, che diede origine al *candomblé* di *caboclo*, la cui formazione sarebbe avvenuta secondo Prandi sempre a Bahia, ma in un secondo momento rispetto al *candomblé* di *orixá*. “*Caboclo*” è il nome con cui venivano chiamati i figli nati dall’unione di un indigeno con un bianco, ma è anche la designazione mitica dei primi abitanti delle terre brasiliane, gli indios. L’ipotesi dell’autore, sostenuta anche da Kopytoff (1987), è che, essendo devoti agli ancestrali, ma trovandosi da molti anni lontani dalle proprie terre, i bantu riconobbero nella figura degli indios gli antenati mitici da adorare in quanto primi abitanti della loro nuova casa. Questi diversi tipi di *candomblé* si contaminarono vicendevolmente attraverso le migrazioni interne e la mescolanza che ha sempre caratterizzato il Brasile, anche perché, man mano che la schiavitù allentava la sua morsa (dopo la legge Eusebio de Queiroz del 1850 ci fu la *lei do ventre livre* del 1871 e poi quella *do sexagenário*²² del 1885, fino all’Abolizione nel 1888), la popolazione negra acquisiva maggiore libertà di organizzazione, non vivendo più nelle *senzalas* all’interno delle piantagioni, ma in quartieri urbani vicino al proprio mercato di lavoro (Prandi 2017:5).

Il culto degli ancestrali non fu, tuttavia, soltanto all’origine del *candomblé* di *caboclo*, esso diede probabilmente luogo a diversi raggruppamenti localizzati in altre zone del paese che adoravano spiriti di umani, con caratteristiche diverse a seconda delle tradizioni mitiche locali, nutrite ora prevalentemente dall’universo indigeno, ora da quello iberico trapiantato nel Brasile coloniale, ora più prossime a quello della schiavitù. Così il culto degli spiriti si tradusse nello

²² Rispettivamente “legge del ventre libero”, che sanciva la libertà dei figli di schiavi, facilmente aggirata dai padroni che di fatto ne detenevano la proprietà almeno fino ai 21 anni; e “legge del sessantesimo” che concedeva la libertà agli schiavi che avevano più di sessant’anni, tuttavia era molto improbabile che uno schiavo raggiungesse quell’età (Cfr. Skidmore 2010).

stato di Paraíba e in Pernambuco nei culti di *catimbó* e *jurema*, caratterizzati, rispettivamente, dall'uso rituale del tabacco a fini curativi (tratto legato alla cultura indigena che troveremo, più tardi, anche nell'*umbanda*) e dall'ingestione di una bevanda magica preparata con l'omonima pianta. Negli stati del Maranhão e del Pará prese forma il culto degli *encantados*, cioè spiriti di personaggi leggendari che, vissuti nel mondo e rimasti vittime di un "incantamento", non conobbero la morte e per questo rimasero a vagare sulla Terra; elementi dell'*encantaria* amazzonica, come leggende di uccelli e pesci miracolosi, confluirono invece nel *tambor-de-mina*.

Numerosi culti a spiriti di indios, negri e bianchi, vissuti un tempo sulla Terra o abitanti mitici del luogo, sorsero così in ogni parte del paese, rafforzati dall'incontro con lo spiritismo kardecista, religione europea arrivata in Brasile nel XIX e presto diffusa in tutto il paese. Allan Kardec, pseudonimo di Hippolyte Léon Denizard Rivail, fu il fondatore e il maggior divulgatore di questa dottrina filosofica che aveva l'obiettivo di studiare e spiegare i fenomeni di interazione tra mondo materiale e mondo immateriale attraverso la scienza. Come nei culti sopracitati, anche nel kardecismo vi è la credenza nel ritorno sulla Terra di spiriti di umani, con i quali i medium kardecisti entrano in contatto attraverso un lungo apprendimento in corsi specializzati, elevando la propria "anima" e incamminando gli spiriti perduti verso la luce. Il punto cardine dello spiritismo è infatti quello della *salvezza* attraverso la *carità* (in risonanza con il cristianesimo), che sarà fondamentale nella formazione dell'*umbanda*.

Religione di salvezza fondata sulla parola, in contrapposizione alla religione ritualistica del *candomblé*, fondata sulla manipolazione del destino, lo spiritismo kardecista si prestava ad incarnare i valori della nuova società repubblicana, fortemente influenzata dalle idee illuministe. In quegli stessi anni tra la fine dell'800 e l'inizio del '900, con l'abolizione della schiavitù, la caduta dell'impero brasiliano (nel 1889) e l'installazione della repubblica, molti

negri migrarono da Bahia nell'allora capitale federale Rio de Janeiro, dove i culti di *orixás*, *inquices* bantu e *caboclos* si mescolarono alle forme di religione locali, sincretizzate con il cattolicesimo e il kardecismo, confluendo nella *macumba carioca*, da cui nascerà, negli anni '20 e '30 del '900, l'*umbanda*.

1.6 L'*umbanda* è «*uma feijoada*»

«*A umbanda é uma feijoada*» (l'*umbanda* è una fagiolata), così *pai* Joãozinho²³ definisce la sua religione durante il nostro primo incontro a tu per tu in un ristorante bahiano di Barão Geraldo.

La metafora non è casuale perché la *feijoada* è il piatto tipico brasiliano per eccellenza: è fatto con diversi tagli di carne di maiale fatti cuocere a lungo insieme a fagioli neri, cipolla e alloro ed è servito nei ristoranti brasiliani di tutti i livelli. Nel processo della sua diffusione che lo ha reso quasi un simbolo nazionale, i tagli di carne con cui veniva preparato passarono ad essere quelli più pregiati, per aggradare il palato di tutti; l'origine di questo piatto resta, tuttavia, la *senzala*. Secondo i racconti di molti interlocutori, infatti, la *feijoada* era una pietanza preparata per gli schiavi e dagli schiavi con gli scarti dei tagli nobili dei padroni, come i piedi e le orecchie del maiale; la scelta degli ingredienti (tagli raffinati o poveri) può dunque essere oggi indice di un posizionamento politico, denunciando il riconoscimento o meno della memoria schiava che il piatto porta con sé.

Allo stesso modo, un posizionamento politico è quello di *Pai* Joãozinho, quando, attraverso la sua metafora, rivendica l'origine negra dell'*umbanda*, tuttora oggetto di disputa e causa di divergenze.

²³ *Pai* Joãozinho Galerani è il *pai de santo*, cioè il sacerdote del culto, del *Terreiro da Vó Benedita*, casa di *umbanda* situata nel quartiere di Vila Ipé (nella periferia su-orientale di Campinas), che ho frequentato, più o meno assiduamente, dal 17 marzo fino alla fine della ricerca, grazie alla mia introduzione da parte di una frequentatrice della casa di nome Maria Isabel. Il *Terreiro da Vó Benedita* – letteralmente: “*terreiro* di nonna (*vovó* da *avó*: “nonna”) Benedetta” – è gestito da *Pai* Joãozinho e dalla *mãe de santo* Sueli, sua madre, che incorpora l'entità a capo del *terreiro*: la *preta velha* Benedita, appunto.

Esiste infatti un mito fondatore dell'*umbanda*, che lega la sua nascita alla vicenda personale di un medium di nome Zelio de Moraes; ce ne racconta la storia Diana Brown che ha avuto la fortuna di intervistarlo a metà degli anni '60, durante la sua ricerca di campo in Brasile.

Secondo il racconto, nel 1920 l'allora ventenne medium, rimase paralizzato; dato che i trattamenti medici non avevano avuto successo nel migliorare la sua condizione, il padre, kardecista, lo portò in un centro spiritico, dove fu visitato dallo spirito di un padre gesuita che identificò la sua malattia come il segno di una missione a cui il ragazzo era destinato: fondare una nuova religione, "veramente" brasiliana. A questo fine, Zelio avrebbe ricevuto la visita del suo mentore spirituale, il *caboclo das sete encruzilhadas* (*caboclo* dei sette incroci), che lo avrebbe guidato passo a passo in questa missione, rivelandogli gradualmente la dottrina da seguire. Così il giovane medium guarì dalla paralisi e, ricevuta la visita del suo *caboclo*, fondò il primo centro di *umbanda* a Niterói (un piccolo comune della regione metropolitana di Rio de Janeiro), chiamato *Centro Espirita Nossa Senhora da Piedade*, di cui rimase *pai de santo* fino al 1967 (Brown 1994: 38-39 [1986]).

Nell'interpretazione della Brown, quest'origine dell'*umbanda* – riconosciuta come dotata di verità storica da molti suoi adepti, ma rifiutata da altri – ne enuclea le principali caratteristiche, sia materiali che simboliche. Innanzitutto, la cura spirituale della paralisi di Zelio fornisce alla nuova religione il suo punto di partenza in una malattia non guaribile attraverso l'intervento medico, che richiede quindi l'intervento degli spiriti. Gli spiriti invocati nel nuovo culto non sono più, tuttavia, quelli "elevati" del kardecismo, ma figure mitiche di indios (*caboclos*) e schiavi negri (*pretos velhos*), di cui la classe media bianca riconoscebbe ora la dignità, fin qui negata dall'erudito spiritismo di matrice europea. Brown sottolinea infatti come tra i fondatori dei primi templi di *umbanda* ci fossero ben pochi "meticci" e nessun negro: si trattava perlopiù di bianchi (commercianti, burocrati, militari e qualche professionista),

insoddisfatti del kardecismo, che avevano cominciato a frequentare la *macumba*, essendo attratti dai suoi rituali, più eccitanti e drammatici, e dalle sue risorse terapeutiche, ritenute più efficaci. Secondo l'antropologa, dunque, l'*umbanda* sarebbe il risultato della volontà di esponenti della classe media bianca metropolitana di ricreare, in ambienti più sicuri e più consoni al loro status sociale (la *macumba* si praticava nella *favelas*), un culto che valorizzasse le "tradizioni negre", che celebrasse gli oppressi; depurandolo però di quegli elementi che continuavano ad essere percepiti come ripugnanti: il sacrificio di animali, il consumo di alcol, la presenza di spiriti "maligni" (Brown 1994: 40).

Molto vicina al *candomblé* di rito *angola* e *caboclo* (Prandi 1990: 53), quindi, l'*umbanda* mescola nel suo pantheon gli *orixás-santi*²⁴ dei culti *candomblé* e *xangô* (Pernambuco), con spiriti di indios, di vecchi schiavi negri e di altre entità che rappresentano significativamente il paese, come *boiadeiros* (mandriani dell'entroterra), *marinheiros* (marinai) e *baianos* (originari di Bahia), impastando in modo peculiare quelle che Sergio Buarque de Holanda avrebbe chiamato le «radici del Brasile» (S. Buarque de Holanda 1936).

Secondo diversi studiosi oltre la Brown (Bastide 1971, Ortiz 1978, Prandi 1990, Mazzoleni 1993), essa sarebbe nata dunque come arrangiamento selettivo tra i due poli del *kardecismo* e del *candomblé*, e avrebbe accompagnato il processo di modernizzazione che il Brasile stava attraversando, in particolare nelle metropoli di Rio de Janeiro e San Paolo. Negli anni '50 e '60, infatti, il culto conobbe una straordinaria diffusione prima a Rio e poi a San Paolo, quando le due capitali statali si stavano espandendo a dismisura, sia dal punto di vista economico, che da quello urbano, accrescendo la propria popolazione a ritmi futuristi. Semplificando il rito, adottando la lingua portoghese e "sbiancando" la tradizione iniziatica segreta e sacrificale caratteristica del *candomblé*, l'*umbanda* divenne il simbolo dell'identità

²⁴ Ogni *orixá* ha il suo corrispettivo in un santo cattolico, ad esempio *Iansã* è Santa Barbara, *Ogum* è San Giorgio, *Iemanjá* è Nostra Signora dei naviganti e così via.

mestiça del Brasile, incarnando quella che l'antropologo brasiliano Roberto Da Matta aveva sarcasticamente chiamato la «favola delle tre razze» (Da Matta 1984) – indigena, negra e bianca –, tutte “armonicamente” compresenti, come ben riassume il detto popolare: “*todos juntos e misturados*” (“tutti uniti e mescolati”, si potrebbe aggiungere: “moderni”). Scrive Roberto Da Matta:

Se sul piano sociale e politico il Brasile è lacerato da gerarchizzazioni e motivazioni conflittuali, il mito delle tre «razze» unisce la società sul piano «biologico» e «naturale», dominio unitario, perpetrato nei riti dell'Umbanda, nella cordialità, nel carnevale, nel cibo, nella bellezza della donna (e della mulatta), nella musica... (Da Matta 1987:70, traduzione mia).

Secondo l'autore, il razzismo insito in questa “favola” ha funzionato, nel passaggio dall'Impero alla Repubblica (avvenuto appena un anno dopo l'abolizione della schiavitù), come nuova ideologia in grado di legittimare il sistema gerarchico, laddove l'ideologia cattolica e il formalismo giuridico importato dal Portogallo non erano più in grado di farlo. Il mito di un'identità brasiliana risultante dalla mescolanza armonica delle tre «razze» si trovava, dunque, al crocevia di due esigenze, in parte contrastanti: la prima era quella di promuovere un'identità nazionale a fondamento della neonata Repubblica, legittimando così la scissione dal Portogallo, la seconda era quella che Da Matta definisce: «il progetto reazionario di mantenere lo *status quo*, liberando lo schiavo giuridicamente, ma lasciandolo senza condizioni di liberarsi socialmente e scientificamente» (Da Matta 1987: 69).

Se nelle primissime decadi del Novecento era stata la politica del *branqueamento* (“sbiancamento”) ad accompagnare la costruzione della nazione, come si è accennato nei precedenti paragrafi, a partire dagli anni Trenta la mescolanza armonica è divenuta l'elemento peculiare dell'identità brasiliana. Data allora l'inversione di rotta²⁵, non vi era più motivo di

²⁵ In realtà le due ideologie, quella del *branqueamento* e quella della *miscigenação* (“commistione”, “mescolanza”) sono solo apparentemente contrastanti, poiché lo strumento dello “sbiancamento” era proprio l'unione sessuale delle tre “razze” (il meticciano), come venne esposto da João Batista de Lacerda, uno dei teorici del *branqueamento*, nel Primo Congresso Universale sulla Razza, tenutosi a Londra nel 1911 (Skidmore 2010:83). La speranza dell'epoca era che, data la “naturale mortalità” dei negri e la massiccia immigrazione di lavoratori

proibire e perseguire una religione come l'*umbanda* – com'era stato da dopo l'Abolizione fino agli anni '50 (Mazzoleni 1993: 209) – promotrice, anch'essa, di commistione e armonia.

L'*umbanda* si presentava in quegli anni come la religione di tutti, capace di attirare sia la classe media, sia le classi popolari, sintetizzando un Brasile in cui ognuno poteva riconoscersi; allo stesso modo, «anche San Paolo è già la metropoli di tutti i brasiliani, la moltitudine di ciascuno, il mercato di tutte le cose e di tutte le cause, il capriccio per tutti i gusti, il tempio di tutti gli dei» (Prandi 1990: 53, traduzione mia).

La crescita dell'*umbanda* a discapito del *kardecismo*, avvenuta in modo deciso negli anni '50, riflette una trasformazione sociale ed economica cominciata negli anni '30, che si cristallizza in una nuova immagine della società: quella della cosiddetta “democrazia razziale”.

Questa concezione del Brasile, accompagnata dall'idea di una schiavitù blanda (specialmente se comparata con quella degli Stati Uniti) fu efficacemente promossa nella prima metà del secolo sulla scia di testi importanti, come quelli di Paulo Prado, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda²⁶, ma venne ben presto accusata di nascondere gli attriti, facendo confluire le differenze in un generico “tipo brasiliano” e dimenticando così l'origine violenta (nei confronti di negri e indigeni) del popolamento del paese. Nota a proposito la storica italiana Chiara Vangelista:

In effetti, la “democrazia razziale” non sottintende, neppure per i suoi sostenitori, una società nella quale le componenti etnico-razziali della popolazione convivano in un regime di pari dignità e autonomia, né, tantomeno, è l'indizio di una pacifica convivenza tra i tre ceppi per così dire originari: gli indios, gli africani e i portoghesi. La “democrazia razziale” afferma piuttosto l'assimilazione e l'integrazione, considerate i fondamenti dell'unità nazionale (Vangelista 1999).

d'oltremare con i quali questi si univano, il fenotipo brasiliano si sarebbe avvicinato sempre più a quello europeo.
²⁶ Faccio riferimento rispettivamente a *Retrato do Brasil* (1928) di Paulo Prado, *Casa grande, senzala* (1933) di Gilberto Freyre e *Raizes do Brasil* (1936), di Sérgio Buarque de Holanda.

Il mito della “democrazia razziale” non convinse fino in fondo: a metà degli anni '60 il paese si trovava già sotto dittatura militare, le metropoli stavano diventando sempre più violente, i palazzi e le favelas proliferavano alla velocità della luce. Erano anni di profondi mutamenti e contraddizioni, come quella tra il “Miracolo Economico”, portato avanti dai militari, e una politica imbavagliata e sostituita dal terrore.

Quelli ('60 -'70) erano però anche gli anni della Controcultura, della rivalutazione dell'esotico e dell'“originale”, che in Brasile si tradusse nella valorizzazione della cultura indigena e di quella negra. Così il *candomblé* cominciò a installarsi a San Paolo, dove *pais e maes de santo* vennero da Bahia per aprire centinaia di *terreiros* mentre l'*umbanda* perdeva terreno. La religione bahiana era più accattivante poiché portatrice di mistero e diversità, per la classe media bianca che vi si avvicinava per la prima volta, e più forte in termini di risposta al disagio, per i fedeli negri poveri, desiderosi ora di abbeverarsi alla fonte “pura” di quell'acqua “contaminata” dell'*umbanda*.

Credo di poter supporre che un movimento in parte simile vi sia anche nei tempi odierni, in cui spesso l'ultimo passaggio della vita religiosa di adepti ai culti di matrice africana è l'iniziazione nel *candomblé*, specialmente se questi sono coinvolti nel processo di rivendicazione identitaria della militanza negra. Quel che è certo è che vi sono moltissimi modi di essere umbandisti, che arrivano a definire posizioni socio-politiche diametralmente opposte.

Tra questi, quelli che cercano di “depurare” l'origine del culto dalle sue radici africane, attribuendola quasi totalmente al *kardecismo*, non aggradano i suoi rappresentanti negri e neppure quelli bianchi che sposano la causa della loro militanza, come Pai Joãozinho. Se la *feijoada* – tornando alla metafora con cui si è aperto il paragrafo – è infatti, certamente, anche un simbolo della mescolanza, elemento principale del patrimonio genetico dell'*umbanda*, essa

non cessa per questa ragione di avere una precisa collocazione nell'alveo della storia della diaspora africana ed è in questa luce che il sacerdote vive ed interpreta la sua adesione al culto.

In questo stesso senso si esprime Alessandra²⁷ durante la nostra prima lunga conversazione registrata, quando le chiedo se l'*umbanda* possa essere in qualche modo una mediazione tra bianchi e negri, accogliendo persone di tutte le classi e di tutte le "razze":

Io credo che sia una forma di mediazione se non si stacca da questo contesto. Dunque io riconosco che l'*umbanda* è di matrice africana, quando io guardo quell'unico *terreiro* di *umbanda* e leggo la matrice africana. [...] Quindi io penso che oggi l'*umbanda* stia essendo una sfida per l'umanità, perché è una religione che esiste dalla schiavitù come pratica concreta: nella *senzala* c'era il *preto velho* curando, perché il *preto velho* per un umbandista, togliendo la filosofia, la scienza, che ha costruito poi dei concetti, non era altro che quel *preto velho* che aveva un sapere dentro di lui, che lo ha condiviso con gli altri generando un altro che torna²⁸. [...] Quindi quando io cancello questa *senzala* e colloco l'*umbanda* come marco concettuale nel 1920 per essere legittima, se io nella mia pratica non recupero questa *senzala*, io sto rompendo con lei e a quel punto posso essere qualsiasi cosa (Alessandra 18 aprile 2018, p. 258).

Vedremo allora nel prossimo capitolo come l'appartenenza al culto umbandista sia attraversata dal posizionamento politico, specie quando l'esperienza religiosa si inserisce in un più ampio rapporto con l'ancestralità come base per la costruzione o la difesa di un'identità negra condivisa, di cui Alessandra rappresenta una carismatica portavoce.

²⁷ Si veda l'inquadramento etnografico nell'introduzione.

²⁸ Nel senso che l'incorporazione, nella concezione umbandista espressa da Alessandra, sarebbe la risposta "magica" all'esigenza di trasmettere il sapere ancestrale condiviso all'interno della *senzala*; una volta morti gli schiavi e i personaggi di quell'epoca, questo si sarebbe riproposto attraverso le loro figure mitiche tramite l'*incorporação* nei medium, permettendone così la trasmissione alle generazioni successive. Questa lettura è condivisa anche da *pai* Joãozinho (Appendice colloqui, *pai* Joãozinho, 8 marzo 2018).

Capitolo 2

Strategie dell'*ancestralità*¹. La storia brasiliana giocata nei *terreiros*

*Vovó não quer casca de coco no terreiro
Vovó não quer casca de coco no terreiro
Para não lembrar do tempo do cativoiro
Para não lembrar do tempo do cativoiro*²
(Canto rituale rivolto ai *pretos velhos*)

Non ancora bianco, non del tutto nero, ero dannato.
(Frantz Fanon 1996, p. 120)

2.1 «Se *Palmares* non esiste più, faremo *Palmares* di nuovo». Una schiavitù mai finita

Il 13 maggio del 1888 la principessa Isabel firmava la *lei aurea*, legge che sanciva l'abolizione della schiavitù in Brasile. Nel mese di maggio è perciò usanza comune ai *terreiros* di *umbanda* del paese rendere omaggio ai *pretos velhos*: spiriti di anziani schiavi negri che, curvando le schiene dei loro “cavalli”³, tornano sulla terra per offrire la propria saggezza e il proprio perdono ai bisognosi di carità.

¹ Ho qui adattato all'italiano il termine brasiliano *ancestralidade*, con il quale si intende la radice culturale e spirituale alla quale si appartiene. Nella categoria degli ancestrali rientrano infatti sia gli antenati, sia le entità e le divinità africane, formando una sovrapposizione tra discendenza effettiva e discendenza simbolica, forse ancor più rilevante della prima. Il legame con questa radice *sacra* (si è ricordato nel precedente capitolo il culto degli ancestrali presso i Bantu) viene perpetrato e rinforzato dall'*incorporazione* dei propri antenati, reali o mitici. Questa nozione entra dunque a pieno titolo nell'ambito religioso e si connette in qualche modo a tutte le pratiche legate alla memoria della tradizione culturale africana, intersecandosi a concetti come quello di *axé*, «la misteriosa forza divina, il potere che gli dei spargono ovunque e che tutto permea, tutto benedice» (Barba 2013: 50).

² Letteralmente: “la nonna (che sta per la *preta velha*) non vuole il guscio di cocco nel *terreiro* per non ricordare il tempo della schiavitù”. Si tratta di un canto rituale (*ponto*) dedicato alle entità che rappresentano gli schiavi ed è, a mio avviso, particolarmente interessante perché condensa in queste poche parole il movimento che, simultaneamente, evoca la memoria della schiavitù nel momento stesso in cui dichiara di non volerla ricordare; *dis-velare* la verità cercando in qualche modo di nasconderla, di lasciarsela alle spalle.

³ *Cavalo* è uno dei termini con cui vengono definiti i medium in relazione all'entità spirituale che li “monta”. Il linguaggio utilizzato per riferirsi al processo dell'*incorporação*, attraverso il quale lo spirito entra nel corpo del medium, attinge spesso all'ambito semantico del mondo animale, o a quello sessuale, come nel caso del termine *acoplação*, che potremmo tradurre con “accoppiamento”. Sembra che ciò valga a livello più generale per quanto riguarda la possessione, scrive infatti Bourguignon: «La relazione con gli spiriti riflette un numero di temi principali: potere, aggressione, sessualità. La trance da possessione e il suo linguaggio simbolico (cavallo e fantino, moglie e marito, contenitore e contenuto, etc.) ci allerta sulle questioni soggiacenti» (Bourguignon 2005: 384,

Nel *terreiro* di Mãe Joana la festa si è svolta l'11 maggio, un venerdì del caldo autunno brasiliano. Sono arrivata alla casa di *umbanda* come ad un compleanno, portando un *bolo de fubá*, un dolce fatto con la farina di mais che rientra tra i cibi tradizionalmente offerti ai *pretos velhos*, di cui era colma la tavolata disposta per il buffet nel giardino antistante il *terreiro*. Dopo la consueta pulizia spirituale (la *defumação*⁴), con la quale si viene preparati alla cerimonia depurandosi delle eventuali energie negative che si portano con sé, sono entrata nella piccola casa bianca, gremita di adepti, in gran parte imparentati⁵. Appena dopo la porticina d'ingresso, sulla sinistra, erano disposti i tamburi sacri (gli *atabaques*), suonati dagli *ogãs* del *terreiro*, e di fronte a loro un esiguo spazio cerimoniale separava l'altare (*congá*) dalle tre file di sedie destinate al "pubblico". Le entità sono scese rapidamente nel corpo dei loro medium per dare inizio all'*atendimento*, cioè il momento in cui ricevono gli utenti per ascoltarne i problemi e dare loro un *passé*⁶. Quel giorno, tuttavia, il momento dell'*atendimento* è durato meno del solito perché, come mi disse la signora Maria Alice Ribeiro, quella era «la loro festa». I medium

traduzione mia).

⁴ Vedi nota 17 del primo capitolo.

⁵ Il *terreiro* di Mãe Joana è in effetti una grande famiglia in senso stretto: la sua fondatrice, una signora negra di nome Edna, era arrivata a Campinas per via del matrimonio con Carlos Augusto Ribeiro (*Tio Dudu*), figlio di Benedito Ribeiro, il capostipite attorno alla cui memoria si è creata nei primi anni 2000 la comunità di jongo Dito Ribeiro, che oggi risiede nella Fazenda Roseira e che ha preso attivamente parte del processo di patrimonializzazione di questa danza, in difesa della memoria ancestrale dell'antenato. Mãe Edna e Tio Dudu hanno avuto quattro figli, di cui quasi tutti adepti nel *terreiro* di umbanda da loro fondato. Maria Alice, ultima dei cinque figli di Dito Ribeiro e sorella di Tio Dudu, è la madre di Alessandra, leader della comunità di jongo fin dalla sua fondazione. Alessandra Ribeiro è stata *coroada* ("incoronata") *mãe de santo* nel novembre del 2017 ed ha dunque aperto il proprio *terreiro* (il CEMA) nella Fazenda Roseira. Fino ad allora era stata medium nel *terreiro* di mãe Joana, insieme alla madre, alla figlia Bianca e a tutti gli zii ed i cugini. Durante i sei mesi della mia ricerca ha frequentato la casa in occasione delle feste, come quella dei *pretos velhos*, portando con sé il jongo e la sua comunità.

⁶ Nell'ottica umbandista *Tomar passe* (lett. "prendere passaggio") vuol dire entrare in contatto con lo spirito incarnato nel medium, ricevendone energia positiva, che può essere trasmessa attraverso il tocco e/o il fumo della pipa (*catimbo*), del sigaro (*charuto*) o di un particolare tipo di sigaretta (*cigarro de palha*), a seconda dell'usanza propria all'entità. Questa trasmissione di energia dallo spirito all'utente ha lo scopo di far sentire la persona più leggera, depurandola dalle influenze negative e ristabilendo così il suo equilibrio energetico. Il *passé* è poi seguito dalla consultazione con l'entità circa propri dubbi e malesseri di varia natura (fisici, psicologici, problemi sul lavoro o in famiglia etc.), che vengono affrontati dal medium in questione in base alle sue caratteristiche. Se si tratta, ad esempio, di un *caboclo* (spirito di indio), questo probabilmente attingerà al proprio sapere ecologico nativo sulle piante della foresta per prescrivere, su una sorta di ricetta, dei rimedi come tisane e bagni di erbe. A seconda del problema da affrontare potrebbero inoltre essere consigliate dall'entità offerte da fare all'uno o all'altro *orixá*.

incorporati sono dunque usciti uno ad uno dalla casa per recarsi nel giardino, tremolando e zoppicando, gravati dal peso di quella vecchiaia che arriva improvvisamente con un fremito alla schiena e altrettanto improvvisamente se ne va. Le entità hanno preso posto sui loro sgabellini di legno (*banquinhos*), frammisti alle sedie disposte in cerchio, su cui sedevamo tutti eccetto le *ekedies* (assistenti, chiamate anche *cambonas*), che hanno cominciato a servire per primi i *pretos velhos* e poi tutti i partecipanti alla cerimonia. In piatti di plastica ci offrivano l'immane riso con fagioli, accompagnato da cavolo, *farofa*, manioca, riso dolce, *canjica* etc., tutti cibi che i *pretos velhos* mangiavano rigorosamente con le mani, attingendo così, ancora una volta, all'universo simbolico della *senzala*.

La seconda parte della festa era dedicata al *jongo*, una danza di origine schiava, legata soprattutto all'etnia bantu, prevalente nel Sudest brasiliano, e riconosciuta Patrimonio Culturale del Brasile nel 2005 dall'Istituto del Patrimonio Storico e Artistico Nazionale (IPHAN)⁷. Un fuoco al centro del giardino scaldava i tamburi disposti in modo da dare le spalle alla strada e il cuore al *terreiro*. E' così cominciata la *roda* ("ronda"), fatta di donne con lunghe gonne fiorate e uomini con pantaloni leggeri che battevano le mani e cantavano i *pontos* di *jongo*, sfide canore che vengono lanciate alle volte dai musicisti, altre dai ballerini, in un susseguirsi di botta e risposta. I ballerini all'interno del cerchio danzavano, una coppia alla volta, con movimenti rapidi, sospesi tra la complicità e la provocazione, tra il corteggiamento e la minaccia della lotta. I danzatori si turnavano "scacciandosi" scherzosamente l'un l'altro con il tipico grido: "*sapeca yaya!*", usato dalle donne per sostituirsi alla ballerina, oppure: "*sapeca yoyo!*" nel caso degli uomini. Quel giorno alla ronda hanno partecipato anche i *pretos velhos*, danzando con i loro abiti bianchi. Scrivo in proposito sul diario di campo:

⁷ Cfr. Hebe Mattos Martha Abreu, *Jongo, registros de uma história* in Silvia Hunold Lara, Gustavo Pacheco, 2007 *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*, Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas (SP): CECULT.

Una cosa che attira sempre molto la mia attenzione è la compresenza di “spiriti” e esseri umani nelle relazioni affettive: sono tutti lì che festeggiano insieme, mangiano e addirittura ballano jongo insieme, senza che questo susciti il minimo turbamento a nessuno (Diario di campo, 11 maggio 2018).

Attraverso l'*incorporação*, le entità spirituali si fanno estremamente umane, mostrando la materialità e l'immanenza del divino e dell'ultraterreno nel contesto brasiliano. I *pretos velhos* hanno un corpo, usano le mani per mangiare i loro cibi preferiti, bevono, parlano, abbracciano gli uomini e addirittura danzano con loro. Anche gli *orixás* hanno i loro cibi preferiti, le loro usanze, i loro abiti e anche loro si manifestano nel corpo dei loro iniziati, seppur in maniera molto differente dalle entità dell'*umbanda*. Scrive l'antropologo Bruno Barba a proposito delle divinità africane: «Umani, umanissimi dei. Entità del giorno per giorno, con gusti e preferenze, qualità e debolezze. [...] Sono, queste divinità, straordinariamente popolari, familiari, “vicine”» (Barba 2013:53).

Tra la prima e la seconda parte della cerimonia dedicata ai *pretos velhos* è accaduto un fatto molto singolare: Alessandra, medium nel *terreiro* di *mãe Joana* fin dagli undici anni ed ora *mãe de santo* del CEMA⁸, si è recata al centro del cerchio e subito dopo esser tornata in sé dall'incorporazione della sua *preta velha*, è caduta in una seconda e più violenta possessione.

Si è trattato, come lei stessa mi ha confermato in una successiva intervista, di uno spirito ancestrale della linea di Zumbi, il capo del *quilombo* di Palmares, roccaforte della resistenza schiava nel XVII secolo ed ancora oggi simbolo della lotta negra in tutto il paese⁹. Tale

⁸ Si veda nota 5.

⁹ «Gli africani, come gli indigeni prima di loro, hanno resistito ai loro padroni in molti modi. [...] Alcuni hanno formato delle comunità di schiavi fuggiaschi chiamate *quilombos*, molto più possibili nelle zone selvagge del Brasile che negli Stati Uniti. Il più famoso fu l'insediamento fortificato di Palmares (nell'odierno stato di Alagoas), formato dall'unione di diversi *quilombos* separati, che al suo apice ha contato circa 20.000 abitanti. E' sopravvissuto per più di 60 anni, prima di essere spazzato via da una grande spedizione armata di *bandeirantes* nel 1694, dopo sei falliti tentativi di conquistarlo durante gli anni '80 del 1600. [...] Il leader del *quilombo*, il capitano Zumbi, scappò quando l'insediamento venne distrutto e mantenne brevemente una nuova linea di resistenza prima di essere catturato e ucciso il 20 novembre del 1695. Zumbi è oggi un eroe e un simbolo di libertà per il movimento politico Afro-brasiliano moderno. La data della sua morte è celebrata, principalmente a Rio, come il giorno della coscienza nera (*consciência negra*)» (Skidmore 2010: 36-37, traduzione mia).

interpretazione sull'identità dello spirito era del resto suggerita dalla canzone che in quel momento, con piena adesione emotiva, tutti i partecipanti stavano cantando: *Kizomba, Festa da Raça* di Martinho da Vila.

Si tratta di un samba *enredo* presentato nella sfilata del carnevale di Rio de Janeiro del 1988 dalla scuola di samba Vila Isabel dell'omonimo quartiere carioca. Nel 1988 ricorreva il centenario dell'abolizione della schiavitù in Brasile e per questo motivo l'allora presidentessa della scuola di samba, Lícia Caniné commissionò a suo marito Marinho da Vila la composizione di un *enredo* che celebrasse la ricorrenza e manifestasse la lotta contro il razzismo. La parola "kizomba" in *kimbundo* significherebbe: "incontro", "fraternizzazione" e prenderebbe origine dalle danze dei negri schiavizzati. Quell'anno la scuola di samba Vila Isabel vinse il primo posto con questa canzone, divenuta in seguito uno dei pezzi più famosi del compositore sambista. Ne riporto qui alcuni passaggi particolarmente significativi:

Valeu Zumbi
O grito forte dos Palmares
Que correu terras, céus e mares
Influenciando a Abolição

*Valeu*¹⁰ Zumbi
Il grido forte di Palmares
Che attraversò terre, cieli e mari
Influenzando l'Abolizione

Zumbi valeu
Hoje a Vila é Kizomba
É batuque, canto e dança
Jongo e Maracatu

Zumbi valeu
Oggi la Vila è *Kizomba*
É *batuque*¹¹, canto e danza
Jongo e Maracatu

Vem, menininha, pra dançar o Caxambu (bis)
[...]

Vieni, ragazzina, per danzare il *Caxambu*¹² [...]

¹⁰ Ho preferito lasciare la parola in portoghese per evitare di depotenziarne il significato. Il termine si potrebbe tradurre letteralmente con: "ha avuto valore", "*valeu*" è infatti la terza persona singolare del preterito perfetto di "valer" ("valere") e si usa per esprimere gratitudine verso il gesto o l'operato di una persona e per riconoscerne, appunto, il valore. In contesti informali questa parola si utilizza anche per salutarsi dopo aver passato del tempo insieme.

¹¹ Con questa parola ci si riferisce sia al tamburo, sia al ritmo che ne deriva, nonché alla danza che spesso vi si associa. Una *batucada* è una situazione in cui si suonano i tamburi con ritmi incalzanti e spesso si danza. Il termine è venuto dunque a significare, in modo generico, qualsiasi musica o danza di origine afro-brasiliana che abbia come base le percussioni e canto. Poiché questi elementi sono presenti in quasi tutti i culti afro-brasiliani, il termine ha assunto, per estensione, anche significati religiosi, indicando alcuni dei suddetti culti.

¹² Altro modo di chiamare la danza del jongo.

Sarcedote ergue a taça
Convocando toda a massa
Nesse evento que com graça
Gente de todas as raças
Numa mesma emoção

Sacerdote, innalza il calice
Convocando tutta la massa
In questo evento che con grazia (unisce)
Gente di tutte le razze
In una stessa emozione

Esta Kizomba é nossa constituição (bis)
[...]

Questa *Kizomba* è la nostra costituzione [...]

Que magia
Reza, ajeum e Orixá
Tem a força da Cultura
Tem a arte e a bravura

Che magia
Preghiera, mangiare insieme e Orixá
C'è la forza della cultura
C'è l'arte e l'audacia

E um bom jogo de cintura
Faz valer seus ideais
E a beleza pura dos seus rituais

E un buon gioco di cintura
Fa valere i propri ideali
E la bellezza pura dei propri rituali

In questi brevi passaggi della composizione emergono alcuni elementi fondamentali alla comprensione di quel momento rituale.

In primo luogo il richiamo al celebre capo di Palmares ne evidenzia lo statuto di mito e simbolo della resistenza negra, statuto che in qualche modo fa sì che gli venga attribuita una parziale paternità dell'Abolizione, la "vittoria" degli schiavi, avvenuta quasi due secoli dopo la sua morte.

In secondo luogo, i passi sottolineati di questo *enredo* mettono in luce un elemento indispensabile alla comprensione del complesso contesto brasiliano: l'emozione. Probabilmente ovunque, ma in Brasile in particolar modo, l'emozione permea profondamente qualsiasi contesto, dalla politica, alla religione, dal calcio ai dibattiti accademici, fino ai voti in Parlamento. Il compositore invoca infatti l'emozione come collante sociale a dispetto delle diversità: "*Gente de todas as raças numa mesma emoção*". L'emozione sembrerebbe dunque capace di abbattere barriere etniche e sociali, allacciando le persone attorno ad un sentire comune, che si esprime nelle feste, nella condivisione del cibo, nelle danze popolari, insomma in quella "fraternizzazione" cristallizzata nel termine *kizomba*. L'aspetto emotivo, unendo «persone di tutte

le razze», sarebbe uno degli strumenti della convivenza armonica che dovrebbe caratterizzare l'identità brasiliana, fondata sul meticciato. E' difficile in effetti che un brasiliano, a meno che non si tratti di immigrati di seconda o terza generazione, non abbia nel proprio albero genealogico discendenti di africani, indigeni e portoghesi; in ogni caso elementi africani sono onnipresenti nella cultura brasiliana. Scrive infatti Bruno Barba a proposito del "meticciato":

I più sono meticci perché meticci *tutti si sentono*, idealmente, ideologicamente, se non nel colore della pelle. L'Africa c'è, è sempre presente, addolcita, nei tratti e nei gesti, da una brasilianità consapevole [...] (Barba 2013:49, corsivo mio).

L'idea del "meticciato", che legittimamente seduce l'autore in quanto strumento interpretativo del Brasile e possibile modello per un mondo nuovo in cui trionfi la tolleranza, richiede però una precisazione a mio avviso imprescindibile, che ritroviamo qualche pagina più indietro nel testo citato:

Intervistando pais e filhos de santo credevo di ricevere risposte e ne ho ascoltate altre; credevo ad esempio che la coscienza nera fosse scomparsa nel *mare magnum* meticcio e invece l'ho vista risorgere, forte e decisa. Pensavo che il meticciato fosse "solido" e affermato, diffuso e vincente, come si dice oggi e invece è contrastato, ambiguo, soggiacente e controverso [...] (p. 28).

Quella di una "brasilianità meticcica", basata su un sentire ed un'appartenenza comuni è stata infatti, come si è ricordato nel precedente capitolo, anche la retorica strategica della "Democrazia razziale". "*Quilombo da Democracia Racial*", si chiamava, d'altronde, il carro che ha debuttato insieme alla canzone di Martinho da Vila sul *sambodromo* di Rio de Janeiro nel 1988.

L'ideologia della "democrazia razziale", per quanto duramente criticata, si era affermata profondamente nell'immaginario identitario brasiliano, tanto che Roberto Da Matta, un anno prima della sfilata carnevalesca, l'aveva definita un'«*ideologia dominante*», un sistema che «rendeva possibile pensare il paese, integrare idealmente la sua società e individualizzare la sua cultura» (Da Matta 1987: 69). L'armonia tra le "razze" promossa dalla canzone, che partecipa forse ingenuamente della retorica democratica di cui s'è detto, si dà tuttavia nel segno della matrice africana.

Se da un lato, dunque, l'emozione può essere capace di abbattere le barriere sociali ed etniche, è vero anche il contrario: alle volte queste barriere le alimenta, veicolando un forte senso di appartenenza ad una stessa lotta, ad una stessa ribellione, ad una stessa sofferenza. E' stata questa l'impressione che ho avuto guardando il corpo di Alessandra vibrare come non l'avevo mai visto prima, correre rapidamente nel giardino, con il baricentro ben radicato a terra, digrignando i denti, sostenuta da quel canto corale che impregnava della stessa potenza le corde vocali e il pugno chiuso in alto, rievocando il gesto delle *Black Panthers*. Cito il diario di campo:

[...] era come se la danza fosse così incontenibile da funzionare come un motore interno che si propagava in vibrazione anche fuori dal corpo. Alessandra camminava da una parte all'altra, poi, abbracciando a pugni chiusi Bianca, Vanessa e Flavia, tutte del gruppo di jongo della Fazenda, era come se le contagiasse a diventare anche loro Zumbi (Diario di campo 11 maggio 2018).

Sembrava che in quel momento tutta la potenza di quella storia di resistenza e lotta si condensasse nel suo corpo, sacralizzato¹³ dall'"ancestralità", propagandosi nell'ambiente circostante attraverso il movimento e risuonando nei corpi di tutti i presenti. Quel corpo trasformato dall'irruzione del sacro diventava allora, da un lato, l'archivio della lunga storia di sofferenza e resistenza che ha caratterizzato la presenza negra in Brasile, dall'altro il segno dell'appartenenza di Alessandra a quella storia. Scegliendo la carne della medium per manifestarsi, lo spirito di Zumbi ne faceva infatti, in quel momento, la più diretta testimone e allo stesso tempo la legittimava a sentirsi a buon diritto rappresentante della lotta negra e custode della sua memoria, in quanto afro-discendente. Ma di quale lotta si sta parlando? Perché ricevere lo spirito di Zumbi una volta l'anno, durante la festa dei *pretos velhos*, a 130 anni dall'abolizione della schiavitù?

¹³ A proposito di questa "sacralizzazione del corpo", scrive Roberto Beneduce: «La possessione opera, attraverso tecniche del corpo, la più meravigliosa delle magie: la sostituzione di un essere (il posseduto) con un altro essere (divinità, spiriti, ecc.), la sua metamorfosi, e ciò facendo essa permette non solo l'avvento del sacro (ierofania, per ricordare l'espressione di Eliade), la sua immanentizzazione, quanto la sua incorporazione [...]. Questa sacralizzazione del corpo spesso segue, o è contemporanea, a una sua paradossale "animalizzazione": grida, movimenti disordinati, parossismi, tremori, espressioni dis-umane» (Beneduce 2002: 84).

Mentre ero sul campo mi è stato più volte ripetuto da diverse persone che la schiavitù in realtà non è mai finita, alcuni addirittura si rifiutano di commemorare questa data, come la mia amica Maria Isabel, maestra in una scuola elementare, che ai suoi bambini quel giorno ha parlato di razzismo, dicendo che non vi era granché da festeggiare. Anche sul piano delle manifestazioni pubbliche, l'interesse per la festa della mamma, che tingeva di rosa tutte le vetrine di Campinas, sembrava superare quello per il ricorrere dell'anniversario dell'Abolizione. Scrivo infatti sul diario di campo:

Tredici maggio, in questa data nel 1888 la *princesa* Isabel ha firmato la *Lei Aurea* per l'abolizione della schiavitù. Questa giornata è passata così, lasciandosi passare. Non mi sono imbattuta in una grande enfasi rispetto a questa commemorazione, anzi sembrava che fosse molto più in vista la festa della mamma che ha riempito i negozi della città di promozioni per *o dia das mães*. (Diario di campo, 13 maggio 2018).

In un libro di vent'anni fa, frutto di una ricerca di storia orale svolta in Brasile con tre donne nate tra gli anni '30 e gli anni '50, Chiara Vangelista scrive:

Nel ricordo degli altri, la fine della schiavitù non è un avvenimento così importante, né foriero di cambiamenti radicali. La sottovalutazione della *Libertà*, come la definiscono Mariano do Santos e Maria Chatinha¹⁴, si estende alla memoria collettiva e ai rituali delle celebrazioni della legge di estinzione (Vangelista 1999: 260).

Continua l'autrice, citando Jacob Gorender:

Nonostante tutto, il Centenario dell'Abolizione non è stato commemorato, ancor meno festeggiato. Dalle manifestazioni in piazza ai congressi accademici, gli eventi relativi a quella data si sono distinti per il tono di negazione: *non c'è stata Abolizione*. Invece dei festeggiamenti, rifiuto. Prima di sottoporlo a criteri analitici, possiamo considerare questo rifiuto un giudizio contemporaneo del fatto storico. [...] Non è possibile non riconoscere che la negazione ha espresso atteggiamenti attuali creatisi di fronte a situazioni attuali. Il passato visto dalla coscienza attuale dell'attualità (Gorender 1999: 5, citato in Vangelista 1999: 260-61).

Trent'anni dopo questa ricorrenza, la situazione non appare sostanzialmente mutata: nella percezione delle persone sembrano confluire tanto una denuncia del razzismo che ancora

¹⁴ Mariano do Santos e Maria Chatinha sono due testimoni citati dalla Vangelista, che erano entrambi schiavi nel giorno della promulgazione della Lei Aurea, rispetto ai quali si definiscono gli "altri" con cui comincia la citazione, cioè coloro che non hanno vissuto direttamente la schiavitù.

oggi permea la società, quanto un «giudizio contemporaneo del fatto storico» che consiste nel considerare l'Abolizione del 1888 un inganno, volto a distogliere l'attenzione dalla concretezza delle problematiche socio-economiche che riguardavano i negri, sulle quali non è stato fatto alcun intervento. Cito a tal proposito una parte dell'intervista fatta a *pai* Joãozinho, la sera dell'8 marzo in una tavola calda nel centro di Campinas:

Claudia: Quindi la discriminazione passa attraverso un mezzo più sociale?

Joãozinho: Molto, molto.

Claudia: Non so, tipo... battutine?

Joãozinho: Quanti alunni negri ci sono dove studi tu?

Claudia: Pochi in effetti.

Joãozinho: Perché secondo te? Perché devono lavorare, devono aiutare la famiglia. Non possono studiare perché devono lavorare. Guadagnano poco. Se guadagnassero lo stesso salario, andrebbero all'università, sta succedendo adesso, adesso sta cambiando, c'è più gente che studia, ma è minimo. Sta succedendo adesso¹⁵.

Claudia: Ma io pensavo che ci fossero molti negri in Brasile.

Joãozinho: 55%, il 55% della popolazione.

Claudia: Sono più della metà quindi, come può essere che ci sia questa separazione: negro povero e bianco ricco, come può essere sempre così?

Joãozinho: Come ti ho spiegato l'altra volta, dopo l'abolizione degli schiavi non diedero condizioni perché il negro lavorasse. Non diedero condizioni: non c'era niente da fare, non c'era dove abitare, non c'era come lavorare. Chi venne da fuori, l'europeo, già venne con il denaro ed è lì che è cominciato il problema. E' lì che è cominciato il problema. La mia famiglia è venuta qui dall'Italia.

¹⁵ Qui *pai* Joãozinho fa riferimento alla politica delle quote razziali, un progetto promosso dal movimento negro, che propone alle università di riservare dei posti a negri e indigeni. La proposta ha cominciato a prendere forma nei primi anni del 2000 ed oggi diverse università vi aderiscono, tra cui la Unicamp di Campinas. Tuttavia sul tema delle quote vi sono pareri discordanti ed infatti non è ancora stata approvata una legge federale che valga per tutte le università. Ecco cosa ne scrive l'antropologa Valeria Ribeiro Corossacz: «La politica delle quote universitarie è un tentativo di ridurre questo divario tra bianchi e neri. In mancanza di una legge federale, alcuni stati o in alcuni casi alcune università hanno deciso di promuovere delle leggi che indichino in che forma applicare questa politica. [...] L'accesso alle quote è determinato dall'autoclassificazione razziale, essendoci un consenso comune sul fatto che non esistano criteri oggettivi per classificare il colore delle persone; gli studenti che rientrano nelle quote devono comunque passare l'esame di *vestibular*» (Corossacz 2005: 103-104).

Claudia: Ah sì? E' venuta dall'Italia?

Joãozinho: Ha ottenuto terra, ha ottenuto animali, ha ottenuto soldi per lavorare. E allora? E il negro? Niente.

Claudia: Ma perché il governo ha dato la terra agli immigranti?

Joãozinho: Era la legge dell'epoca. Chi arriva qui da questo momento... perché *l'abolizione della schiavitù fu una bugia, fu una maniera di ingannare tutti*. E' continuato tutto uguale perché il negro doveva lavorare per guadagnare cibo. Non lo pagavano, pagavano il cibo per farlo sopravvivere. Lui andava nel *quilombo*, fuggiva e andava nel *quilombo*. Nel *quilombo* per esempio, racconta la leggenda, che ci sono molte cose sotterrate nel suolo, loro rubavano e facevano un buco nel suolo. C'è oro nel *quilombo*, sotterrato nel suolo (Joãozinho 8 marzo 2018, p. 303).

In questo passo dell'intervista appare evidente come una certa interpretazione della storia sia la chiave di lettura della società brasiliana attuale, che, a dispetto delle retoriche assimilazioniste, di fatto presenta barriere sociali ed etniche molto più rigide di quanto il paese del *carnaval* vorrebbe far pensare.

Una delle cause di questa divisione emerge dalle poche parole che *pai* Joãozinho accenna sul tema dell'istruzione: lo scarso investimento sul versante della scuola pubblica, solitamente di pessima qualità, compromette le pari opportunità tra bianchi e negri creando un divario sociale tra le famiglie – maggioritariamente bianche – in grado di mandare i figli in scuole private a pagamento e quelle più povere – maggioritariamente negre – in cui talvolta non vi è neanche l'ambizione di passare l'esame per studiare all'università. Per quanto riguarda l'istruzione universitaria, infatti, la situazione è inversa rispetto alla scuola primaria: le università pubbliche (gratuite) sono generalmente migliori di quelle private, ma sono a numero chiuso e vi si accede tramite un test d'ingresso (*vestibular*), per superare il quale è necessario aver ricevuto una buona formazione durante l'adolescenza.

Quello della scuola è un ottimo esempio per comprendere come la disegualianza razziale sia l'effetto di un ordine strutturale. Se è vero che le pessime condizioni di vita di chi abita

nelle baraccopoli accomunano bianchi e negri, è pur vero che questi ultimi sono ancora in netta maggioranza a trovarsi in tali condizioni. Ciò concorre alla creazione di uno stereotipo del piccolo criminale, tra le cui caratteristiche figurerebbe il colore della pelle – sovrapposto, per le ragioni esposte, allo *status* –, che purtroppo sembra informare efficacemente l’atteggiamento della polizia militare, come sottolinea Alessandra Ribeiro nell’intervista del 18 aprile: «[...] e il razzismo uccide, più della fame. Uccide sogni, uccide identità, uccide persone. Uccide attraverso la polizia, davvero. *La polizia uccide un ragazzo negro che corre, davvero!*» (Alessandra 18 aprile 2018, p. 257). A ciò si aggiungono casi di discriminazione sul lavoro, molte volte camuffati, in perfetto stile brasiliano¹⁶, altre volte più diretti, come nel caso di Cintia¹⁷, di cui parlerò nel paragrafo successivo.

La ferita prodotta dalla schiavitù viene dunque costantemente riaperta e infettata dalla rabbia ogni volta che si verificano casi di discriminazione sul posto di lavoro, ogni volta che una *mãe de santo* viene colpita da una pietra perché ritenuta *feitiçeira*¹⁸ (“fattucchiera”), ogni volta che un giovane negro viene ucciso dalla polizia militare, sia che si tratti di ragazzi di periferia, sia che si tratti di una consigliera regionale come Marielle Franco. Marielle Franco era consigliera regionale (*vereadora*) di Rio de Janeiro e, a ben vedere, era anche lei una “*favelada*”, cresciuta nel *complexo da Maré*, un complesso di *favelas* situato nella periferia nord

¹⁶ Mi riferisco al fatto che in Brasile la discriminazione e il razzismo hanno sempre avuto la tendenza ad aggirare le vie istituzionali, manifestandosi non attraverso leggi di segregazione razziale, ma nella politica del *branqueamento*, nelle assunzioni in ambito lavorativo, negli atteggiamenti dei funzionari pubblici e così via. Comparando inoltre la situazione degli Stati Uniti con quella brasiliana, molti studiosi hanno notato come nel primo caso il pregiudizio razziale si basava sulla supposizione di una discendenza, anche ove non evidente dai tratti somatici, mentre, nel secondo, esso si fondava sull’apparenza fisica, cioè su quelli che vengono definiti “tratti negroidi”, emergendo così una distinzione tra «preconcetto di origine» e «preconcetto di marchio», come spiega il sociologo brasiliano Oracy Nogueira (Nogueira 1985).

¹⁷ Vedi Appendice colloqui, p. 352

¹⁸ Alludo qui all’episodio raccontatomi da *pai* Joãozinho nell’intervista dell’8 marzo (vedi Appendice colloqui, p. 293) in riferimento alla nascita della trentennale tradizione della *lavagem da escadaria da Catedral*, un evento che ogni anno riunisce il *povo de santo* davanti alla cattedrale del centro di Campinas per lavarne la scalinata. L’usanza sarebbe nata, appunto, da un caso di discriminazione religiosa ai danni di *mãe Dango*, una delle più note *maes de santo* della città (Appendice 2, fig. 9). Casi simili, mi dice *pai* Joãozinho nell’intervista, sono ancora oggi all’ordine del giorno nella cronaca brasiliana.

della città; non solo, ma era anche donna, negra e omosessuale, rappresentando così, presso un'istituzione, la voce delle categorie più discriminate della popolazione. La notizia dell'assassinio di Marielle, avvenuto il 14 marzo a Rio, ha sconvolto il paese ed in particolare la comunità negra, che si è riunita nelle piazze di tutte le città brasiliane per manifestare contro l'ennesimo "omicidio di Stato". A Campinas ho partecipato prima ad una manifestazione tenutasi nell'area umanistica dell'Unicamp, poi alla manifestazione ufficiale nel centro della città; sugli striscioni si leggeva: "smettetela di ucciderci!". Mi hanno colpito la rabbia e la schiettezza dei manifestanti, professori compresi, che al megafono gridavano: «Marielle Franco è stata uccisa dallo Stato». Il corteo era accompagnato da vari cori, di cui uno particolarmente impattante: "*se Palmares não existe mais, faremos Palmares de novo!* (Se Palmares non esiste più, faremo Palmares di nuovo)".

Ecco che allora l'incorporazione di Zumbi, osservata nel *terreiro* di *mãe* Joana l'11 maggio, in occasione della festa dei *pretos velhos*, assume ora un significato più denso, alla luce di quanto finora esposto. Il momento del rito – e con esso il corpo – si fa teatro delle istanze sociali, cementando in un sentire comune le sofferenze e le contraddizioni che derivano dall'appartenenza ad una stessa storia e ad una stessa condizione di "marginalità".

2.2 «Preta, macaca e macumbeira»: Razzismo e discriminazione religiosa.

Durante l'ultima settimana di campo, la prima di agosto, sono tornata nei luoghi più significativi per la mia ricerca, con l'intento di salutare le persone che ne avevano fatto parte e ringraziarle del loro prezioso apporto. Immane era la visita alla Casa de Cultura Fazenda Roseira, un'ex *fazenda* privata situata tra i quartieri Jardim Roseira e Jardim Ipaussurama, nella periferia occidentale di Campinas, sede della comunità di jongo Dito Ribeiro che l'aveva occupata quando, dopo essere stata dichiarata bene pubblico della prefettura, era stata minacciata dai tentativi di

riappropriazione dell'ex proprietario. In quel luogo avevo partecipato ai laboratori di jongo, venduto *pasteis* durante l'*arraial afro-julino*¹⁹ e incontrato per la prima volta Alessandra Ribeiro, leader della comunità e *mãe de santo* del *terreiro* lì situato, divenuta in seguito una delle mie interlocutrici principali. La sera del 30 luglio ho dormito nella casa occupata, insieme ad Alessandra e a Cintia (Dandewara nel *candomblé*), una donna negra di mezza età, membro della comunità di jongo e *ekedie* del CEMA, che ho frequentato dall'8 giugno fino alla fine della ricerca. Durante gli incontri settimanali nella casa di *umbanda*, le feste nella *fazenda* e le occasioni pubbliche, Cintia era stata molto diffidente nei miei confronti, non ci eravamo mai scambiate più di qualche parola e a tratti l'avevo percepita persino ostile. L'impressione che ne avevo era quella di un'attivista molto radicale del Movimento Negro, l'avevo sempre vista con gli abiti rituali del *candomblé*, con la "divisa" del jongo, o comunque con indumenti e accessori fortemente connotati dall'estetica afro-discendente, come il turbante. Non avevo mai osato avvicinarmi per chiederle un'intervista, ma quella mattina del primo agosto ci siamo trovate da sole a fare colazione in cucina e così mi è venuto in mente di chiederle se la sua estetica, evidentemente legata alle religioni di matrice africana, non le avesse mai creato problemi sul lavoro. Ne seguì un'intervista di quasi tre ore, in cui Cintia mi ha raccontato del caso di razzismo che l'ha vista coinvolta proprio nella scuola pubblica in cui tuttora lavora come segretaria, a seguito del quale è entrata in una fase depressiva che l'ha spinta a esporre denuncia presso il Ministero Pubblico. In questo paragrafo ne analizzerò alcuni passaggi.

Claudia: Dunque, solo per situarci, la domanda era se tu, andando sempre con il turbante a lavoro, non ti sei mai trovata in una situazione difficile, di preconetto...se non hai mai avuto alcun problema per questo.

Cintia: Allora, sì, ce li ho avuti e...ancora oggi è...anche se la maggior parte degli alunni ormai è abituata, sanno che è il mio modo di vestirmi e di avere a che fare col mio quotidiano, quindi

¹⁹ L'*arraial afro-julino* è grande festa che ogni anno, a metà luglio, la comunità di jongo organizza nella Fazenda Roseira. Il 14 luglio del 2018 vi ho partecipato vendendo *pasteis* (tipico cibo di strada brasiliano che somiglia a un panzerotto fritto), in uno dei banchetti dedicati alla ristorazione.

il giorno in cui io non dovessi andare (a scuola) col turbante, direbbero: «aspetta che deve essere successo qualcosa», no? Ma ho sofferto sì preconcetto e discriminazione razziale e anche religiosa, da parte della direzione, della coordinazione della scuola. [...] E' stato appena ho cominciato a lavorare. Era un anno che lavoravo in questa scuola e quando sono andata a lavorare in questa scuola mi ero appena iniziata nel *candomblé*. Quindi sono andata con i vestiti, tutti gli apparati di chi si inizia, no?

Claudia: Avevi rasato la testa?

Cintia: Avevo rasato la testa, stavo utilizzando il turbante, gli abiti bianchi, eh... quello che chiamiamo *xaorô*, che è un sigillo che usiamo sulla gamba, *contregum* che è sul braccio, i fili di *conta*, dunque tutto quello che è precetto, che devi usare. [...] E... quindi dovevo usare vestiti bianchi, avevo sempre il turbante perché dato che avevo la testa rasata ecc., ma comunque usavo già da prima il turbante e questo per alcune persone è molto diverso, è uno shock. Fino al mio arrivo nella scuola, per me era tranquillo sapere che alcuni avrebbero avuto paura, altri ripugnanza e appena entrata nella scuola, io ho sofferto questo, indirettamente. Perché appena sono arrivata lì, la vice-direttrice mi ha detto: «guarda, il ruolo che ti sei presa è per lavorare di notte. Se vuoi, bene, se non ti va bene, puoi andare via». Non mi ha nemmeno detto: «buongiorno», già è arrivata dicendomi così (Cintia 1 agosto 2018, p. 353).

Cintia va avanti, raccontandomi della sua relazione di amicizia con la coordinatrice della scuola e suo marito (anche lui coordinatore pedagogico) e di una sera in cui, durante il suo orario di lavoro, si è trovata ad accoglierli, insieme ai professori e agli alunni che quel giorno erano andati con loro in gita. Mentre erano lì a conversare, come d'abitudine, un professore ha scherzosamente detto alla coordinatrice che aveva il naso tanto rosso da sembrare un pagliaccio.

Claudia: Suo marito (glielo ha detto)?

Cintia: No, no, era un altro professore. E stavamo tutti lì conversando e avevamo l'abitudine di conversare e scherzare gli uni con gli altri, ed io ho confermato (quello che aveva detto il professore). Lei ha preso, si è girata verso di me e ha detto: «Ah, sai che c'è? Io non sopporto questa *preta*, *macaca* e *macumbeira*²⁰». Io ho sentito e quello per me è stato uno shock. La prima impressione è stata quella di non aver sentito quella cosa. Mi sono detta: «no, non l'ho sentito». Sono rimasta con quel dubbio. [...] Il marito di lei già aveva nozione di ciò che era successo, si era già reso conto, si è detto: «guarda, lei ha appena compiuto un atto di razzismo», sono entrati in macchina correndo, accelerando per andarsene!

²⁰ Ho deciso di lasciare qui il portoghese perché la traduzione non renderebbe l'effetto che queste parole hanno nella lingua in cui sono state pronunciate. “*Preta*” significa letteralmente: “nera”, “*macaca*” significa: “scimmia” e “*macumbeira*” è un termine che definisce genericamente gli adepti a culti di matrice africana, con un'accezione negativa – a meno che non sia utilizzato all'interno del gruppo dagli stessi adepti o da simpatizzanti – che allude alla capacità di fare del male, attraverso “*macumbe*”, *feitiços* e *trabalhos*, cioè sortilegi o offerte alle divinità affinché facciano del male alla persona a cui il “feticcio” è rivolto.

[...]

Claudia: Quindi sul momento, quando hai sentito quella frase, non hai reagito in nessun modo?

Cintia: No, non ho reagito. Io sono rimasta...sono rimasta in shock, statica, perché non potevo crederci. Davvero, mi sono detta: «no, non sto sentendo questo. Non ce l'ha con me, non è lei che sta parlando», perché è una persona con cui ho sempre avuto una buona relazione, non solo di lavoro, ma sempre, è una persona che aveva problemi in famiglia e veniva a parlarne con me. Dunque avevamo un dialogo più intimo, capisci? Io non...sono rimasta senza capire, davvero, se mi fermo a pensarci, resto a immaginare il perché. Questo è successo un giovedì. Venerdì io sapevo che non sarebbero venuti, io sono andata a lavorare normalmente ma quella cosa è rimasta, è rimasta lì a ribollire tutta la notte. Ma ho aspettato che lei venisse a scusarsi con me, giacché avevamo una relazione così buona! Se fosse venuta, probabilmente l'avrei scusata tranquillamente, no? E non è venuta. Io sapevo che lei non veniva di venerdì, così la cosa ha cominciato a crescere. Martedì, mercoledì...quello nella scuola è diventato un borbottio. Dove passavo, tutti sgomitavano: «hai visto? La coordinatrice l'ha chiamata negra scimmia, hai visto?» E quello ha cominciato a crescere (Cintia 01/08/2018, p. 355).

Cintia continua il racconto dicendomi che è andata a parlare con la direttrice della scuola per raccontarle l'accaduto e di fronte alla sua indifferenza e ipocrisia (diceva di non saperne nulla), ha deciso di adottare le misure legali. La notizia è rapidamente giunta alle orecchie della coppia, che ha cercato rimediare, a quel punto senza successo:

Claudia: ma quindi non hai desistito dalle misure legali quando sono venuti a parlarti?

Cintia: No, non ho desistito, sono stata minacciata...

Claudia: Minacciata? Da chi?

Cintia. Minacciata! Può essere solo in relazione a loro perché un giorno ho risposto al telefono, io lavoravo di notte, ho addirittura scherzato: «gente, se morirò, morirò per mano di una persona colta», perché i ragazzini adolescenti della periferia nelle scuole minacciano: “ah, ti uccido!”, ma loro dicono: «signora, io ti uccido, ti sparo in faccia», qualsiasi cosa, come è successo a diverse persone nell'area dell'educazione che soffrirono questo tipo di minaccia. Mi hanno telefonato a scuola perché sapevano che ero da sola e mi hanno detto: «attenta ad attraversare la strada». Quand'è che un adolescente di periferia ti dice: «attenta ad attraversare la strada». Impossibile, no? Impossibile che un adolescente, anche avendo ricevuto la migliore educazione, dica così. Perché io lavoro in una regione dove c'è traffico (di droga). E' regione Nord di Campinas, è periferia! [...] Loro dicono: «ahi *dona, o barato tá louco*», «*molhou para o seu lado*²¹», una cosa del genere. Adesso, «attenta ad attraversare la strada» ... io ho cominciato a prendere davvero precauzioni, perché loro telefonavano e insistevano che volevano parlare con me. [...]

²¹ Sono espressioni gergali polisemiche, che tradotte in italiano non avrebbero alcun senso; in questo specifico contesto quello che vogliono intendere, entrambe, è: “la situazione si sta facendo pericolosa per te”, come minaccia.

Sono rimasta a lavorare lì ancora per un po', questo è successo a settembre, io sono rimasta settembre e ottobre. Credo che alla fine di ottobre mi sono presa la licenza. [...] C'erano funzioni che erano specifiche mie, loro arrivavano con la documentazione che era per me e la passavano ad un altro funzionario, con me davanti! Cominciarono a praticare il *razzismo istituzionale* perché cominciavano ad intaccare la mia capacità di svolgere il mio lavoro. [...] E questo...io ho cominciato ad ammalarmi e ho percepito che anche le mie compagne di lavoro si stavano ammalando. E sono andata dal medico, perché a quel punto già non dormivo, piangevo, quando...pensavo di andare a lavorare e mi venivano i brividi, avevo di tutto e non volevo andare a lavoro. Ma ci andavo perché avevo bisogno di lavorare.

Claudia: Già eri stata minacciata quando hai preso licenza dal lavoro?

Cintia: Già, Già ero stata minacciata.

Claudia: Di questo non hai parlato con nessuno della scuola?

Cintia: No, non ne ho parlato, l'ho detto solo alle persone che si stavano occupando del caso. L'ho detto anche alla direttrice, ma la direttrice è stata una persona che... non ha agito in alcun modo! Le scuole non sono preparate ad affrontare il razzismo, non soltanto verso gli alunni, ma anche verso i funzionari. Non sono preparati per questo, capisci? Per loro è naturale. Del tipo: «*nossa*²², ma tu sei effettivamente *preta*, perché ti dà fastidio che ti chiamino *preta*?» [...] «ahi, mi hanno chiamato *macumbeira*», «ma non lo sei?». C'è tanta gente che farà questo tipo di obiezione per il fatto che sono di matrice africana (Cintia 1 agosto 2018, p. 358).

Il racconto di Cintia mette in evidenza delle questioni cruciali che riguardano non soltanto la convivenza tra negri e bianchi, ma anche la reazione di questi ultimi alla presenza del *povo do santo* (lett. "popolo del santo"), cioè gli adepti alle religioni di matrice africana. Le parole rivolte a Cintia dalla coordinatrice pedagogica (bianca) sintetizzano perfettamente i due ambiti in cui viene espressa la discriminazione nei confronti degli afro-discendenti: la "razza" e la religione. Razzismo e discriminazione religiosa sono strettamente connessi l'un l'altro poiché il pregiudizio fa sì che spesso al colore della pelle venga associato, anche arbitrariamente, lo stigma di essere "*feiticeiros*", cioè fattucchieri, stregoni, capaci di fare del male attraverso le loro "magie". Questa paura permea la società brasiliana perché attecchisce su un sistema di

²² "*Nossa*" è un'esclamazione molto comune in Brasile per esprimere stupore e deriva da "*Nossa Senhora*": "Nostra Signora". Si potrebbe tradurre in italiano con: "madonna!".

credenze²³ condiviso: l'esistenza degli dei e delle divinità afro-brasiliane viene molto più temuta di quanto non venga negata come manifestazione di una pagana idolatria. Lo dimostra ad esempio la copiosa presenza di *exus*²⁴ e spiriti "del male" nelle chiese evangeliche, principali avversarie dei culti di matrice africana. Il pastore interroga al microfono i posseduti, che davanti a tutti rivelano la loro identità "demoniaca" prima di venire esorcizzati con successo, in una spettacolare vittoria del "bene" sul "male"²⁵. Nella concezione evangelica, infatti, le divinità africane e le entità spirituali di culti sincretici come quello dell'*umbanda* sono considerate demoni, da cui l'umanità deve essere liberata, come spiega a chiare lettere Edir Macedo, vescovo a capo della chiesa evangelica Universal²⁶, nel suo libro: *Orixás, Caboclos & Guias, deuses ou demônios?*:

Nel capitolo seguente, avrai un chiarimento rispetto ai demoni. Dobbiamo, intanto, affermare, dall'inizio, che *loro esistono*. Sono spiriti senza corpo, angeli caduti, ribelli che agiscono nell'umanità, dal principio, con la finalità di distruggerla e allontanarla da Dio. [...] In Brasile, in sette come *vodu, macumba, quimbanda, candomblé o umbanda*, i demoni sono adorati, riveriti e serviti come veri dei (Macedo 2005: 14, corsivo mio).

²³ Nel presente lavoro utilizzo questa locuzione in un senso – diciamo – convenzionale, per riferirmi alla rete di significati che sostiene un determinato strumento interpretativo del mondo. Molti di questi significati, nel contesto della mia ricerca, attengono all'ambito della fede, come sottolineano i miei stessi interlocutori; non si vuole tuttavia sottintendere a questa espressione il fatto che i significati in questione siano da ascrivere al campo dell'*opinione*, contrapponendolo a quello della *verità* su cui invece si fonderebbe la conoscenza a dispetto della credenza. Si tenga dunque presente la totale assenza di questa intenzione nei futuri utilizzi del termine "credenza".

²⁴ Mi riferisco qui a degli spiriti considerati maligni e attribuiti alla linea di *Exu*, figura particolarmente controversa, considerata al crocevia fra bene e male, oggetto di interpretazioni numerose e discordanti. *Exu* è la divinità del movimento, protettore della strada e degli incroci; qualsiasi offerta si trovi infatti ad un incrocio, in particolare se si tratta di *cachaça* (distillato di canna da zucchero), è quasi sicuramente rivolta a questa divinità/entità. *Exu* esiste sia come *orixá* nel *candomblé*, sia come *entità* nell'*umbanda*, cioè come spirito di una persona vissuta, che ha fatto del male e per questo viene a "pagare" il suo conto sulla terra; è considerato il guardiano degli ingressi e per questo vi sono candele accese per lui sulle porte dei *terreiros* in modo che l'*entità* possa proteggere la casa, impedendo l'entrata di spiriti maligni. Nella mitologia *ioruba* è rappresentato come il messaggero degli dei. Per un approfondimento di questa figura si veda Barba 2013: 75-101.

²⁵ Questo accade durante comuni celebrazioni nelle chiese trasmesse spesso in diretta sui canali televisivi evangelici. Scene relative a questo tipo di esorcismo evangelico si possono trovare anche su youtube.

²⁶ La *Igreja Universal do Reino de Deus* è una delle più influenti chiese evangeliche, fondata nel 1977 in Brasile dal vescovo Macedo e oggi presente in più di 80 paesi (Macedo 2005). In Brasile è molto diffusa, specialmente nelle periferie, i cui abitanti ingrossano sempre di più le fila dei suoi adepti. La Universal sembra essere una chiesa molto prospera economicamente, possiede una propria casa editrice e un canale TV.

Nel momento stesso in cui viene stigmatizzata come maligna, la presenza di questi spiriti viene affermata con forza, mostrando come si tratti di una divergente gestione del divino e del sovrannaturale, a partire da una cosmologia comune. La visione del mondo derivante dalla forte influenza africana in Brasile non viene infatti delegittimata da un punto di vista “ontologico”, viene bensì attaccata sotto il profilo etico. Come si evince dalle parole del vescovo, le divinità e gli spiriti protagonisti della cosmologia afro-brasiliana non vengono negate in quanto inesistenti, ma vengono demonizzate, trasformando chi le venera in strumenti del male, vittime di un inganno, ma pur sempre temibili. Lo stigma della *feitiçaria*, rafforzato e diffuso dalle chiese evangeliche brasiliane, è in realtà molto anteriore ad esse ed è associato ad un immaginario che risale all’epoca della schiavitù, durante la quale l’Africa veniva rappresentata come “primitiva” e oscura. I culti africani, pagani e “demoniaci”, perseguitati nell’intento di sradicarli e diffondere il Cristianesimo, erano però anche la fonte di un sapere medico magico, rispetto al quale gli europei si posizionavano in modo ambiguo: ne erano al contempo spaventati ed attratti, al punto da servirsene. Come scrive lo storico Thomas Skidmore:

Il potere di questa pratica religiosa di curare le malattie, così come la conoscenza del valore medico di certe radici e piante, suscitò molto seguito tra gli europei e cominciò con i padroni che utilizzavano i curatori africani per curare altri schiavi. Ciò arrivò al punto che i bianchi compravano gli schiavi con il preciso intento di arricchirsi con le loro cure. Ma alcuni schiavi rivolgevano la loro religione contro i loro padroni, colpendo i signori proprio laddove si sentivano più vulnerabili – la paura che la rabbia schiava potesse colpirli con un danno intenzionale o una malattia. (Skidmore 2010: 40, traduzione mia).

Ancora oggi l’appartenenza ad una religione di matrice africana può generare da parte di bianchi e neri non adepti, una reazione di paura e ripugnanza, fondata su quell’aspetto dei culti afro-brasiliani che ha a che fare con la manipolazione del destino e che si esprime nelle offerte tributate agli *orixás* per ottenerne dei favori, nei rituali per conquistare l’amore di qualcuno, pubblicizzati su fogliettini affissi ai pali della luce, nel gioco dei *buzeos*²⁷, nei sacrifici animali

²⁷ Gioco di divinazione (a pagamento) tipico del *candomblé*, che si svolge tramite il lancio di conchiglie (i *buzeos*)

per aggradare le divinità. Il pregiudizio legato alla stregoneria è però tanto più forte se si associa a quello di stampo razziale. L'insieme degli stereotipi che pesano sugli afro-discendenti, basati sulle loro tradizioni culturali e religiose, sulla condizione socio-economica che spesso li relega all'ambiente della periferia, oltre che sul colore della pelle, fa sì che si crei un circolo vizioso razzista in cui i pregiudizi si rafforzano l'un l'altro, come emerge dal caso di Cintia, alla quale domando ingenuamente:

Claudia: Lasciati fare una domanda sciocca adesso, ma è soltanto per capire. Non prenderla come una superficialità, è che a volte uno ha paura di chiedere cose quando non conosce, ma... tornando alla frase di quella donna, [...] perché quella frase ti ha ferito tanto e ha avuto tutta quell'importanza?

Cintia: [...] Perché è stata una *pietruzza che è caduta e ha fatto un riverbero enorme, ha causato un'onda*. [...] Lei ha fatto un insieme di tutti i pregiudizi che soffriamo. E' stato un insieme. Perché quando il razzismo è velato e tu lo percepisci, tu fai l'egizia, tipo: «guarda, me ne frego». Io passo in vari posti, so che un sacco di gente, per il fatto che uso il turbante e una gonna di *chita*²⁸ ... ci sono persone dentro all'autobus che neanche si siedono vicino a me. Guarda la mia faccia di preoccupata, più spazio per me! Capisci? Non viaggerò costipata! Se sono vestita con gli abiti rituali e la persona non si siede, non si avvicina, o se sto nell'autobus e le persone mi evitano, guarda, meglio! Perché l'autobus va di qua e di là e le persone mi spremerebbero, già sappiamo anche i vantaggi di essere *del santo*! Capisci? Abbiamo questi vantaggi. Ci sono svantaggi, la maggior parte sono svantaggi, ma ci sono anche alcuni vantaggi. Qual è lo svantaggio? Che tu magari vai in un ristorante e non ti vogliono ricevere. Oggi, per la politica del corretto, del politicamente corretto, loro ti ricevono, con riluttanza, ma ti ricevono, per non essere processati. Non che sentano la voglia di riceverti, ma per non essere processati (Cintia 01/08/2018, pp. 372-373).

Le parole di Cintia ci permettono di individuare il punto focale del discorso e cioè il fatto che si tratta di un *sistema* razzista che stigmatizza il negro come diverso e pericoloso, malgrado la facciata della mescolanza armonica. Cosa ha fatto sì che quella «pietruzza» causasse un'onda? Come può una semplice frase, per quanto violenta e umiliante, avere un tale riverbero da cau-

su una tavola debitamente preparata per interrogare la divinità a cui il *pai de santo* rivolge, in lingua africana, le domande per conto dell'utente.

²⁸ Tessuto tipico brasiliano di cotone fino, con stampe fiorite molto colorate; si utilizza soprattutto per confezionare gonne e abiti usati nelle danze popolari tradizionali, come il *jongo* e il *samba de roda*.

sare la depressione della persona a cui è rivolta? La depressione di cui mi racconta Cintia, utilizzando esattamente questa categoria diagnostica²⁹, può essere considerata allora il segno di una condizione più generale di oppressione vissuta dagli afro-discendenti, specialmente se scelgono di assumere la propria “identità” afro-brasiliana. La povertà, il deficit scolastico, lo stigma della pericolosità sociale, l’indifferenza dello Stato e delle sue istituzioni nei confronti del disagio denunciato e rimasto inascoltato, sono tutti fattori che concorrono alla creazione di quel contesto ostile che ha portato Cintia ad ammalarsi. Un contesto che spesso si manifesta già dalla prima infanzia, attraverso veicoli apparentemente innocenti, come una canzoncina cantata dai bambini nelle scuole: «[...] io sono cresciuta che la gente cantava “*oh neguinha do sovaco fedorento bate a bunda no cimento para ganhar mil quinhentos*” (“oh negretta dall’ascella puzzolente, batti il culo sul cemento per guadagnare mille e cento”))» (Cintia 1 agosto18, p. 374).

Il caso di Cintia diventa dunque paradigmatico se lo si analizza tenendo conto dell’insieme di fattori che l’hanno fatta sentire impotente rispetto ad una situazione di disagio, in cui era stata posta intenzionalmente a causa della sua discendenza africana. Nel suo racconto, infatti, delle sole due professoresse disposte a testimoniare per lei, una era stata allontanata dalla scuola ottenendo un trasferimento, l’altra era stata considerata un testimone non attendibile, perché negra. Nell’ambiente scolastico in cui Cintia ha continuato a lavorare, un po’ per necessità, un po’ per «resistenza», si era venuto a creare un clima di latente ostracismo, che l’aveva stretta in una morsa da cui non riusciva a liberarsi, nella convinzione che lo Stato non l’avrebbe aiutata:

Quando si tratta di negro, è razzismo e non si fa niente perché il Brasile è un paese dove ci sono molti razzisti senza punizione. Noi abbiamo le leggi, ma anche quando noi (negri) usiamo queste leggi, abbiamo comunque torto e guarda com’è l’indolenza della giustizia: sono quattro anni che ciò è accaduto e io ancora non sono stata mai chiamata dal Ministero Pubblico, neanche per

²⁹ «Sì perché la depressione, principalmente quando si tratta di razzismo, è molto forte. Se ti dicessi che non ho mai pensato di suicidarmi starei mentendo e allora se non fosse per la spiritualità, io davvero non starei qui oggi» (Cintia, p. 18, Appendice 3, p. 368).

ascoltarmi perlomeno, del tipo: «guarda Cintia, vieni a darci un chiarimento, vogliamo ascoltarti», no! Sta nel Ministero Pubblico, non so quanto durerà, se durerà, se avrà qualche conseguenza. E' molto probabile che cada nell'impunità come molte altre cose. [...] Ma questo mi ha lasciato una marca che mi ferisce molto ancora, che non è superata (Cintia 1 agosto 2018, p. 360).

Durante la mia esperienza di campo, il tema del razzismo è stato chiamato in causa non soltanto da Cintia, ma da tutti i miei interlocutori, afro-discendenti o meno, anche quando le mie domande si concentravano su argomenti apparentemente distanti, riguardanti ad esempio il culto dell'*umbanda* in senso stretto, o le ragioni della loro adesione ad esso. Cercherò dunque di chiarire meglio nei seguenti paragrafi in che modo il problema del razzismo attraversi il posizionamento religioso delle persone, in particolare afro-discendenti (ma non solo), intrecciando l'ambito religioso e quello politico. L'assunzione della propria identità religiosa diventa infatti una scelta politica nella misura in cui è parte della rivendicazione di un'identità negra, che è al tempo stesso causa ed effetto del razzismo che ancora oggi si annida nei molteplici aspetti della società brasiliana. Il fatto di *riconoscersi negro*, cioè identificarsi con i tratti che definiscono e costruiscono questa "identità razziale" (tra cui l'elemento religioso), da un lato contribuisce a rinforzare lo stigma della diversità che sta alla base degli episodi di discriminazione come quello analizzato, dall'altro potrebbe esserne la conseguenza, in quanto questo posizionamento è spesso indotto dallo sguardo esterno discriminante. Anche laddove non ci riconoscesse negri, infatti, come tali si verrebbe trattati dalla polizia, dal datore di lavoro, dai colleghi e così via, come mi hanno ripetuto tutti gli interlocutori afro-discendenti. Cito a questo proposito un passo dell'intervista del 22 giugno con Alessandra Ribeiro:

Claudia: In che cosa ti riconosci come negra?

Alessandra: A partire dal fatto che mi identifico con questa identità negra e con tutti gli elementi che questa comporta. Perché io mi identifico con questo, è parte di me, potrei non identificarmi. E' possibile incontrare un negro che non abbia identità con elementi vincolati alla *negritude*, certamente. E' possibile incontrare un negro a cui non piacciono i propri capelli afro, è possibile incontrare un negro a cui non piace la cultura negra, è possibile incontrare un negro che non si identifica con questo universo che dicono essere vincolato alla *negritude*, questo è possibile. Lui

non ha identità (negra), ma ha una matrice africana perché ha una pelle che è nera e questo è un elemento della matrice africana [...].

Claudia: Perché è così importante il colore della pelle?

Alessandra: Non so se è importante, credo sia qualcosa di differente. [...] E' qualcosa che marca una differenza, principalmente nella diaspora in Brasile. *Essere negro in Brasile non è essere bianco in Brasile, sul serio*. Non è un'ipotesi, è un fatto. In qualsiasi elemento di analisi tu prenda questo è evidente (Alessandra 22 giugno, p. 278).

In questo passo, parlando della differenza – che riprenderemo – tra identità negra e appartenenza alla matrice africana, Alessandra mostra come essere negro in Brasile sia allo stesso tempo una scelta e un'imposizione. Se la scelta attiene al fatto di riconoscere gli elementi che definiscono la *negritude* come parte di sé, l'imposizione deriva dallo sguardo della società che, nonostante il suo posizionamento, continuerà a vedere una persona negra e a trattarla come tale: «essere negro in Brasile non è essere bianco in Brasile, sul serio».

La categoria della “razza”, per quanto non sostenibile da un punto di vista scientifico, informa la rappresentazione del mondo di molte persone, che continuano a vederla, a pensarla e dunque a farla. E' per questo motivo che trovo ingenua l'estromissione di questa categoria dal linguaggio e dal pensiero se si vuole combattere la discriminazione ad essa legata; evitando di parlare di “razza”, infatti, si corre il rischio di non riuscire più ad individuare e riconoscere il razzismo, restando così privi di strumenti per contrastarne gli effetti. Come spiega efficacemente Tatiana Petrovich Njegosh:

Sapere che la razza non è una categoria scientifica basata su una “verità” naturale, ma una categoria simbolica, non impedisce che essa operi e agisca. La razza non esiste, però viene evocata nel lavoro invisibile, familiare e quotidiano, del linguaggio e della rappresentazione, verbale e iconica, privata e pubblica, personale e istituzionale, che traduce e rinnova giorno dopo giorno un fantasma dagli effetti più che concreti. (Njegosh Petrovich, Scacchi 2012:17).

La “razza” esiste dunque come categoria simbolica ancora tristemente operante nel Brasile contemporaneo – e non solo – in cui il razzismo assume una particolare configurazione legata al trauma storico della schiavitù e alla marginalizzazione subita dagli afro-discendenti. Come è

emerso dai numerosi e approfonditi colloqui con diversi interlocutori, la concezione del razzismo prevalente in Brasile non è dissociabile dalla discendenza africana; nella loro percezione, infatti, non esiste razzismo che non sia rivolto contro i *negros*. Il tentativo di legittimare la tratta atlantica attraverso teorie “scientifiche” che pretendevano di mostrare l’inferiorità di una presunta “razza negra” produsse un cambio di paradigma che distinse per sempre l’esperienza della schiavitù africana dalle altre forme di schiavitù e soggiogazione di un’etnia nei confronti di un’altra. Questo discorso che vincola in maniera irrevocabile il razzismo alla diaspora africana emerge in modo molto chiaro dalle parole di Alessandra nell’intervista del 22 giugno:

Gli europei hanno portato questo alla nostra terra diasporica, non era di qui con gli indigeni. Gli indigeni non sono mai stati a vedere chi era più rosso o meno rosso, ma si sono riconosciuti. Questo effettivamente non è della matrice indigena e né di quella africana. [...] Perché per esempio lì in Africa nessuno discute l’essere più o meno nero. Si discuteva l’etnia, che cultura aveva, che territorio aveva, chi aveva di più, chi di meno, chi era il re e chi no, ma chi era più nero o meno nero non è mai stata una questione; fino a quando non abbiamo sofferto una schiavitù così aggressiva com’è stata l’occupazione del nostro territorio. Persino l’essere schiavo non era discusso fino a questa espansione. Perché l’essere schiavo è vincolato alle antiche civiltà, essere servo non era un problema fino a quando non è stato vincolato a un colore di pelle com’è stato nella schiavitù africana. E’ questo il cambiamento che c’è stato nel mondo. [...] L’atto di schiavizzare non era nuovo, anche nelle popolazioni indigene, lo schiavizzare, l’essere servo non è mai stato nuovo, non è stato inventato. *Ciò che è stato inventato con atrocità è stato il fatto di vincolare la schiavitù a un “popolo”, a un’etnia e la “cosificazione”, perché gli schiavi antichi non erano cose, erano schiavi. Nella schiavitù africana questi antenati sono stati “cosificati”, oltre ad essere vincolati a un tipo di pelle, di colore, furono trasformati in oggetti, gli hanno tolto l’umanità* (Alessandra 22 giugno 2018, p. 278).

A partire dal momento in cui la schiavitù e l’inferiorizzazione sono state vincolate all’appartenza etnica e al fenotipo del negro, la pelle nera è diventata il catalizzatore di qualsiasi fenomeno classificabile come razzismo. Il motivo per cui non si può assolutamente parlare di “razzismo al contrario” dei negri sui bianchi fa riferimento al peso storico di più di quattro secoli di schiavitù, alle teorie pseudoscientifiche sulla “razza negra”, alla politica del *branqueamento* e così via. Tutto ciò ha dato origine ad una ferita che non può essere ricucita; se si tiene presente l’aspetto storico, non credo vi sia riparazione possibile. Tuttavia molto potrebbe e dovrebbe

esser fatto per limitare i danni che lo sguardo razzista continua ad arrecare alla comunità afro-discendente, tuttora marginalizzata da un ordine strutturale che è per loro penalizzante. Come si è visto attraverso il caso di Cintia, l'impianto giuridico brasiliano tiene conto del razzismo come reato punibile per legge, ma questo non si traduce in una società meno razzista e dalle pari opportunità. In questo senso concordo con Alessandra sul fatto che una delle cause principali sia la mancanza di azione politiche concrete volte a ridurre il *gap* sociale, culturale ed economico che c'è tra bianchi e negri:

Credo che sia con la Costituzione del 1988 che il Brasile si guarda allo specchio e dice: «siamo davvero razzisti» e dobbiamo fare una costituzione che sia in grado di riconoscere che quando prendiamo degli esseri umani e li trasformiamo in cose e poi reinseriamo queste persone come umani, creiamo un deficit sociale, politico, economico e finanziario che un giorno dovrà essere equiparato e non sarà attraverso discorsi, ma con l'azione politica, perché tutto il mondo guarda il negro come povero e miserabile e né tutti i negri sono poveri, né tutti i poveri sono neri e miserabili, né tutti i neri poveri e miserabili vivono in periferia. Ma è un fatto che la maggior parte è davvero negra, è davvero povera, è davvero periferica. Se ancora oggi, nel ventunesimo secolo, è la maggior parte [...] è perché ancora c'è un deficit molto grande che deve essere equiparato (Alessandra 18 aprile 2018, p. 257).

Il Brasile impone allora un ripensamento del concetto di razzismo che non può, in questo contesto, essere riferito a “qualsiasi discriminazione basata sulla categoria simbolica della razza” – come lo avrei astrattamente definito – ma deve necessariamente tenere in considerazione la storia del paese, profondamente segnato dalla diaspora africana.

Cercherò ora di approfondire la questione identitaria che soggiace al posizionamento religioso. Si è parlato infatti delle reazioni che questo posizionamento può generare nei non adepti e, più in generale, degli stereotipi che pesano sugli afro-discendenti. Proviamo ora ad addentrarci nella percezione degli afro-discendenti stessi, per comprendere in che modo il posizionamento religioso diventa parte dell'assunzione di un'*identità negra*, che passa attraverso la “riappropriazione culturale” di elementi considerati strutturali e strutturanti di tale identità.

2.3 Il turbante della discordia. Appropriazione e riappropriazione culturale.

Nel febbraio del 2017, a San Paolo, è accaduto un fatto che ha gettato combustibile sul già infuocato dibattito circa la cosiddetta “appropriazione culturale”. Una ragazza bianca di nome Thauane Cordeiro ha raccontato sul suo profilo facebook che si trovava in una stazione della metropolitana, indossando un turbante, quando è stata aggredita verbalmente da un gruppo di donne negre, per il fatto di utilizzare illegittimamente un elemento caratteristico della loro cultura. La ragazza bianca si sarebbe a quel punto tolta il turbante per mostrare loro la testa calva a causa della terapia che stava portando avanti contro il cancro da cui era affetta³⁰.

L’episodio ci introduce al tema scivoloso dell’appropriazione culturale, mostrandone, con la sua potenza narrativa, contraddizioni e problematicità. Da un punto di vista antropologico, l’espressione contiene infatti una sorta di ossimoro: se consideriamo le culture non come blocchi permanenti e omogenei, ma come processi in continuo mutamento, risulta difficile sostenere la nozione di appropriazione culturale come il “furto” di tratti peculiari di una cultura da parte di rappresentanti di un’altra. Il contatto con altre culture e altri modi di stare al mondo, così come le trasformazioni interne a ciascuna di esse, sono tratti insiti nel concetto stesso di cultura, che non potrebbe essere pensato diversamente e che anche così presenta comunque non poche criticità.

Se la modificabilità interna e lo scambio con l’esterno sono sempre stati parte della formazione stessa delle culture, ciò è tanto più vero in un mondo globalizzato e iperconnesso quale quello contemporaneo ed è ancor più evidente in Brasile, dove il sincretismo³¹ rappresenta una

³⁰ Una descrizione dell’episodio si può trovare sul sito online della rete televisiva Globo, la più importante e diffusa in Brasile. URL: <https://extra.globo.com/noticias> data di ultima consultazione agosto 2019.

³¹ Uso questo termine non nel senso di una ibridazione tra elementi “puri”, ma in quello di una sedimentazione di tratti provenienti da diversi contesti geografici e culturali, che si mescolano e si sovrappongono, dando origine ad una peculiare miscela in cui gli elementi di base non sono più scindibili. Non esistono infatti, da un punto di vista culturale, elementi puri, proprio perché le culture sono di per sé stesse porose e disomogenee; questo vale in particolare per il Brasile, dove la sedimentazione è avvenuta in un lasso di tempo relativamente breve ed in modo traumatico per le ragioni storiche menzionate nel primo capitolo.

caratteristica storicamente dominante. Perché allora il dibattito sull'appropriazione culturale in Brasile ha tanto seguito? Per avvicinarsi ad una comprensione del problema bisogna mettere in gioco la relazione tra cultura dominante/egemonica e cultura dominata/marginalizzata.

L'appropriazione culturale sarebbe infatti, a mio avviso, un concetto privo di senso se non si tenesse conto della struttura sociale razzista che ho cercato di descrivere nei paragrafi precedenti; ciò che lo distingue dal reciproco “contaminarsi” delle culture che sta alla base della storia umana è il fatto che questo concetto coinvolge il rapporto tra la cultura negra, storicamente perseguitata e marginalizzata e quella bianca, dominante e privilegiata. L'appropriazione culturale si configura dunque, in Brasile, come l'adozione di elementi propri della tradizione culturale e religiosa negra – ad esempio oggetti legati ai culti di matrice africana come le *guias*³² o il turbante – da parte di bianchi, che li utilizzano come semplici accessori, svuotandoli così del loro significato simbolico.

L'antropologia ci insegna come gli oggetti siano capaci di cristallizzare nella loro materia una pluralità di significati che li rende *simboli*, li carica cioè di una densità espressiva che permette a questi oggetti di rappresentare mondi. In un certo senso tutti gli oggetti sono dotati di questo potere: tutti hanno una storia e contengono in sé stessi il lavoro e i rapporti sociali che li hanno prodotti e che ne regolano lo scambio (Appadurai 2005 [1986]). Questo potrebbe essere considerato il primo livello espressivo degli oggetti.

Ad un secondo livello c'è il significato che quell'oggetto assume entrando in relazione con la storia di chi lo possiede e lo usa, cioè la sua valenza simbolica all'interno del vissuto

³² Le *guias*, o *contas*, sono collane generalmente fatte di perline di plastica o cristallo, indossate dagli affiliati ai culti afro-brasiliani, come l'*umbanda* e il *candomblé*. Hanno la funzione di preservare l'adepto da energie negative, invocando la protezione delle entità spirituali a cui sono dedicate; il colore delle perline è infatti associato a quello caratteristico dello spirito, ad esempio la *guia* di Jemanjá, dea delle acque marine (nell'*umbanda*), sarà sulle tonalità dell'azzurro per richiamare l'elemento a lei legato, quella di Oxossi, dio della foresta, sarà sulle tonalità del verde e così via.

della persona; pensiamo a tutti quegli oggetti quotidiani che sono legati a momenti importanti della nostra vita e che hanno il potere di sollecitare ricordi ed emozioni.

Al terzo livello di analisi degli oggetti c'è il loro significato *condiviso*, rappresentativo di una comunità di persone, di una tradizione culturale o religiosa, di un particolare momento storico; si pensi ad esempio ad una bandiera, al crocifisso, al *burka*...al turbante. Ciò che distingue questi oggetti, etnografici in senso stretto, da quelli etnografici in senso non stretto (cioè quelli del quotidiano) è a mio avviso il fatto che la valenza simbolica dei primi non attiene soltanto al vissuto personale dei singoli, ma è condivisa da una comunità, di cui condensa una parte della storia e del sistema di credenze e/o di valori.

Nel caso di oggetti sacri o comunque legati all'ambito religioso, bisogna compiere un passo ulteriore poiché questi divengono, in qualche modo il «luogo in cui gli spiriti prendono dimora³³», cioè vengono dotati di un potere ultraterreno, facendosi veicolo del divino. Il contesto brasiliano ce ne offre innumerevoli esempi: i tamburi sono sacri perché portano con sé la storia degli ancestrali ed hanno il potere di invocare gli spiriti, accompagnando i canti a loro dedicati; le *guias* contengono l'*axé*, l'energia divina che protegge l'adepto e lo accompagna nella vita quotidiana e cerimoniale, dimorando nelle perline rappresentative dell'una o l'altra entità spirituale. Quando si rompe una *guia*, infatti, questa deve essere gettata via³⁴ in un luogo appropriato perché è "energizzata", come scrivo nel diario di campo in relazione ad una passeggiata che ho fatto nel cimitero di Campinas, accompagnata da *pai* Joãozinho:

Ci dirigiamo verso un tempio *das almas dos trabalhadores*³⁵, che era pieno di bicchieri con sopra un panino al latte (così mi sembrava) e *pai* J. mi dice che è per chiedere loro di trovare

³³ Espressione con cui Charles de Brosses definisce il concetto di "feticcio", neologismo da lui coniato, nel 1760 in *Sul culto degli dei feticci*. Charles de Brosses (1709-1777) fu presidente del parlamento di Digione e collaborò con Diderot e D'Alambert per la stesura dell'Enciclopedia (1772).

³⁴ Il termine appropriato in portoghese per riferirsi all'azione di buttar via una *guia* o un'offerta tributata ad una divinità, oggetti che racchiudono cioè un'energia spirituale, è *despachar*, cioè "disfarsi di". La parola ha comunque diverse accezioni tra cui quella di "sbrigarsi", "finire" o anche "imbarcare" se si tratta di un bagaglio.

³⁵ "Il tempio delle anime dei lavoratori" era una sorta di cappella con un cancello di ferro, all'interno della quale vi erano delle offerte fatte da persone disoccupate in cerca di un lavoro alle anime dei lavoratori vissuti nel passato,

lavoro. A terra, fuori dalla porta di ferro battuto, ci sono due collane, due *guias* rotte, una sono solo palline all'interno di un cerchio marcato col gesso³⁶. *Pai J.* mi dice che è perché le *guias* sono *energizzate*, come le figure delle entità e quando si rompono non possono essere buttate in un posto qualunque, ma devono essere lasciate nel cimitero (Diario di campo, 21 marzo 2018).

Come si è visto nel paragrafo precedente, il potere “magico” che questo tipo di oggetti detiene nel vincolare alla materia la forza divina produce spesso delle reazioni di paura e stigmatizzazione nei confronti delle persone legate a questi culti di matrice africana, che vengono bollate come *macumbeiros*³⁷. In questo senso, la volontà di mantenersi in qualche modo ancorati alle proprie radici, professando le religioni afro-brasiliane deve fare i conti con la discriminazione a cui queste persone vanno incontro e con il tentativo di indebolire la loro cultura da parte del sistema razzista dominante. Ecco che allora l'assunzione pubblica della propria “identità negra”, attraverso il vestiario, il posizionamento religioso, l'estetica ecc., assume i connotati di una resistenza.

Tornando alla questione dell'appropriazione culturale, essa si verifica perciò quando elementi caratteristici della cultura negra marginalizzata vengono utilizzati da rappresentanti della cultura dominante – i bianchi – senza tenere conto del loro significato storico e del loro valore simbolico. Questo concetto sembra dunque sostenibile soltanto in presenza di due criteri fondamentali: lo svuotamento di significato che un simbolo culturale o religioso quando viene utilizzato in maniera incosciente, e la manifestazione di un privilegio di razza, classe, etnia o religione di un gruppo sociale sull'altro³⁸. L'uso puramente estetico del turbante, o di una *guia*, da parte di una donna bianca non vincolata ad una religione afro-brasiliana può essere accusato di “appropriazione culturale” nella misura in cui il privilegio della bianchezza le permette di

secondo quanto mi ha raccontato *pai* Joãozinho.

³⁶ Vedi Appendice 2, figura 4.

³⁷ Vedi nota 20 del presente capitolo.

³⁸ Questi due criteri vengono indicati in modo molto chiaro in un video dedicato al tema dell'appropriazione culturale sul canale youtube *muro pequeno: Essa tal apropriação cultural*. Sono venuta a contatto con questo video perché lo ha mostrato Alessandra Ribeiro durante una lezione da lei tenuta sul razzismo presso i giovani alla facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Unicamp, a cui ho partecipato.

indossare questi accessori senza correre il rischio di venire stigmatizzata e aggredita perché *macumbeira*, laddove questo è un trattamento a cui le donne negre, nella stessa situazione, sono spesso sottoposte. L'analisi si fa a mio avviso più complessa quando la ragazza in questione si avvale di questo strumento (entrato, che piaccia o meno, nella moda brasiliana) per coprire gli effetti di un cancro.

Ad ogni modo, lasciando da parte il caso specifico, la ragione principale che viene chiamata in causa dai sostenitori del concetto di appropriazione culturale è il fatto che l'adozione di questi elementi, svuotati del loro significato simbolico, da parte della cultura dominante concorre alla progressiva cancellazione della cultura negra dominata, per difendere la quale gli afro-discendenti sono costretti a combattere contro un sistema razzista. Al di là della sua pregnanza teoretica, questo concetto ci segnala, ancora una volta, il problematico contesto socio-culturale ad esso soggiacente, ereditato da una società schiavista. Le parole di Alessandra Ribeiro ci sono nuovamente d'aiuto:

Alessandra: Quando scelgo di essere una donna negra, di *terreiro*, che danza jongo e accademica, io faccio una mescolanza dei campi. Perché io sono necessariamente la stessa, dunque vado così all'Accademia e le persone mi devono ingoiare, ma io vado così in qualsiasi posto, che mi deve ingoiare allo stesso modo. E noi viviamo in una società dove... lì capisco perché a volte è ferita, è dolore. C'è una comunità negra, molto grande, che ha solo questo, che ha solo questo.

Claudia: Con "questo" cosa intendi?

Alessandra: La cultura, la tradizione. Allora capisco perché è doloroso. E' molto doloroso vedere una bianca con il turbante, sì. Perché? Perché molti hanno solo il turbante. Quindi se questa donna bianca che sta con questo turbante, non carica sulle spalle la nostra storia, lei non contribuisce a risolvere il nostro peggior problema, perché aiuta a cancellarlo. Quindi allo stesso modo in cui dobbiamo eliminare il razzismo che è stato posto dentro di noi, per produrre qualcosa di diverso, dobbiamo anche smontare il fatto che l'Altro che non sta in un corpo come il nostro stia lì per saccheggiarci, che è anche questo quello che ci hanno insegnato: che tutte le volte che l'Altro che non è come noi sta con noi è per rubarci il poco che abbiamo. [...] Sconfiggere il razzismo è un lavoro, un problema umano, perché è tanto il nostro lavoro di decostruire che gli altri sono l'Altro, quanto dell'Altro di comprendere il contesto in cui questo mondo esiste, per non cadere nell'equivoco di pensare che siccome è della mia stessa cultura, allora è uguale a me, perché non ha la mia pelle (Alessandra 18 aprile 2018, p. 259).

L'appropriazione culturale è allora vista come una maniera di perpetrare la violenza subita dagli africani schiavizzati e dai loro discendenti; svuotando i simboli del loro significato, infatti, essa si fa strumento della marginalizzazione della cultura negra e si rende complice dell'oppressione sistematica vissuta ancora oggi dalla grande maggioranza degli afro-brasiliani. Mettere invece in risalto l'appartenenza di quei simboli alla storia della diaspora africana in Brasile serve a supportare gli afro-discendenti nel difficile processo di *ricostruzione identitaria*.

Ho fatto finora largo uso di un concetto quanto mai problematico e dibattuto quale quello di "identità", pertanto mi sembra necessario spendere qualche parola su questo scivoloso termine, sperando di rendere un po' più chiaro il senso in cui viene utilizzato nel presente lavoro. Da un punto di vista logico-metafisico, l'identità non può che essere intesa come qualcosa di compatto e permanente, una sostanza che permane *identica* a se stessa: $A = A$ e $A \neq \text{non-}A$. Il principio logico di non contraddizione implica dunque la «reciproca esclusione dei concetti di identità e alterità», come scrive Francesco Remotti in una delle sue numerose critiche alla nozione di identità (Remotti 2010: 6). Intesa in questo senso, l'identità viene ad assumere i connotati parmenidei di una sfera compatta, che non ammette crepe o alterazioni: l'essenza dell'essere che è e non può non essere, una sostanza permanente e astratta, al riparo dall'esperienza del mutamento e dalla contaminazione con l'alterità. E' questa la concezione di identità che ne fa, secondo Remotti, una parola «avvelenata», un mito che «promette ciò che non c'è; perché ci illude su ciò che non siamo, perché fa passare per reale ciò che invece è una finzione o, al massimo, un'aspirazione» (Remotti 2010: XII). Questo mito può avere, certo, conseguenze nefaste, come ci mostra la storia europea – e non solo – passata e recente, dove politiche intrise di identitarismo hanno fatto leva sulle paure delle persone per stigmatizzare l'altro come "il nemico". Tanto è vero che Remotti arriva a sostenere che non vi sia molta differenza tra razzi-

smo e identitarismo, in quanto entrambi farebbero ricorso all'idea di una sostanza "pura", biologica nel primo caso, culturale o storica nel secondo (p. XIV). In effetti, anche a mio parere, vi può essere una somiglianza tra il concetto di "razza" e quello di "identità", ma questa risiede nel fatto che si tratta, in entrambi i casi, di *categorie simboliche* utilizzate dalle persone per pensare se stesse e il mondo, dunque operanti, evocate dal «lavorio invisibile, familiare, quotidiano, del linguaggio e della rappresentazione, verbale e iconica, privata e pubblica, personale e istituzionale [...]», per riprendere la citazione di Tatiana Petrovich Njegosh (2012:17). Intendo dunque l'identità non dal punto di vista ontologico, bensì da quello trascendentale, cioè come la condizione di possibilità della soggettività, una categoria simbolica che rende pensabile l'"io" e il "noi" attraverso la definizione del punto di vista (soggettivo) da cui necessariamente si guarda il mondo e che potremmo chiamare, con Paul Ricoeur (1990), *ipse*³⁹. Lungi dall'escludere l'alterità, a mio modo di vedere, l'identità si dà a partire dal rapporto con l'Altro, perché è da questo che muove la necessità di dire chi si è, di definirsi in base alla somiglianza e/o alla differenza con l'Altro, in un'ottica molto più eraclitea che parmenidea. Il concetto di identità implicherebbe dunque il concetto di riconoscimento e viceversa. La critica di Remotti, sulla traccia del concetto hegeliano di riconoscimento, tende invece a separare questi due concetti, ritendendo «irrinunciabile» l'uno e dannoso, oltre che superfluo, l'altro:

Procedendo dal testo di Hegel e riprendendo il nostro discorso, potremmo dire che i soggetti, i quali per esistere esigono il riconoscimento e lottano per esso, sono di due livelli o tipi: l'"io" e il "noi". La nostra tesi – correggendo quanto abbiamo scritto nel 1996 – è che, se c'è qualcosa di irrinunciabile per quei soggetti, questa non è l'identità, ma il riconoscimento (Remotti 2010: 90).

³⁹ Nel capitolo terzo dell'analisi condotta nel libro *L'ossessione identitaria* sul concetto di identità, Remotti richiama la distinzione del filosofo Paul Ricoeur tra identità *idem* e identità *ipse*, espressa in *Soi-même comme un autre* del 1990. Secondo la sintesi offerta dall'antropologo, l'identità *ipse* sarebbe il prodotto di una *narrazione* a partire da un'intenzione (di un soggetto) che intende mantenersi nel tempo, un "intreccio" che consentirebbe la connessione tra gli eventi, integrando elementi di permanenza con la variabilità, la discontinuità, l'instabilità, la diversità (Remotti 2010: 81).

Remotti ritiene infatti che non tutte le richieste di riconoscimento siano affermazioni identitarie, distinguendo tra le richieste di riconoscimento identitarie, in cui i soggetti imporrebbero l'ammissione della loro sostanza o *essenza*, e richieste di riconoscimento non identitarie, cioè quelle in cui ad essere richiesto è il riconoscimento della propria *esistenza*, delle proprie caratteristiche, dei propri diritti, obiettivi, progetti. Anche in questa distinzione, la concezione di identità messa in campo è quella logico-metafisica che ne implica la compattezza, l'immutabilità e la completezza. Espressioni come "costruzione identitaria" o "identità mista" sarebbero dunque uno dei tanti «ossimori di cui le scienze sociali ormai abbondano» (Remotti 2010: XXI). La mia proposta è invece quella di ridefinire il concetto di identità dall'interno, cioè senza adottarne l'accezione logico-metafisica che la renderebbe inutilizzabile in relazione agli esseri umani e al mondo dell'esperienza, poiché, come sappiamo bene, nulla è immune al cambiamento, tanto meno l'uomo. Il motivo dell'ostinazione ad adottare questo concetto è la percezione del rischio che, estromettendo dal linguaggio le categorie invocate dalle persone e dalle comunità per pensare se stesse e agire nel mondo, non si riesca più a comprenderle, allentando la presa sul reale. Sono abbastanza convinta che qualunque intellettuale, per quanto critico del concetto di identità, sia perfettamente in grado di capire in che senso Alessandra possa parlare di "identità negra". Se già è compito particolarmente arduo la "traduzione di un mondo nei termini di un altro", come può essere definita l'antropologia, perché privarsi di strumenti condivisi, preferendone l'estinzione piuttosto che l'indagine e la ridefinizione nel tentativo di approssimarsi sempre più al significato che rivestono per le persone a cui ci interessiamo? Sulla traccia del suggerimento di Ludwig Wittgenstein che concepiva il linguaggio come qualcosa di vivo, in cui il significato delle parole è definito dal loro uso (Wittgenstein 1953), sarei propensa

ad utilizzare un'accezione socio-culturale del concetto di identità che possa ammettere l'incompletezza, la variabilità e la contaminazione a cui sono soggetti gli individui, le società e le culture. In altre parole:

Si crede che l'identità sia pienezza, continuità, forza, sicurezza di sé. L'identità, specie quella "etnica", sembrerebbe rimandare ad una realtà dotata di oggettività, invece è una contraddizione. L'identità di ognuno di noi è variabile, plurale; un fenomeno relazionale e dinamico. [...] l'identità non è quindi determinata, una volta per tutte, dalla nascita, ma è costruita attraverso un percorso di convinzioni acquisite, di preferenze, di sensibilità personale. La nostra identità si può scomporre considerando l'appartenenza religiosa, la nazionalità, il gruppo linguistico, la famiglia, la professione, l'istruzione, l'ambiente sociale. [...] Grazie a ciascuna delle mie appartenenze, io possiedo un certo numero di affinità con tante persone, ma non vi è nessuno al mondo che possa condividere tutte le mie appartenenze. Quindi l'identità è una, ma è fatta di molteplici appartenenze (Barba 2013: 333).

In *L'ossessione identitaria*, Remotti rifiuta di riunire sotto un unico cappello concettuale tutte queste appartenenze, che definisce "noi", distinguendoli nettamente dall'identità. Nell'introduzione al testo citato, l'autore propone uno spettro di possibilità che rappresenta una tensione bipolare tra gli estremi "identità" e "alterità" in cui gli esseri umani si posizionerebbero ora più vicini ad un polo, ora più vicini all'altro. Egli lancia, inoltre, un appello agli scienziati sociali perché si adoperino a cercare di capire come mai le società si approssimino così di frequente all'estremo dell'identità. Nel piccolo del mio contesto di ricerca, mi sembra che sia talmente presente l'elemento dell'alterità nella formazione culturale del paese e nella storia dei singoli, che l'identità viene invocata come una difesa dal rischio di dissolversi frammentandosi in tanti pezzettini. Con particolare riferimento alle rivendicazioni identitarie riferitemi dagli interlocutori afro-discendenti, credo di poter affermare che il dire *chi si è* equivalga a dire *che si è*, cioè a chiedere che venga riconosciuta la propria esistenza, le proprie caratteristiche, i propri diritti, i propri progetti, ecc. Torna fuori dunque l'elemento della marginalità, mostrando come il "bisogno di identità" rientri in una logica oppositiva: è nel momento in cui una comunità si percepisce come minoritaria, dominata, marginalizzata rispetto ad una comunità dominante che la necessità di manifestare e difendere la propria, peculiare, presenza al mondo si fa più forte.

Ricapitolando, l'identità è qui intesa come una categoria simbolica che rende pensabile l'“io” e il “noi” ed è quindi strumento di riconoscimento dell'esistenza dei soggetti, che si identificano (nel senso di una coappartenenza, non di un'equivalenza) con un insieme – alterabile – di valori e caratteristiche a partire dai quali immaginano e conducono la propria vita. E' alla luce di questa accezione del concetto di identità che possiamo interpretare quanto dice Alessandra sui problemi del suo paese:

Qui la maggior tragedia è stata la *decostruzione identitaria*. Ancora oggi ci sono problemi. Nei paesi che hanno sofferto apartheid, malgrado sia stato aggressivo e malvagio, questa questione dell'identità non c'è, è definita: se c'è stata mistura tu sei afro punto e fine. Non c'è discussione, non ci sono tre puntini, non ci sono, fine, è così e fine. Nei paesi diasporici dove non c'è stata apartheid questo non è fine, questo può essere un sacco di cose. Dunque tu puoi essere come sei e sposarti con un uomo negro e se vostro figlio nasce identico a te, lui sarà negro o bianco a seconda dell'identità che *fortificherai* in lui. Allo stesso tempo, indipendentemente dall'identità che fortificherai in lui, tutte le volte che uscirà per strada lo tratteranno come afro-discendente ed è lì che nasce la crisi nel nostro paese. Perché se mia madre è italiana e mio padre è negro, io devo essere negro? [...] Ma lì tutto il mondo racconterà a tuo figlio che è negro e lui si troverà un conflitto in casa perché la madre non è, ma il padre è e quello diventa un affare...diventa tutto quello che senti: una marea di casi di razzismo, una discussione etnico-razziale senza soluzione [...] perché la colpa di tutto questo è della schiavitù (Alessandra 08 giugno 2018, p. 271).

Alessandra individua nella «decostruzione identitaria» la «maggior tragedia» del Brasile, causata dalla schiavitù. Il risultato è che si rischia di perdersi nel marasma dei possibili modi di stare al mondo, in cui il polo dell'alterità sembra regnare sovrano. Persino l'esser negro o l'esser bianco sono il frutto di una scelta (cosa c'è di meno sostanziale?), che esprime da un lato un posizionamento politico, dall'altro la reazione al posizionamento altrui. Lo esprimono chiaramente le parole dell'antropologa Valeria Corossacz Ribeiro a proposito della politica delle quote razziali nelle università:

[...] Il loro interesse è nel portarci a riflettere sulla questione di come la definizione di chi è bianco e di chi è nero passi oggi attraverso la formazione di un'identità razziale nera in contrapposizione a quella bianca, ossia su come la formazione di un'identità razziale nera netta e senza sfumature divenga il presupposto per l'applicazione delle politiche delle quote, e forse in modo generale delle azioni positive (Corossacz Ribeiro 2005: 106).

La costruzione di un'identità negra che passi attraverso la “riappropriazione” di elementi caratteristici della *comunità immaginata*, per usare un'espressione di Benedict Anderson⁴⁰, di cui gli afro-discendenti si sentono parte funge da specchio alla realtà sociale marginalizzante vissuta da queste persone e si configura come un atto di resistenza di fronte al rischio, reale o percepito, di venire cancellati.

2.4 «Questo viene dalla culla». Il rapporto viscerale con l'ancestralità

Nei paragrafi precedenti ho concentrato l'attenzione sui principali aspetti del disagio vissuto dalla comunità negra: la posizione di svantaggio socio-culturale ed economico, il pregiudizio razziale e religioso, la marginalizzazione storica delle proprie “tradizioni”, in particolare religiose. Nei paragrafi successivi, sposterò lo sguardo sugli aspetti positivi che nel mio contesto di ricerca (tutte le tesi qui sostenute scaturiscono da esso) strutturano e costruiscono l'identità negra di cui si è parlato fin qui, cercando di mostrare come essi possano costituire delle tattiche di resistenza e di mediazione dei conflitti.

La sera del 29 marzo sono andata con *pai* Joãozinho alla Fazenda Roseira per la presentazione della prima rivista di Campinas dedicata alle religioni di matrice africana: *Destaques do axé*. Si trattava di un'occasione importante, che vedeva coinvolti diversi *pais de santo* della città (sia di *umbanda* che di *candomblé*), intenti ad ascoltare la presentazione nella stanza principale della *fazenda*, avvolti dai loro splendidi abiti cerimoniali. Alessandra Ribeiro è intervenuta al microfono sia in rappresentanza della comunità di *jongo* che ospitava l'evento, sia come giovane *mãe de santo* di *umbanda*; aveva infatti aperto il CEMA nel novembre del 2017 proprio lì nella Fazenda Roseira. Quando *pai* Joãozinho me l'ha presentata – si conoscevano bene poiché era stata medium per quattro anni nel suo *terreiro* prima di diventare *mãe* – Alessandra ha

⁴⁰ Benedict Anderson 1996 [1983, 1991] *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.

subito specificato che non avrei potuto frequentare la neonata casa di *umbanda* perché sarebbe rimasta chiusa al pubblico per un anno. Tuttavia, mi aveva invitato a partecipare ad un'officina di jongo nella *fazenda* e a visitare il suo *terreiro* antico: il Templo de Umbanda Mãe Joana Três Estrelas, che non aveva mai smesso di frequentare come medium e come membro della famiglia fin dalla nascita. Così il 13 aprile mi sono recata per la prima volta in quella piccola casa a conduzione familiare, maggioritariamente negra e con quasi sessant'anni di vita alle spalle. Era una realtà ben diversa da quella con cui avevo avuto a che fare nel Terreiro da Vó Benedita, gestito da *pai* Joãoziho e sua madre *mãe* Sueli; quest'ultimo, infatti, era molto più giovane, sia in relazione agli anni di esistenza della casa che all'età degli adepti, oltre che prevalentemente bianco. Qui l'apertura nei miei confronti era stata da subito notevole, tanto che non solo avevo potuto partecipare alla *gira*⁴¹ senza restrizioni, ma mi era concesso addirittura filmare e fotografare. Nel *terreiro* di *mãe* Joana l'atmosfera era decisamente diversa. Quando, dunque, il 13 aprile mi sono presentata lì su invito di Alessandra, la cerimonia era già cominciata e tutti i medium, compresa lei, avevano già *incorporato* i loro *pretos velhos*. La prima parte del rito nel *terreiro* di *mãe* Joana è infatti sempre dedicata a queste entità anziane: sono loro che devono aprire la *gira* e preparare l'ambiente ad ospitare il rito, per ragioni di saggezza e autorità. Nessuno mi conosceva lì, a parte Alessandra, che non poteva tuttavia introdurmi, non essendo in quel momento *presente*⁴². Passato il momento dell'*atendimento* con le entità, di cui ho approfittato per presentarmi alla *preta velha* capo della casa: Vó Jurema, i medium sono tornati in se

⁴¹ Con questo termine si designa il rito dell'*umbanda*, celebrato quotidianamente, settimanalmente o mensilmente, a seconda della decisione del sacerdote della casa. Il termine corrispondente nel cattolicesimo sarebbe la "messa". Quando si dice che c'è *gira* quel dato giorno, significa che in quella data gli adepti si riuniranno per celebrare insieme il culto che sarà dedicato, in base al calendario del *terreiro* ad una o all'altra entità: *gira de pretos velhos*, *gira de marinheiros*, *gira de caboclos* ecc. L'utilizzo di questa parola deriva probabilmente dal fatto che all'inizio e alla fine della cerimonia gli adepti si dispongono in cerchio e *girano*, appunto, cantando e battendo le mani.

⁴² Torneremo sul discorso della presenza nell'*incorporazione*. Per ora accenno soltanto al fatto che in quel momento il suo corpo ospitava lo spirito dell'entità, in modo tale che la sua "coscienza" venisse temporaneamente sospesa, giacché, peraltro, Alessandra dice di essere un medium incosciente e quindi di non ricordare nulla di quanto accade o viene detto durante l'*incorporazione*.

stessi ed hanno cominciato ad allestire lo spazio cerimoniale per la seconda parte del rito, che prevedeva l'arrivo delle streghe (*bruxas*). Era la prima volta che vedevo apparire in un *terreiro* di *umbanda* questo tipo di entità, legate ad un immaginario di stampo europeo: lunghi capelli neri appuntiti, scope, zucche e ragnatele costituivano la scenografia. Non ho potuto spingermi oltre nell'osservazione, poiché, dopo poco, mi hanno mandata via dicendo che la seconda parte della cerimonia non era aperta agli esterni. Inizialmente ci sono rimasta molto male, anche perché il *terreiro* distava più di mezz'ora di macchina dalla mia abitazione e l'idea di aver fatto tutta quella strada in Uber per essere "cacciata" dopo un'ora scarsa, mi aveva scoraggiata rispetto alla speranza di poter avviare con quella casa una relazione proficua per la mia ricerca. In realtà, i rifiuti alle volte possono essere più eloquenti di un'accoglienza a braccia aperte; perciò, dopo l'iniziale sconforto, la resistenza incontrata da parte della *mãe de santo* e degli adepti aveva aumentato il mio interesse per quella casa, frequentata dalla famiglia di una delle mie interlocutrici principali. Alessandra, infatti, era entrata in quel *terreiro* ancor prima di nascere, nella pancia della mamma (la signora Maria Alice Ribeiro) e così sua figlia Bianca. Maria Alice era stata cofondatrice della casa insieme alla moglie del suo fratello più grande, Carlos Augusto Ribeiro (zio Dudu), un signore di 87 che tuttora partecipa alle cerimonie nella sua consueta funzione di *ogã* (addetto al suono dei tamburi). Dei cinque discendenti diretti del capostipite Benedito Ribeiro, quattro, tra cui Maria Alice e zio Dudù, frequentavano assiduamente il *terreiro* con i loro figli e nipoti; sembrava sempre di trovarsi in una riunione di famiglia ed in parte lo era.

Il primo colloquio registrato con Alessandra risale al 18 aprile, qualche giorno dopo quella fugace visita al *terreiro* di *mãe* Joana, nell'ambito di una giornata passata con lei nella Fazenda Roseira. Mentre eravamo sedute al tavolo dedicato alle riunioni, insieme a sua madre, le chiedo un chiarimento sulla ragione per la quale ero stata mandata via da dalla cerimonia

della settimana prima, immaginando che quella riservatezza nei miei confronti fosse dovuta al fatto che non ero della famiglia, né spirituale, né tantomeno biologica. La risposta di Alessandra ha messo in luce un elemento che qui merita di essere analizzato:

Alessandra: No, la famiglia continua ad essere la base, ma questa relazione col rito non deriva dalla questione familiare, ma è questione di vincolo con il terreiro, [...] star vincolato a quella corrente, perché una cosa è che... il terreiro della nostra famiglia è come un ospedale: chiunque può entrare nel terreiro e entra al pronto soccorso, ma non è chiunque che va nella sala di chirurgia, la sala di chirurgia è per i medici. Quindi la divisione è proprio questa: c'è il campo della carità, per cui chiunque arriva viene ricevuto, ma c'è un campo del segreto, delle nostre tradizioni che non condividiamo con quelli che vanno al pronto soccorso. [...] Perché ci sono persone che vengono un giorno a *tomar un passe*⁴³ nella casa e non tornano mai più, il fatto che tu vada dal medico per prendere una medicina, non significa che quel medico ti accompagnerà per tutta la vita. Ci sono persone che no, che diventano parte di quella *famiglia spirituale*. E' questa la differenza: in generale, i frequentatori della casa frequentano la casa da più di dieci anni (Alessandra 18 aprile 2018, pp. 245-246).

La metafora del pronto soccorso rappresenta in modo molto efficace un aspetto fondante dell'*umbanda*: il principio della carità, preso in prestito dal cristianesimo, in virtù del quale bisogna accogliere tutti. La carità è l'amore che unisce gli uomini tra loro e con Dio e nell'*umbanda* è ciò che permette a questi di vivere meglio, aiutando gli altri in qualità di medium o venendo aiutati. Le entità, a loro volta, prestando carità agli uomini, evolvono spiritualmente, secondo un principio mutuato invece dal kardecismo⁴⁴. Tuttavia, attraverso questa metafora che contrappone il pronto soccorso alla sala di chirurgia, Alessandra traccia una linea di demarcazione tra l'elemento che segna l'apertura dell'*umbanda* come religione "cristiana" per tutti e le radici negre del culto, che la inscrivono nella sua storia familiare. La separazione tra la prima e la seconda parte del rito, da cui sono stata esclusa, appare allora come la rappresentazione con-

⁴³ Vedi nota 6 del presente capitolo.

⁴⁴ Secondo la dottrina facente capo ad Allan Kardec, esistono spiriti più o meno evoluti, in una scala che va dalle tenebre alla luce. Attraverso il ritorno sul piano materiale e la carità, gli spiriti più evoluti indicherebbero il cammino verso la luce a quelli che ancora vagano sul piano terrestre perturbando gli umani. Così facendo progredirebbero contemporaneamente nella propria evoluzione, fino al momento in cui non dovranno più prestare il loro servizio sulla terra.

creta di quella linea di confine tra un “dentro” e un “fuori” che le parole di Alessandra disegnano, esprimendo la natura doppia del culto per com’è da loro vissuto. Se l’apertura nei confronti dell’esterno è determinata dal principio della carità e dal fatto che l’*umbanda* è una religione “moderna” in cui chiunque può riconoscersi, questo non impedisce che vi sia un «campo del segreto», abitato dalle tradizioni familiari. Come mai queste “tradizioni” non possono essere condivise con «quelli che vanno al pronto soccorso»? L’*umbanda* è comunque una religione piuttosto diffusa e tendenzialmente accettata, che non è basata su una dottrina racchiusa in un libro sacro, ma anzi lascia ampi margini di manovra, per cui esistono *terreiros* molto diversi tra loro. Quali peculiarità, allora, fanno sì che questo “dentro” debba venire preservato da sguardi esterni? Qualche riga più avanti nell’intervista citata troviamo in nuce una parziale risposta a queste domande:

Alessandra: Io penso che la nostra casa, lei ha qualcosa di molto differente da tutte le altre case. In generale, per tutti noi che siamo diventati praticanti dell’*umbanda* nella nostra famiglia, *non è stata una scelta opzionale*, come succede oggi nel mondo moderno. Oggi le persone scelgono che religione vogliono professare, si svegliano e dicono: «io voglio essere cattolico, voglio essere evangelico, voglio essere *candomblecista*», questo veramente è molto aperto. La nostra famiglia non si è organizzata in questo modo, fin dall’epoca della generazione precedente, quando c’era Kardec e c’erano i *passes*, fino ad arrivare all’*umbanda*, o fino ad adesso, con l’arrivo del *candomblè*, in qualche misura, è stata tutta una questione di spiritualità che ci sollecitava⁴⁵ e noi che pensavamo forme di dare conto di questo. Quindi ci sono cose che per noi sono molto care, molto care. Caro (nel senso) di caro, che è un valore proprio della nostra tradizione, non è qualcosa che noi vogliamo fare perché vogliamo divulgarlo, non abbiamo nessun interesse, non è qualcosa che facciamo per un fuori, è tutto molto dentro e oggi abbiamo a che fare invece con un immaginario molto aperto. Quindi per esempio il rituale delle streghe, se tu non hai ricevuto una preparazione per comprendere quell’universo, appare uno scenario⁴⁶. *Non ci interessa che qualcuno legga il nostro scenario*. Perché a quel punto è scenario, tu non capirai... non riuscirai ad attingere cosa c’è in quel rituale oltre quello che sto vedendo, per l’essenza di quella casa, per quelle persone. Io penso che la spiritualità abbia molto questo: ogni entità,

⁴⁵ Il verbo portoghese impiegato è *pautar*, che ha diversi significati tra cui “valere”, “valutare”, “caratterizzare”, “fungere da norma”; in questo caso ho deciso di tradurlo con il verbo italiano “sollecitare”, perché qui Alessandra lo usa in senso transitivo, riferendosi al fatto che l’iniziativa è sempre partita dalle entità spirituali che si sono manifestate in un modo o nell’altro, collocando le persone nella condizione di dover avere a che fare con loro, ricevendole e inserendole nella vita della casa.

⁴⁶ Nel senso di *set*, messa in scena.

ogni canale energetico che agisce ha un significato per quell'universo di persone di quel gruppo, quindi non c'è una logica (Alessandra 18 aprile 2018 p. 246).

In questo passo dell'intervista emerge un elemento chiave che segna la profonda distanza tra il “dentro” associato alle tradizioni familiari e il “fuori” del «mondo moderno»: quello della scelta. Alessandra rivendica il fatto che nella sua famiglia, riunita attorno al piccolo *terreiro* di *mãe Joana*, il legame con la spiritualità (prima attraverso il *kardecismo*, poi tramite l'*umbanda* ed infine con il *candomblé*) si è sempre dato a partire dalla personale storia di questo gruppo di persone con le entità spirituali. A differenza di quanto accade nelle altre case, dice, la loro adesione al culto non è il frutto di una scelta dettata da una moda (questa la frecciatina rivolta, tra le righe, al «mondo moderno»), ma il segno del legame con l'*ancestralità*. Il termine “ancestralità”, mutuato dal portoghese, è la sostantivazione dell'aggettivo “ancestrale”, che indica l'appartenenza agli antenati, cioè si riferisce a qualcosa di atavico, trasmesso dagli avi, inserito nel solco di una tradizione antica. Come si è accennato nella nota 1 del presente capitolo, questo concetto designa la radice familiare, culturale e spirituale alla quale si appartiene e, nel momento in cui è utilizzato nella forma sostantivata, esso assurge alla posizione di soggetto agente. In questo caso, il termine “ancestralità” diventa quasi un sinonimo di “spiritualità” nell'uso che ne fa Alessandra quando vuole esprimere la capacità di azione della forza spirituale divina, costituita dalle diverse entità che si manifestano nella sua vita di medium *jongueira*⁴⁷ ed in quella della sua famiglia. Se questa forza spirituale è dunque dotata di *agentività*, ipotesi sulla quale tornerò, il fatto che siano le entità a scegliere i medium e non il contrario appare come una conferma della reciproca appartenenza tra questa radice ancestrale e la famiglia in questione, sulla cui base costruire un “io” e un “noi”: «*Ancestralità* forse è quello che tu neanche sai che fa parte di te, ma che ne ha fatto parte un giorno, è un'altra dimensione» (Alessandra

⁴⁷ *Jongueiro* significa praticante del *jongo*, sia in quanto danzatore, sia in quanto percussionista dei tamburi sacri e/o cantore.

22/06/2018: 17). Il rapporto con il mondo spirituale e divino è vissuto dunque in maniera molto personale, quotidiana, immanente, al punto che le entità diventano parte della famiglia e si inseriscono a pieno titolo nelle sue dinamiche, creando una storia in cui figurano come agenti sociali. Il valore familiare, intimo, della vita religiosa di questo gruppo di persone le protegge dall'eventuale accusa di mettere in scena un teatro, laddove l'aura sacrale dell'*umbanda* è, da un lato, messa in discussione dai detrattori dei culti afro-brasiliani, dall'altro, minacciata dall'estrema apertura che si riscontra nel contesto contemporaneo, per cui chiunque può scegliere di praticare una religione di matrice africana, a prescindere dal vincolo con la diaspora e con l'ancestralità. Rimarcare il fatto che «non ci interessa che qualcuno legga il nostro scenario» equivale quindi tanto a proteggersi da sguardi curiosi e stigmatizzanti, quanto a distaccarsi dalla massa di *umbandisti* “improvvisati”, sottolineando la legittimità del proprio legame con la tradizione religiosa afro-brasiliana, in quanto afro-discendenti. Si viene a creare allora un'interessante sovrapposizione tra famiglia di sangue e famiglia spirituale, in cui le entità costituiscono la propria storia, il proprio presente e, forse, anche il proprio futuro. Se i *pretos velhos*, che sono gli spiriti più presenti nel *terreiro* di *mãe Joana*, rappresentano infatti l'eredità del pesante passato diasporico vissuto dagli antenati africani schiavizzati, vi sono anche entità “nuove”, che entrano a far parte della storia familiare nel momento in cui ciò si rende necessario per gestire un cambiamento o affrontare una situazione complicata. E' il caso, ad esempio, della *linha do Oriente*, una “linea”⁴⁸ di entità arabe che ho visto lavorare (*trabalhar*) nel *terreiro* la domenica del 06 maggio. Si tratta, come nel caso delle streghe, di spiriti insoliti, sia in relazione al culto,

⁴⁸ Nella concezione umbandista, le entità spirituali sono divise in “linee”, cioè una sorta di falangi, come se si trattasse dell'organizzazione di un esercito, per cui esistono nell'*umbanda* sette linee principali: la linea di *caboclos*, di *pretos velhos*, di *marinheiros*, di *boiadeiros*, quella di *baianos*, di *erês* e la linea di “sinistra”, in cui lavorano *exus* e *pombagiras*. Ogni entità spirituale che opera in questo culto dovrebbe essere riconducibile ad una di queste linee, come un soldato che appartiene al suo rango. Ad esempio, ci possono essere diverse entità indigene, ciascuna con il suo nome e la sua peculiare storia, ma tutte appartenenti alla linea di *caboclos*, di modo che si presenteranno nel *terreiro* quando c'è la *gira* di *caboclos*. Questo vale, in generale, per tutte le tipologie di entità, salvo eccezioni, di cui l'*umbanda* abbonda.

sia in relazione al contesto geografico e socio-culturale del Brasile; le entità caratteristiche dell'*umbanda* sono infatti, per lo più, personaggi archetipici che hanno avuto un ruolo importante nella storia del paese: indigeni, schiavi, marinai, mandriani, baiani ecc. L'arrivo di entità orientali, che indossano abiti arabi, mangiano datteri e non si esprimono a parole, poiché non conoscono il portoghese, risulta bizzarro e incomprensibile se non si conosce il particolare momento della storia familiare in cui è avvenuto questo strano incontro spirituale. Le entità orientali sono arrivate nel *terreiro* al tempo della sua fondatrice, *mãe* Edna, sposa di Dudu, morta nel 2010. E' lo stesso zio Dudu a raccontarmi, durante una *gira*, di aver passato due anni della sua trentennale carriera nella compagnia ferroviaria Mogiana in Iraq. In quel periodo non c'erano i telefoni cellulari, tantomeno le reti sociali di cui oggi disponiamo, come Skype o WhatsApp, dunque la comunicazione con la famiglia era piuttosto difficoltosa e alle volte si riduceva ad una telefonata al mese dalla cabina telefonica. A queste inquietudini, dovute alla lontananza e alle difficoltà comunicative, si aggiungevano quelle legate all'immaginario di un paese così diverso, di cui non si conoscevano la lingua e le abitudini. Le entità arabe sono allora intervenute per creare una connessione spirituale tra Dudu e la sua famiglia di *umbandisti*, in modo da assicurare la moglie ed i parenti, che attraverso il canale *mediunico* potevano inviargli istruzioni su come sopravvivere lì e rimanere in contatto con lui, sapendolo protetto. Questa storia è un esempio di ciò a cui si riferisce Alessandra nell'intervista quando allude al significato ulteriore che chi va al "pronto soccorso" non riesce a scorgere e con il quale non vale la pena di condividere rituali così importanti per la loro famiglia, che rischierebbero di apparire uno «scenario». L'intreccio tra storia familiare e vita religiosa renderebbe dunque in qualche modo più "autentica" la loro appartenenza al culto, come emerge dalle parole di Alessandra:

Se prendi fino ad una certa generazione, le persone sono nate lì dentro. Bianca è nata lì, oggi ha vent'anni, lei andava (al *terreiro*) nella mia pancia, io andavo nella pancia di mia madre, quindi la relazione con quello spazio non si dà solo con quel rituale della spiritualità, ma passa attra-

verso molti altri aspetti, molti altri. Per esempio, quand'è che cominciamo ad avere una connessione con la linea d'oriente, quando spiritualmente cominciamo ad essere aiutati da questa linea, non è stato perché l'abbiamo cercato, siamo andati a vedere in un libro e abbiamo visto come chiamare l'entità, non è mai stato così per nessuna cosa nella nostra casa. E' stato perché zio Dudu, sposo di *mãe* Joana, cioè, della zia Edna, che era *mãe* del *terreiro*, mia zia, sua sposa, è andato in Iraq, ha passato un buon tempo lavorando in Iraq, in Oriente. E' stato il suo viaggio in Iraq che ha dato accesso a questo punto di energia nella nostra casa. Quindi non ti so spiegare questo perché l'*orixá* x... filosoficamente ha a che vedere con la linea x, y o z; questo non è mai stato importante per noi. Quello che è successo è che in un determinato giorno è venuta una determinata entità diversa e noi dovevamo imparare ad avere a che fare con lei perché non parlava la nostra lingua. [...] Ogni elemento che compone quella religiosità è stato portato da lei, questo è il nostro tesoro, del nostro *terreiro*, che è il contrario di tutto quello che vedo al di fuori di esso, in tutti i sensi, perché le persone oggi hanno così tanti *pai* Google, *pai* Wikipedia, *pai* non so cosa, che davvero c'è così tanta roba là che la scelta della religione è una scelta. Per noi non lo era, quindi siamo stati preparati ad avere un (alto) grado di affidamento alla spiritualità (Alessandra 18 aprile 2018, p. 247).

Le sferzate alla modernità del culto sono qui espresse da Alessandra in modo molto più esplicito, ironizzando sarcasticamente sullo statuto di sacerdote assegnato a Google e Wikipedia da coloro che si avvicinano all'*umbanda* attraverso lo "studio" dei precetti, per sfizio o per moda. Eppure il problema non può consistere nell'innovazione, altrimenti le stesse critiche sarebbero contraddittorie, dato che il *terreiro* di *mãe* Joana, come si è visto, è il primo ad introdurre importanti novità in termini di cosmologia, malgrado il suo attaccamento alla "tradizione". Per illuminare allora il senso di questo appello alla tradizione da parte della comunità del *terreiro* possiamo prendere in prestito il concetto di *tradizione inventata*, elaborato dallo storico Eric Hobsbawm nel celebre testo del 1983, da lui curato insieme a Terence Ranger.

Per «tradizione inventata» si intende un insieme di *pratiche*, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e *dotate di una natura rituale o simbolica*, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. [...] Non occorre che il passato storico in cui si radica la nuova tradizione sia troppo lontano, non occorre che si perda nella presunta notte dei tempi. [...] In poche parole, si tratta di *risposte a situazione affatto nuove* che assumono la forma di riferimenti a situazioni antiche, o *che si costruiscono un passato proprio attraverso la ripetività quasi obbligatoria* (Hobsbawm, Ranger 1987: 3-4, corsivo mio).

Nell'introduzione al lavoro, Hobsbawm distingue accuratamente il concetto di tradizione da quello di consuetudine e di convenzione, tanto da ipotizzare una correlazione inversa tra

quest'ultima, norma di carattere pragmatico, basata sull'utilità, e la prima, determinata dall'impiego simbolico e/o rituale di una pratica, svincolata dal suo uso: «vogliamo sostenere, insomma, che l'invenzione di una tradizione è un processo di ritualizzazione e formalizzazione caratterizzato dal riferimento al passato, se non altro perché impone la ripetitività» (p. 6).

Le pratiche rituali innovative del *terreiro* di *mãe* Joana, come l'introduzione di una *linha do Oriente* o l'incorporazione di un ancestrale della linea di Zumbi, di cui si è parlato nel primo paragrafo, rientrano nella definizione hobsbawmiana nella misura in cui ritualizzano e formalizzano un evento puntuale anche una volta esaurita la sua funzione pratica (la connessione con zio Dudu in Iraq nel primo caso). Esse diventano cioè dei simboli di quella comunità e ne eternizzano la storia attraverso la ripetizione. Hobsbawm distingue tre tipologie, parzialmente sovrapponibili, di tradizioni inventate: quelle volte a fissare e simboleggiare la coesione sociale e l'appartenenza ad una comunità; quelle che fondavano e legittimavano un'istituzione o un rapporto di autorità, come nel caso dei rituali legati alla nazione; infine quelle finalizzate alla socializzazione, volte ad inculcare credenze e sistemi di valori. Le tradizioni qui analizzate rientrano senz'altro nella prima tipologia, invocando la storia – della resistenza schiava nel caso di Zumbi dos Palmares, e della famiglia quello della linea d'Oriente – come collante sociale. «Tutte le tradizioni inventate, infatti, laddove è possibile, ricorrono alla storia come legittimazione dell'azione e cemento della coesione di gruppo. Spesso essa si trasforma nel simbolo stesso della lotta [...]» (Hobsbawm, Ranger 1987: 15). Questo è particolarmente evidente nell'incorporazione del capo di Palmares, invocato come simbolo della resistenza, di cui la ripetizione annuale durante la festa dei *pretos velhos* rafforza l'appartenenza di quel gruppo alla causa negra; nel caso delle entità orientali, esse diventano il simbolo (non l'unico) del vincolo familiare con l'ancestralità. Le parole di Alessandra nell'intervista sottolineano il rapporto quasi viscerale con le entità spirituali («Bianca andava nella mia pancia, io andavo nella pancia

di mia madre»), che è la caratteristica principale del *terreiro* di *mãe* Joana, il loro tesoro. La storia familiare, il vincolo con l'ancestralità e l'affidamento totale agli spiriti alleati sono dunque le armi vincenti di questa comunità di persone, a cui Alessandra appartiene, nel terreno della negoziazione identitaria:

Qui anche quando c'era solo l'umbanda, c'era un insieme di cose che c'erano già. Per questo oggi nel presente non c'è confusione, perché c'erano un sacco di cose che tu eri già pronto a seguire, anche senza sapere, che *vengono dalla culla*, sai? Dalla famiglia, dalla scuola, dalla casa, vengono dalla casa, dall'educazione. Non sono venute da fuori. Noi siamo cresciuti imparando alcune cose che restavano anche lì (nel *terreiro*). Quando diciamo che l'unione della famiglia è la nostra maggior ricchezza non è una frase, è un fatto, sosteniamo questo principio fino a che faccia male. Se un cugino litiga con un altro cugino si trova un modo di risolvere, perché l'unione della famiglia è la maggior ricchezza, non c'è solo madre, padre, figlio e basta. Da quando nasciamo impariamo questo, *la famiglia crea strategie* (Alessandra 8 giugno 2018, p. 270).

2.5 La grande “tela” familiare

L'ultimo passo dell'intervista citata nel paragrafo precedente mette in luce due elementi centrali di ciò che Alessandra chiama la “matrice africana”: un approccio irrazionale e comunitario alla religiosità, da un lato, e un modo di vita incentrato sulla famiglia allargata, dall'altro. Cercherò ora di indagare un po' più a fondo l'espressione con cui si chiude la citazione: «la famiglia crea strategie». Durante il colloquio del 22 giugno, sempre nella Fazenda Roseira, ho chiesto ad Alessandra di raccontarmi un po' chi era prima di diventare una referenza a Campinas per quanto riguarda il *jongo* e tutto ciò che ha a che fare con la matrice africana, di cui i culti afro-brasiliani sono un pilastro. Se, infatti, la comunità negra viene descritta per lo più in termini di disagio socio-economico e di svantaggio culturale, si può dire che Alessandra rappresenti l'altra faccia della medaglia: è una donna giovane (di 42 anni), determinata, leader della comunità di *jongo* e della casa di cultura, oltre che *mãe de santo*, sempre impeccabile nell'aspetto, con le idee molto chiare su chi è e su chi vuole essere. Eppure, un *agency* individuale così forte non potrebbe esistere, mi dice, senza quella che definisce una grande «tela» tessuta dalle sue nonne:

Guarda, Alessandra prima di tutto questo è nata in una famiglia molto generosa, io ho avuto proprio il privilegio di nascere nella famiglia in cui sono nata perché ho avuto dei punti di riferimento di persone che mi hanno insegnato cose molto belle. [...] Ho avuto una famiglia in cui c'erano tre principi. Innanzi tutto dovevi studiare, studiare era obbligatorio, non avevi scelta e quindi siamo cresciuti abituati a studiare, non che tutti abbiano studiato, ma siamo cresciuti abituati a studiare. Una famiglia maggioritariamente negra, che non si è mai messa a parlarci di razzismo, di dolore e sofferenza, ma che internamente valorizzava molto le nostre cose. [...] Sempre, a fine anno, si faceva un bilancio di tutto quello che ciascuno aveva fatto e tutti si prendevano cura della nostra vita. Chi era entrato nella facoltà, chi era andato a conoscere un paese...tutti gli anni veniva ristabilito questo, tutti gli anni da quando sono nata, quindi tutti volevano avere qualcosa di buono da raccontare a fine anno. [...] Questo ha creato per noi un disegno di famiglia estesa che quando vai a fare l'albero (genealogico) non combacia col sentimento, perché la maggior parte dei miei cugini sono cugini di secondo o terzo grado, solo che siamo stati educati come fratelli. E' tutto molto unito, uno è infiltrato nella vita dell'altro e anche se fosse un poco più distante, c'è l'altro infiltrato qui, che fa da ponte lì...c'è una grande tela e sono state le nostre nonne a farla, le bisnonne. [...] Loro sono sempre state molto semplici, case povere, ma era così pieno, era tutto pieno! Quindi non è mancato nulla. Quello che mancava avevi dove tornare a riempirlo, sai? Dunque, ad esempio, io da piccola ero molto grassa, sono arrivata a pesare 130 chili e passa, e succedeva che non avessi il compagno per ballare nella *quadrilha*⁴⁹, che oggi in alcuni momenti penso che era perché ero grassa, in altri perché ero grassa e negra, che aveva a che fare col razzismo, ma quando uscivo da quel momento di dolore nella scuola, di difficoltà, quando tornavo a casa c'erano così tante cose d'avanzo, capisci? [...] Queste cose riempivano il nostro cuore e la fede è stata sempre molto strutturante (Alessandra 22 giugno 2018, pp. 274-275).

Da questo intenso passo emerge il ruolo fondamentale che la famiglia ha svolto e tuttora svolge nella vita di Alessandra, consentendole di “elevarsi” rispetto alla condizione di tante altre donne negre e di periferia come lei. In primo luogo l'abitudine allo studio, trasmessa dal virtuoso esempio dei suoi nonni e zii (che non manca mai di menzionare orgogliosamente in ogni colloquio) è stato un elemento strutturante della sua personalità, spingendola a diventare accademica; ha infatti concluso il dottorato in urbanistica sulla matrice africana a Campinas e nell'agosto del 2018 ha inaugurato un corso magistrale a numero chiuso sul tema, che si svolgerà proprio nella Fazenda Roseira. In secondo luogo, l'intensa rete sociale, tessuta da nonne e bisnonne,

⁴⁹ La *quadrilha* è un tipo di ballo da sala che si danza in coppia, insieme ad un'altra coppia, in formazione rettangolare. Risultato della mescolanza di diverse danze europee, fu introdotta in Brasile nel XIX secolo, diventando una danza tradizionale delle feste *junine*, cioè le commemorazioni del mese di giugno, in cui si festeggiano Sant'Antonio, San Giovanni e San Pietro.

costituisce la migliore arma di difesa contro un “fuori” potenzialmente ostile. Quest’arma, nell’esperienza educativa di Alessandra, non si dà, peraltro, in modo “negativo”, ad esempio costruendo una “coscienza negra” contrapposta a quella bianca a partire dal razzismo, ma in modo “positivo”, cioè valorizzando le tradizioni familiari, consentendo così l’accumulazione di un capitale simbolico⁵⁰ tale da rendere innecessaria l’accusa dell’Altro. In questo senso possiamo intendere la tela familiare come una strategia di difesa.

Io ho avuto la felicità di nascere in un corpo negro, ma in un universo molto favorevole. Forse è per questo che, in contropartita, ho avuto la missione di dar conto di cose di cui forse altri negri non dovrebbero dar conto. Perché io non ho sofferto, non ho sofferto la fame, non sono mai stata una nera miserabile, povera, non so cosa significa. La mia famiglia ha avuto indice zero di analfabetismo, mia nonna nata nel 1904 leggeva e scriveva. [...] Quindi non ho mai avuto il dolore: «ah, essere negro fa male», io non ho dolore. Quindi non parlo con dolore, non ascolto con dolore, perché non vedo il bianco come...non sento il dolore della frusta. I miei più vecchi ci hanno isolato da questo, ci hanno dato un incantamento. Quindi le poesie, il *sarau*⁵¹, il mangiare insieme, potrebbero essere una strategia contro la povertà, ma che noi in nessun momento abbiamo letto in questa maniera; non entrò come mancanza, ma come il nostro differenziale, capisci? Non entrò come assenza e se era assenza, non c’era modo di percepirlo, quindi siamo cresciuti potenti (Alessandra 18 aprile 2018, p. 256).

I capostipiti della famiglia Ribeiro sono dunque gli artefici di questa resistenza, intesa come un rafforzarsi internamente e non come l’attaccare un nemico esterno. Il rispetto per i più anziani è un altro, forte, punto di connessione tra la famiglia di sangue e quella spirituale, che si esprime nell’affiliazione al culto dell’*umbanda* e nella pratica del *jongo*. Come si è visto nel paragrafo precedente, la rete familiare non è costituita soltanto da esseri umani, ma include gli spiriti ancestrali, in piena risonanza con la tradizione religiosa *bantu* incentrata sul culto degli antenati, di cui si è parlato nel primo capitolo. E’ come se vi fosse una sovrapposizione tra parentela biologica e parentela spirituale: l’una sfuma i propri confini nell’altra. L’importanza attribuita ai *pretos velhos* nel *terreiro* di *mãe* Joana, l’ordine – dal medium più anziano al più giovane –

⁵⁰ Concetto elaborato da Pierre Bourdieu (Bourdieu 2003).

⁵¹ Il *sarau* è un evento culturale, generalmente realizzato di sera, in case private in cui le persone si riuniscono per esprimersi artisticamente, attraverso poesia, musica, danza, lettura di un libro, teatro e quant’altro.

da seguire rigorosamente nell'atto di *bater cabeça*⁵² ai piedi del *congá*, il baciavano alla sacerdotessa della casa, sono tutti elementi che caratterizzano tanto l'educazione religiosa, quanto quella familiare, rendendo davvero difficile distinguere l'una dall'altra. Si può avanzare allora l'ipotesi che la religione, vissuta in questo caso come fortemente marcata dalla discendenza africana, sia un efficace mezzo di socializzazione.

La sovrapposizione tra famiglia biologica e famiglia ancestrale emerge ancor più chiaramente da un evento che ha rappresentato una svolta nella vita di Alessandra: l'incontro con il suo antenato Benedito Ribeiro attraverso il *jongo* e, viceversa, il recupero di questa danza come pratica familiare, a partire dalla memoria del suo ancestrale *jongueiro*. In diverse occasioni, la medium mi racconta la potenza di questo incontro, che sta alla base del suo zelo politico volto a recuperare la memoria dei suoi antenati e a salvaguardarne il patrimonio immateriale:

Claudia: E come mai hai cominciato a fare questo lavoro di recupero della storia della tua famiglia?

Alessandra: A causa del *jongo*, per questo dico che il *jongo* per me è stato essenziale, [...] perché io mi incontro con mio nonno Dito Ribeiro a partire dall'ancestralità, io sviluppo elementi spirituali da molto giovane, da quando avevo 7 anni, la mia prima psicografia è stata a 7 anni, la prima incorporazione *mediunica* è stata ad 11 anni. Quindi io ho cominciato la mia vita spirituale prima del *jongo*, perciò quando ebbi un contatto ancestrale con mio nonno, io avevo già una preparazione per capire che quello era uno spirito che mi stava parlando, ma non avevo una preparazione per sapere cos'era il *jongo*. [...] Un giorno partecipai ad un *roda* di *jongo* che mi diede un'emozione differente e a partire da questa emozione, ebbi la visione di un uomo vestito di bianco, un *preto velho*, io lo vedevo come un uomo, negro, vecchio, che mi cantava *jongo*. Non vedevo un viso definito, non posso dire se quel vecchio che mi cantava *jongo* era esattamente mio nonno o era un ancestrale di mio nonno, che era *jongueiro*, che si stava connettendo, ma è stato questo incontro emozionale e spirituale a far sì che io volessi recuperare la memoria (Alessandra 18 aprile 2018, p. 243).

⁵² Letteralmente "battere la testa", il *bater cabeça* è un atto che consiste nello sdraiarsi a pancia in giù su una stuoia, appoggiando la testa su un panno disposto a terra, esattamente sotto l'altare, in segno di dedizione a *oxalá* e a tutto il pantheon di divinità da lui capeggiato. Nel Terreiro da Vó Benedita, i medium lo facevano all'inizio della *gira*, mentre in quello di *mãe* Joana e nel CEMA di Alessandra lo si faceva sia all'inizio che alla fine. Durante una visita ad un altro *terreiro* antico della città, quello di *mãe* Marisa, la sacerdotessa ha spiegato che l'atto di *bater cabeça* è legato al fatto che nella *senzala* gli schiavi, non potendo adorare apertamente le loro divinità, sotterravano statue e immagini sacre e dunque battevano la testa a terra in segno di devozione ad esse. Questa versione combacia con quella offertami da *pai* Joãozinho nell'intervista citata nel paragrafo 2.1 circa le immagini sotterrate nei *quilombos*.

Ancora una volta torna fuori l'elemento del venire scelti dalla spiritualità come conferma e legittimazione della coappartenenza tra la persona e quella pratica, quella tradizione, quella radice negra. Alessandra aveva già danzato *jongo* in qualche festa organizzata dalle diverse case di cultura⁵³ della città a cui, adolescente, cominciava ad avvicinarsi, ma non sapeva quanto quella pratica fosse *sua*. L'ancestralità non solo permette dunque l'incontro, altrimenti impossibile, tra la nipote e l'antenato *jongueiro* sul piano spirituale, ma cambia radicalmente il rapporto di Alessandra con quella pratica, che in quel momento diventa «una memoria ancestrale di cui prendersi cura» (Alessandra 22 giugno 2018, p. 288). L'appartenenza del *jongo* alla tradizione ancestrale della famiglia Ribeiro cambia i rapporti di potere all'interno della comunità di danzatori che già a partire dal 2008 si stava creando:

Claudia: Sei stata tu a creare questa comunità o diverse persone?

Alessandra: Non saprei dire bene che significa creare una comunità, perché credo che una comunità non si crea, ma si forma, si vanno unendo le persone. [...] Quindi un gruppo di persone che volevano movimentare il *jongo*, che volevano conoscere meglio questa pratica culturale, questo già esisteva. Ma quando io scopro mio nonno in questo gruppo di persone, lì cambia molto, perché una cosa è che tu ti unisci con qualcuno per studiare Marcos, un'altra cosa è che tu dici: «Marcos è un mio ancestrale». Quindi quando incontro mio nonno in questo processo, cambia tutto molto rapidamente nella comunità, perché io non stavo praticando una danza perché era divertente, io mi stavo prendendo cura di una cosa che mio nonno faceva. [...] Io potevo non sapere nulla di *jongo*, ma sapevo cos'era il rispetto per l'ancestralità già da molto presto, e non avrei fatto cose a caso con mio nonno. Quindi se prima io potevo ubriacarmi e danzare *jongo*, a quel punto non potevo più farlo, se prima potevo fare qualsiasi cosa col tamburo, ora non potevo più e un sacco di cose non potevo più fare, perché ormai quelle cose non erano più oggetti, il tamburo non era più uno strumento musicale, ma era il riferimento della connessione con la mia ancestralità (Alessandra 22 giugno 2018, p. 289).

Quegli oggetti erano diventati dei feticci, secondo la definizione di De Brosses citata nel paragrafo 2.3, simboli in cui dimorava la storia della sua famiglia, resa sacra dall'elemento spirituale

⁵³ La casa di cultura Tainã e il gruppo Urucungos, tra le più importanti e storiche di Campinas per quanto riguarda la cultura afro-brasiliana.

e dal passato schiavo vissuto dai suoi antenati, ora *pretos velhos*. Il posizionamento di Alessandra all'interno di questa tela familiare, fatta di umani e spiriti ancestrali, discendenti di schiavi, la fa in qualche modo salire di grado nella gerarchia della comunità negra riunita attorno al *jongo* e alla Fazenda Roseira, diventando la base della sua azione politica, caratterizzata da un forte spirito di iniziativa. La dialettica tra innovazione e tradizione, così come quella tra individualità e collettività, caratterizza profondamente l'*agency* personale di Alessandra, cioè la sua capacità di azione nel mondo; in modo quasi paradossale, tradizione e collettività costituiscono la *conditio sine qua non* della sua personale attitudine per il ruolo di leader, intriso di intenzioni innovatrici. Alessandra si sente infatti investita di una missione importante: «ciò che credo di essere venuta a fare in questa vita è unire l'intellettualità con gli altri simboli della matrice africana che erano nascosti, io sono quella che mette per strada ciò che stava nella stanzetta, che è il *terreiro*, il tamburo, questa *negritude* demarcata» (Alessandra, 18 aprile 2018, p. 244).

2. 6 *Terreiro de galinha*

Parlando a lungo con alcune donne della comunità della Fazenda Roseira (Alessandra, sua madre Maria Alice, Cintia), ho riscontrato un elemento comune nelle loro biografie: l'assenza di un uomo al loro fianco. La signora Maria Alice ha sposato un militare, con cui ha divorziato dopo alcuni anni dalla nascita di Alessandra, che, similmente, si è separata dal marito quando sua figlia Bianca aveva quattro mesi: «ho divorziato da lui quando Bibi aveva credo quattro mesi di vita, quindi è cresciuta molto distante da lui, ma per una scelta sua; aveva problemi con la droga, quindi ha preferito restare distante» (Alessandra 22 giugno 2018, p. 280). Cintia, a sua volta, ha cresciuto i suoi tre figli da sola, come sua madre prima di lei:

Cintia: [...] E insomma, io non ho mai sofferto la fame, non ho attraversato momenti di necessità, se ti dicessi: «ah, ieri non c'era riso, non c'erano fagioli, non c'era pane» starei mentendo. Sempre abbiamo avuto cibo in casa, ma mia madre ha battagliato tanto, è passata attraverso tutte queste difficoltà.

Claudia: Ma era da sola in casa, non c'era tuo padre?

Cintia: No, mio padre è andato via quando avevo tre anni.

Claudia: E non aiutava?

Cintia: No.

Claudia: Quindi tu non hai alcuna relazione con lui adesso?

Cintia: No, sono trent'anni che non vedo mio padre, se tu me lo mettesti davanti, non lo riconoscerai (Cintia 1 agosto 2018, p. 369).

Non ho avuto modo di approfondire più di tanto la relazione intima di queste donne con l'assenza della figura paterna e/o di un compagno, non era un argomento di cui parlavano granché, tuttavia ho potuto osservare che nell'ambiente della Fazenda Roseira, così come (in misura minore) nel *terreiro* di *mãe* Joana, gli uomini non rivestono mai funzioni dirigenziali, né sono loro ad interfacciarsi col pubblico per quanto riguarda decisioni politiche. La comunità è infatti diretta essenzialmente da un gruppo di donne, per lo più sole (quando non accoppiate ad un'altra donna, come nel caso di Bianca), capeggiate da Alessandra; sono loro a scrivere i progetti per ottenere finanziamenti, a organizzare gli eventi nella *fazenda*, ad essere intervistate dai giornalisti ecc. Persino nel *jongo* sono spesso delle donne a suonare i tamburi ancestrali (pratica normalmente riservata agli uomini nel codice religioso afro-brasiliano) e la frase pronunciata dal gruppo di danzatori e suonatori in apertura e in chiusura della *roda* dice: «*eu seguro a sua mão na minha, para que juntas possamos fazer aquilo que eu não posso fazer sozinha* (io stringo la tua mano nella mia perché insieme possiamo fare quello che non posso fare da sola)». Tutto sembra dunque escludere gli uomini, almeno sul piano simbolico, in forma più o meno esplicita: la chiara affermazione che soggiace a questo stato di cose è che, unite, le donne sono del tutto autonome ed in grado di raggiungere qualsiasi obiettivo. Un libretto autoprodotta sulla storia

della comunità di *jongo* Dito Ribeiro, che mi è stato dato durante l'ultima settimana di campo, lascia, del resto, pochi dubbi circa la presa di coscienza di questo predominio femminile:

Tra le comunità *jongueiras* e nella relazione con altri gruppi e istituzioni, tutti sanno che la Comunità di *jongo* Dito Ribeiro è “*terreiro de galinha*⁵⁴”. Malgrado il gruppo si sia riunito attorno alla memoria del *jongueiro* Dito Ribeiro, oggi sono le donne le sue principali guide. Loro stanno nella cucina della *Feijoada das Marias do Jongo*, nei tavoli delle riunioni politiche, suonando i tamburi, organizzando azioni nella Fazenda Roseira, discutendo nei forum della cultura e del movimento negro (Folgueira, Chartier 2014: 6, traduzione mia).

L'argomento viene fuori esplicitamente anche nell'intervista del 22 giugno, in cui Alessandra afferma a chiare lettere l'intenzionalità del carattere matriarcale che connota la comunità, definita un «impero femminile», costruito e riaffermato a partire dall'influenza della sua famiglia.

Ne cito qui alcuni significativi passaggi:

Claudia: Si percepisce nella Roseira questo... matriarcato, no?

Alessandra: Eh sì, è forte, è riaffermato, pubblicizzato, divulgato... esiste una costruzione di riaffermazione di questo.

Claudia: Quindi è molto importante per voi, coscientemente?

Alessandra: Oggi sì, molto. Lo diventò in qualche momento, non saprei dire quale, ma questo tratto è oggi demarcato, sì.

Claudia: Ma come mai è così importante?

Alessandra: Penso che questo sia forse il primo movimento di tale dimensione nella città di Campinas che ha a capo una donna negra; non c'è nessun altro movimento della dimensione della Roseira, della dimensione del *jongo* nella città che abbia un corpo di donne negre, demarcato, a capo, che non è solo una donna, che non è la sposa del leader, è proprio la donna che è il leader! Una donna che non ha neanche il marito. Dunque credo che questo risulti molto marcato, no? Perché in tutti i processi della nostra comunità, anche coinvolgendo costantemente gli uomini, non c'è mai stato un momento in cui l'uomo era davanti alla donna. Qui la discussione è con me, è con noi. Se non è con me, è con mia madre, è con Bianca, è con Vanessa...ci sono sempre state donne, la negoziazione è sempre dovuta passare attraverso di noi, quindi è stato uno specchio: all'inizio per noi era naturale, poi evidente per chi ci guardava e adesso è una cosa riaffermata. Credo che oggi abbiamo fatto una costruzione permanente di questo impero femminile [...].

⁵⁴ L'espressione significa letteralmente “terreno/territorio di gallina” e attinge al linguaggio simbolico dei canti di *jongo*, spesso incentrati metaforicamente sulle relazioni di potere tra galli, polli e galline.

Claudia: Questo ha una relazione con la tua famiglia?

Alessandra: Ah, totalmente. Io credo che la forma in cui conduco la mia vita, le relazioni, ha molto a che vedere con me. Oggi non posso dire che io non influenzo, ho coscienza dell'influenza che esercito, ho coscienza del fatto che sono patriarcale, gerarchica, davvero, estremamente gerarchica, ognuno ha il suo posto. [...] A partire da mia nonna, i miei punti di riferimento sono sempre state donne, con loro ho imparato tutto quello che sono e seguo questo. Se questo è femminismo o meno è un altro discorso, il femminismo per me non è mai stato un riferimento. Quando qualcuno viene a dirmi: «tu sei un riferimento nel femminismo», io dico: «eh? Cos'è il femminismo? Io non lo so». Alle volte ascolto echi del femminismo con i quali non mi identifico, quindi se il femminismo è quello, io non mi ritengo femminista. Ma il patriarcato è femminismo? E' avere un'altra forma di guardare le cose! Se quello che io pratico rientra in qualche femminismo, allora sono femminista, se non ci rientra, non lo sono. Non so se il femminismo mi aiuta a pensare la mia pratica. Ma la donna in quanto punto di riferimento mi fa pensare la mia pratica. Una donna che lavora, che studia, che rispetta l'altro come vuole essere rispettata, che non sia...che non sia codarda nella vita, credo sia questo, che vive i suoi desideri, i suoi errori, le sue vittorie, come chiunque, pur essendo donna (Alessandra 22 giugno 2018, pp. 280-281).

Nelle ultime righe della citazione, la medium sta implicitamente descrivendo se stessa, una donna che si rende protagonista della propria vita, che detiene pienamente il ruolo di soggetto agente, *presente*, per dirla con De Martino, a se stessa e al mondo, *pur essendo donna*. In quest'ultima subordinata troviamo il riferimento, quasi scontato, alla situazione di subalternità vissuta dalle donne in Brasile e nella maggior parte dei paesi del globo terrestre. La disuguaglianza salariale tra uomo e donna, la violenza domestica, l'abbandono della famiglia da parte del genitore maschio sono problemi noti non solo ai brasiliani. Esiste tuttavia in Brasile una peculiarità che si riscontra, molto probabilmente, in tutti quei paesi in cui è passato il dominio coloniale schiavista: alla disuguaglianza di genere si aggiunge quella razziale. La giovane filosofa femminista Djamila Ribeiro fa notare come nella piramide sociale le donne negre occupino la posizione più bassa, seguita dagli uomini negri, poi dalle donne bianche per arrivare all'apice con gli uomini bianchi. A riprova di questo cita una ricerca condotta nel 2016 dal Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, insieme all'Istituto di Ricerca Economica Applicata

(IPEA⁵⁵), secondo la quale «il 39,6% delle donne negre sono inserite in relazioni precarie di lavoro, seguite dagli uomini negri (31,6 %), donne bianche (26,9%) e uomini bianchi (20,6%). Ancora secondo la ricerca, le donne negre erano il maggior contingente di persone disoccupate e impiegate nel lavoro domestico (Ribeiro 2017:40, traduzione mia). Un'altra ricerca citata dall'autrice, mostra che nel 2015 l'assassinio di donne bianche in Brasile è diminuito del 9,6%, mentre quello delle nere è aumentato del 54,8%. Questi allarmanti dati renderebbero evidente la mancanza di un'attenzione alla questione etnico-razziale nella definizione di politiche contro la violenza alle donne. Secondo la filosofa, militante del movimento femminista negro, la donna negra è resa invisibile da un doppio processo di marginalizzazione, trovandosi in una situazione periferica sia rispetto alla categoria delle donne, rappresentata dalla donna bianca, sia a quella dei *negros*, rappresentata dall'uomo negro. Questa «doppia carenza», di bianchezza e mascolinità, la rende il soggetto più vulnerabile di tutti, destinato a rimanere tale nella misura in cui ci si ostina a considerare omogenee le categorie nominate. Quando si parla dei diritti dei negri, infatti, viene omessa la maggiore vulnerabilità causata dal genere, quando si affronta il tema dei diritti delle donne, viene omessa la maggiore vulnerabilità causata dalla razza.

Questa “doppia negazione di genere e razza” viene esplicitamente chiamata in causa nel sottotitolo di un bellissimo articolo di Rita Laura Segato, *O Edipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. In questo lavoro l'antropologa argentina prende in esame un elemento fondante nella storia sociale del Brasile e tuttavia quasi totalmente dimenticato dalla letteratura accademica: lo sdoppiamento della maternità brasiliana in “*mãe*”, la madre “giuridica” che qui coincide con quella biologica, e *babá*, la balia che allattava e cresceva i bambini. Durante l'epoca coloniale, ed in gran parte anche dopo, i bambini delle famiglie bianche ricche venivano infatti accuditi dalle donne negre, prima schiave e poi contrattate con un salario bassissimo. Se

⁵⁵ Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.

inizialmente questa pratica perteneva soltanto alle famiglie altolocate, a partire dal XIX secolo l'utilizzo delle nutrici (*amas de leite*) divenne comune anche nelle famiglie urbane di classe media; in quel periodo, tuttavia, le pressioni del discorso medico igienista fecero sì che i servizi delle balie si restringessero lentamente a quelli delle “balie secche” (*amas secas*) per il timore, spesso razzista, che il seno “sporco” delle negre potesse trasmettere malattie al neonato. Ciò nonostante, la figura della *mãe preta*, tanto nel ruolo di nutrice, quanto in quello di “balia secca” è stata particolarmente longeva, attraversando tutto il regime schiavista ed i due secoli successivi, fino quasi ai giorni nostri⁵⁶, come si evince dalla sua presenza in letteratura e dalle numerose raffigurazioni pittoriche e fotografiche analizzate dall'autrice (Segato 2006).

Nella suggestiva lettura di Segato, la doppia figura materna brasiliana si rispecchia nelle due madri mitiche del Brasile: Oxum e Jemanjá; quest'ultima, dea del mare, corrisponderebbe alla “madre legittima⁵⁷”, cioè quella biologica e giuridica, mentre la prima, madre delle acque dolci, corrisponderebbe alla *babá* negra. A partire dai racconti mitici riferiti dagli adepti al *candomblé* e allo *Xangô* di Recife, l'antropologa analizza le due divinità, dove l'una (Oxum) è descritta come dolce e premurosa, l'altra (Jemanjá) come fredda, gerarchica e indifferente. In quello che l'autrice chiama il «codice religioso afro-brasiliano», inoltre, gli *orixás* presentano caratteristiche tipiche del loro elemento naturale ed ecco perché la madre delle acque salate è considerata traditrice e pericolosa, come il mare, di cui si vede la superficie e non il fondo. Lo esprime bene il romanzo di Jorge Amado *Mar Morto*, dove i pescatori desiderano possedere almeno per una notte la dea dalla bellezza ineguagliabile, pur essendo consci della fatalità di

⁵⁶ Non sono a conoscenza dell'impiego della balia nelle famiglie contemporanee, ma certamente una delle principali occupazioni delle donne negre, in particolare nelle due generazioni precedenti alla mia, è quella dell'impiegata domestica. Non escludo dunque che tra le mansioni di questa figura professionale vi fosse quella di crescere i figli dei datori di lavoro.

⁵⁷ Secondo la mitologia yoruba Jemanjá è la madre di tutti gli *orixas* ed infatti nel sincretismo afro-brasiliano è spesso sovrapposta alla madonna, madre di Dio.

questo mitico incontro: “*quem escuta a mãe d’agua cantar vai com ela para o fundo do mar*”⁵⁸, recita un ponto di *umbanda* a lei dedicato. Vorrei menzionare un altro aspetto a sostegno della tesi di Segato circa la corrispondenza tra la madre giuridica-biologica e la dea delle acque salate e cioè il fatto che, nel romanzo di Amado, la divinità viene descritta come una donna dalla pelle bianchissima e brillante, come in gran parte dell’iconografia afro-brasiliana. C’è dietro questa rappresentazione un ideale di purezza assoluta, come certamente c’era nell’elogio del «seno materno bianco e pulito (Segato 2006: 4)» raccomandato dal discorso igienista del XIX secolo. Azzardo inoltre una correlazione con il fatto che in Brasile la maggior parte delle donne bianche (me compresa⁵⁹) sono considerate figlie di Jemanjá, mentre questo è molto più raro per le donne afro-discendenti⁶⁰.

Segato analizza dunque il discorso politico contenuto nel mito⁶¹, in cui la figura della “madre legittima” rimanda a tre temi nucleari: la scissione del legame di parentela da quello biologico; il ruolo del mare traditore che ha separato gli schiavi dalla madre Africa e l’indifferenza traditrice dello Stato, nella prospettiva di «un popolo che è stato incorporato a forza nella nazione per essere mantenuto nella marginalità economica e politica a causa dell’assenza assoluta di politiche pubbliche capaci di riparare il loro modo di inclusione in seno alla nazione» (Segato 2006: 7). Il discorso igienista, da un lato, e quello mitico, dall’altro, rappresentano

⁵⁸ “Chi ascolta la madre delle acque cantare va con lei nel fondo del mare”, è la seconda parte del *ponto* dedicato alla dea; la prima parte dice: “Com’è bello il canto di Jemanjá, sempre fa piangere un pescatore”. E’ palese la sovrapposizione con l’immaginario mitologico legato alle sirene e al loro pericoloso canto, infatti, nell’iconografia afro-brasiliana, questa divinità è spesso rappresentata come una sirena dai lunghi capelli.

⁵⁹ Come scrive Bruno Barba, «in Brasile, ogni persona, devota o no, conosce il santo con cui identificarsi» (Barba 2013:5). Anche nel mio caso, dunque, non hanno tardato ad arrivare i “verdetti” di diversi *pai de santo*, tra cui Joãozinho, che mi identificavano come figlia di Jemanjá. La conferma finale è arrivata nel *terreiro* di *candomblé* frequentato dalle mie coinquiline che mi hanno accompagnato a *jogar búzeos* (gioco di divinazione). Tra i miei interlocutori, Maria Isabel, che è bianca, con i capelli lisci e gli occhi azzurri (ideale di bellezza assoluta in Brasile), è figlia di Jemanjá; mentre Cintia ed Alessandra, negre, sono figlie di Oxum.

⁶⁰ Alla luce del testo analizzato, trovo interessante la coincidenza, nel racconto di Cintia, tra la sua filiazione a Oxum ed il fatto che sua madre (biologica) lavorasse come *diarista*, cioè impiegata domestica in grandi case di famiglie altolocate.

⁶¹ Prima quello della separazione delle acque dolci da quelle salate, poi quello dell’incoronazione del re degli *orixás* in cui Xangó usurpa, con la tacita complicità di Jemanjá, il trono di Ogum.

allora due posizioni contrapposte ed antitetiche nel trattare il tema della maternità e della formazione del paese: quella del discorso egemonico bianco e quella del discorso negro silenziato.

Ciò che qui mi preme sottolineare all'interno dell'analisi dell'antropologa è la doppia negazione della *mãe preta* in quanto madre ed in quanto negra, operata sia dall'oblio del tema nella produzione accademica, sia da una sua lettura romantica: «se il contratto oggi ritira dalla madre-*babá* la sua condizione umana, l'immagine della madre negra tenera, nel suo ritratto dall'apparenza “ammorbidente”, sono utilizzati per minimizzare la violenza della schiavitù» (Segato 2006: 11). Lo sfruttamento della maternità negra, prima tramite la schiavitù, poi tramite il contratto a basso costo, la privano del suo valore umano in quanto persino l'amore tra “madre” e figlio viene contaminato dalla necessità di sopravvivenza. L'ambivalenza di questo rapporto osteggiato dal discorso pubblico razzista, eppure irrinunciabile, è evidente nella progressiva intenzione di occultare la presenza delle *babá* nei ritratti degli infanti a partire dal 1880 (secondo l'analisi condotta da Rafela de Andrade Deiab, citata dall'autrice). In questo ambivalente rifiuto del latte materno negro, così fondamentale per l'“allevamento” del paese, nel tentativo di allontanare da sé l'eredità di una *negritude* marcata dalla violenza schiava, mi sembra di poter scorgere una perfetta metafora del Brasile. Di fronte al pericolo di venire “anneriti” se non dal sangue, dal latte (in senso lato) con cui si è stati allevati, i brasiliani hanno preferito occultare, ove possibile, il fondamentale ruolo delle *babá* negre, così come quello degli schiavi nella costruzione del paese.

Ho voluto qui richiamare il lavoro di Rita Laura Segato per mostrare la profondità dia-cronica della condizione di marginalità subita dalle donne negre in Brasile, rispetto alla quale non solo la rete familiare, come si è sostenuto nel precedente paragrafo, ma una famiglia matriarcale, costituiscono una strategia di resistenza. L'impronta del matriarcato non appartiene soltanto all'educazione familiare, ma anche a quella religiosa – questi due ambiti influiscono

l'uno sull'altro –, come testimonia il ruolo di primo piano detenuto dalle sacerdotesse dei culti afro-brasiliani, di cui la struttura organizzativa del terreiro di *mãe* Joana è un ottimo esempio.

Già Roger Bastide, negli anni '70, aveva sottolineato questo aspetto:

Baumann collega i culti del possesso al «matriarcato» e Ruth Landes, dopo un soggiorno a Bahia, ha ripreso questo termine di «matriarcato» per designare l'importanza che assumeva la donna in relazione all'uomo grazie ai culti di possesso in un paese in cui i valori fondamentali sono nondimeno patriarcali. [...] D'altronde un po' dappertutto nelle società patrilineari e patri-focali, la ricerca dell'iniziazione corrisponde al desiderio di indipendenza e di superiorità della donna; s'inserisce nella lotta fra i sessi, per esempio presso gli Yoruba. Si può dire che una delle funzioni del possesso è di modificare lo statuto sociale delle persone rese inferiori dalle norme abituali (Bastide 1976: 86-87).

La figura della donna è centrale anche nella letteratura locale, soprattutto nei romanzi del già citato Jorge Amado, uno dei più grandi divulgatori della cultura sincretica afro-brasiliana, la cui patria (Bahia) ne rappresenta il cuore pulsante. I suoi affascinanti ritratti di donne negre e “meticce”, offerti in *Gabriella garofano e cannella*, *Dona Flor e i suoi due mariti*, *Teresa Batista stanca di guerra*, dipingono le sfumature di queste figure al contempo fragili e forti, penalizzate dalla vita eppure capaci di resistere in qualche modo alle condizioni avverse.

Nel caso di Alessandra, la forma di socializzazione offerta dalla famiglia e dal *terreiro* rappresenta una strategia, o meglio una *tattica*⁶², per vivere a pieno il proprio ruolo di soggetto agente e la propria presenza nel mondo. Prendendo in prestito l'espressione utilizzata dal sociologo José de Souza Martins nella prefazione al libro di Chiara Vangelista (Vangelista 1999), direi che Alessandra rientra tra quelle donne che «hanno fatto della vita l'impegno per un'identità che valichi i confini di uno svolgere secondario dei ruoli».

⁶² Uso questo termine nel senso di Michel de Certeau, cioè come «un modo di utilizzare i sistemi imposti», caratteristico delle culture popolari: «mille modi di fare e disfare il gioco dell'altro, ovvero lo spazio istituito da altri, caratterizzano l'attività, sottile, tenace, resistente, di gruppi che, non avendo un luogo proprio, devono districarsi in una rete di forze e rappresentazioni stabilite» (de Certeau 2001: 49). L'autore distingue le *tattiche* dalle *strategie*, caratteristiche invece di soggetti dotati di potere (ad esempio un'impresa, un esercito, uno Stato), che sono in grado di istituire uno *spazio proprio* a partire dal quale gestire i rapporti di forza. Se la strategia è dunque una pianificazione che muove dal postulato di un potere, «la tattica si introduce di sorpresa in un ordine stabilito. [...] Si tratta, come diceva Gorgia, di “rendere più forte il discorso del più debole”» (de Certeau 2001:74).

2.7 Negri in corpi bianchi e viceversa: la mediazione della *matrice africana*

La sera del 7 giugno, nel *terreiro* di *mãe Joana*, c'è stata una festa dedicata ai *baianos*, spiriti provenienti dallo stato di Bahia e, più genericamente, dal Nordest brasiliano, il luogo simbolico più pregno della presenza africana legata alla tratta e al colonialismo (le coste di Porto Seguro e Ilheus sono state le prime in cui sono approdati i portoghesi e Salvador la prima capitale del Brasile). Dopo il consueto passaggio dei *pretos velhos*, dunque, la piccola casa di *umbanda* è stata animata dall'arrivo – nel corpo dei medium – di queste entità particolarmente vivaci, che parlavano con l'accento baiano e ridevano, indossando cappelli bianchi e fumando i loro sigari. Riso, *farofa* piccante, baccalà e acqua di cocco condivano la festa con alcuni degli alimenti caratteristici della culinaria nordestina, mentre gli *atabaques* suonavano fragorosamente i canti dedicati alle entità. In questo frangente si è verificato un fatto molto importante per la mia ricerca: Alessandra era incorporata dallo spirito del suo baiano quando, conversando con me su uno dei banchetti di legno disposti per l'*atendimento*, mi ha chiesto come stessi ed, ascoltata, la mia risposta, ha mandato a chiamare una *ekede* per farle scrivere su un foglio che mi autorizzava a partecipare alle cerimonia del CEMA, il *terreiro* del suo *cavalo*. Fino a quel momento Alessandra mi aveva sempre negato la possibilità di partecipare alle *giras* nella nuova casa, poiché, per ordine della sua *preta velha* Cambinda, il *terreiro* doveva restare chiuso al pubblico. Il baiano della medium evidentemente sapeva di tutto ciò, dal momento che ha specificato: «*quem decide è a gente* (chi decide siamo noi)» (Diario di campo 07/06/18). Di fatto, da allora fino alla fine del periodo di ricerca ho partecipato settimanalmente alle cerimonie del CEMA nella Fazenda Roseira, svolgendovi il ruolo di *cambona* (o *ekede*), cioè assistendo i medium incorporati.

Questo episodio ha innescato in me una riflessione circa l'*agentività* (*agency*) delle entità spirituali e la loro capacità di effettuare mediazioni. Nell'interpretazione di Alessandra, non vi è alcun dubbio sul fatto che sia stato lo spirito a concedermi quell'autorizzazione, di cui le è stato riferito dalla *cambona*, giacché, essendo una medium incosciente, non ne aveva alcun ricordo. Sono certa, del resto, che non avrei davvero potuto accedere al neonato *corpo mediunico* del CEMA se l'autorizzazione non fosse passata per la via spirituale, la stessa per cui era passata la proibizione. Il baiano di Alessandra ha dunque *prodotto un effetto* concreto, che, senza il suo intervento, non si sarebbe verificato. In questo senso, mi sembra evidente che lo spirito si sia mostrato dotato di una *capacità di azione* addirittura maggiore rispetto a quella degli umani. Ciò che intendo qui sostenere è la possibilità che un essere spirituale, a prescindere dal suo statuto sul piano ontologico, occupi la posizione di attore sociale, facendosi protagonista dell'azione in quanto capace di esprimere una propria volontà e produrre effetti. Facendo eco ad Antonino Colajanni, uso qui il termine "*agency*" in un senso ulteriore rispetto a quello dell'atto osservabile:

Non si tratta qui semplicemente di atti o sequenze di atti visti nella loro forma "esterna" che cade sotto l'osservazione. Si intende qualcosa di più complesso, come "attività che contiene potere", nel senso di "principio causale dell'agire", strettamente legato al soggetto agente (Colajanni 2010: 83).

In un articolo pubblicato nel 2012, a partire dall'analisi di alcuni accadimenti osservati in diversi *terreiros* di candomblé di Salvador, Miriam C. M. Rabelo descrive gli *orixás* come mediatori, nell'accezione che prende in prestito da Bruno Latour: «i mediatori sono entità che partecipano esse stesse della costruzione dei contenuti che trasportano, producendo dislocamenti, traduzioni e trasformazioni durante il percorso» (Rabelo 2012: 105, traduzione mia). L'antropologa mette in evidenza il ruolo fondamentale rivestito dalle divinità nella dinamica relazionale delle case di *candomblé*, dove queste intervengono spesso (come nei casi da lei

analizzati) stabilendo o riallacciando legami con persone e luoghi; «più che presenze spettacolari celebrate nelle feste pubbliche, loro agiscono direttamente nella costruzione, manutenzione e riparazione dei legami quotidiani che sostengono il terreiro» (Rabelo 2012: 104). La tesi sostenuta dall'autrice è che gli *orixás* non siano soltanto intermediari, cioè meri veicoli di un messaggio – sempre nell'accezione di Latour – o proiezioni mitiche della volontà dei propri figli, bensì mediatori, cioè co-costruttori del messaggio da veicolare, «la cui volontà deve sempre prevalere» (p. 105). Lo stesso si può dire delle entità spirituali dell'*umbanda*, come l'episodio narrato vorrebbe mostrare. Lo spirito del baiano di Alessandra ha operato una mediazione tra il mio desiderio di partecipare alle cerimonie del CEMA e la determinazione della *mãe de santo* a seguire il precetto di *mãe Cambinda*, introducendo una nuova prospettiva che esprimeva una volontà diversa da quella della medium. Soltanto quella nuova prospettiva, creata dall'autorità spirituale, poteva risolvere l'impasse in cui ci trovavamo: io dovevo rispettare il divieto di Alessandra e lei non poteva contraddire la devozione totale alla sua *preta velha*. L'impossibilità di contrastare la volontà di uno spirito ancestrale ha allora svolto la funzione di *deus ex machina*, andando ad attecchire sulla stessa devozione che aveva determinato la chiusura della medium nei confronti.

Gli spiriti si fanno dunque produttori di senso e detentori di una piena *agentività*: «Nello studio della possessione, alcuni autori hanno proposto che gli dei, gli spiriti, o le entità che possiedono i corpi dei propri medium umani siano considerati pienamente come agenti (mediatori) – e non soltanto come rappresentazioni o immagini di desideri e inclinazioni dei suoi medium umani (Lambek, 1993; Keller, 2002; Birman, 2005)» (Rabelo 2012: 106).

Una volta sostenuta la tesi che le entità spirituali siano pienamente dotate di *agency* – intesa come *capacità di agire*, nel senso di *produrre effetti* –, vorrei ora proporre l'ipotesi di una loro facoltà di mediazione dei conflitti tra bianchi e negri. Ritengo infatti che la relazione

tra gli spiriti ed il corpo del medium, da loro scelto per manifestarsi, possa indurre ad un ripensamento dei confini dell'identità negra e di quella bianca, rimescolando le carte della partita identitaria. Quest'ipotesi origina da un intenso dialogo avuto con Alessandra, durante il nostro primo colloquio registrato, in cui la *mãe de santo* stava cercando di spiegarmi la differenza tra un approccio incentrato sulla dialettica bianco/negro, basata sul tema del razzismo, ed uno che muova dal concetto di *matrice africana*. Ne cito alcuni passaggi:

Claudia: Mi ha colpito l'altra volta quando abbiamo avuto quella bella conversazione sul patrimonio che tu hai detto che non è più possibile parlare in termini di bianco/negro. Perché? Alcune volte parlo con amici che la pensano in maniera totalmente differente.

Alessandra: La maggior parte.

Claudia: Eh sono amici afro-discendenti, del Movimento Negro...come mai tu la pensi così?

Alessandra: Perché la mia anima sente così e io sono guidata da lei. La mia anima mi ha condotto in un campo di studio, di ricerca, di possibilità che mi fa capire questo e oggi io discuto accademicamente, quando penso alla *pós (pós-graduação)*, della matrice africana. Questo sta posto nella mia *pós*, sta posto nel mio dottorato, ma il mio dottorato non sono quattro anni, il mio dottorato è da quando sono nata. E' tutto quello che ho sempre vissuto, in diversi gradi. Una cosa è il razzismo, un'altra cosa è una matrice.

Claudia: E in questa matrice credi che anche i bianchi possano entrare o no?

Alessandra: [...] Io riconosco che quando sto parlando di matrice africana non sto parlando di bianchi e neri, perché ci sono bianchi che sono di matrice africana, in quanto bianchi, e negri che non sono di matrice africana, in quanto negri. [...] *Ci sono molti negri in corpi bianchi, come ci sono molti bianchi in corpi negri*, per questo penso che lo stereotipo non funziona. Lo stereotipo, il tipo di occhi, il colore della pelle, da solo, non è sufficiente. Il che non nega che quanto più scura è la mia pelle, più difficile è per me. Questo è un dato, concreto, un fatto indiscutibile. Una persona, per quanto negra sia, in un corpo bianco, lei mai soffrirà quello che soffrirò io in un corpo nero, mai! In nessuna ipotesi in questa vita, in questa diaspora, lei saprà che cos'è essere negro. Perché lei ha un fenotipo bianco che non renderà possibile per lei esperimenti vissuti concreti che quel corpo negro vive e questo è il limite. Questo limite è insormontabile. Ora, nell'essenza, questo corpo negro e questo corpo bianco non reggono la discussione quando sto pensando all'essenza e per esempio quando mi sposto nel campo della fede, della religiosità. *Se un preto velho, se Ogum, se questa energia, questo ancestrale, che ha a che vedere con questa matrice africana, che è africana, ha scelto un corpo bianco per manifestarsi, in quanto ancestrale, e io ho questa fede, chi sono io per dire che quello non è legittimo? Non mi spetta!* Perché è un campo che non mi spetta (Alessandra 18 aprile 2018, p. 255).

Le parole di Alessandra sembrano mettere in risalto due piani distinti: uno è quello “superficiale”, concreto, della pelle, l’altro è quello più profondo dell’“essenza”; mentre il razzismo attiene al primo, la matrice africana ha a che fare con il secondo. La matrice (dal lat. *matrix-icis* “madre; utero”), in senso figurato, «è ciò che costituisce l’origine, la causa fondamentale, l’elemento ispiratore di un fatto o di un avvenimento» (Treccani); attribuire a qualcosa o qualcuno una “matrice africana” significa quindi affermare che quel qualcosa o quel qualcuno appartengono originariamente all’Africa, derivano in qualche modo dalla sua cultura, che ne costituisce il fondamento, l’origine ed il principio ispiratore. Ora, sorvolando sulla possibilità che a questo concetto soggiaccia una quanto meno discutibile idea di panafricanismo, l’appartenenza originaria alla madre Africa sembra essere svincolata da un’effettiva discendenza, testimoniata dal colore della pelle. E’ qui che entrano in gioco le entità spirituali. Come si è visto, l’*ancestralità* è un concetto abbastanza cangiante e sfumato, di difficile traduzione, tuttavia può essere definito da almeno tre componenti fondamentali: implica l’idea delle radici familiari e culturali, pertiene all’ambito spirituale/religioso, possiede un aspetto metonimico nel momento in cui questo concetto astratto viene utilizzato al posto dei suoi rappresentanti “concreti” – gli spiriti – in qualità di attore sociale. Tutto ciò per dire che l’ancestralità, attraverso le entità spirituali, sceglie i propri discendenti, manifestandosi nel loro corpo, che viene così marchiato dall’appartenenza alla storia della diaspora africana e alla causa negra. Chi ha fede in questa particolare forma di religiosità, non può sostituirsi al divino nel determinare l’inclusione o l’esclusione di un fedele nella famiglia ancestrale; per farlo dovrebbe delegittimare il rapporto corporeo, magico, tra lo spirito e il medium, contraddicendo la propria fede nell’incorporazione. Se dunque non si può negare l’appartenenza di quel corpo, quand’anche bianco, alla matrice africana, confermata dalla manifestazione spirituale degli ancestrali, la questione deve essere spostata dalla pelle all’“essenza”. Abbiamo visto, tra l’altro, (ad esempio con il discorso sulle

quote razziali) come sia un problema difficile e delicato stabilire la discendenza africana solo sulla base del fenotipo, dato l'altissimo livello di mescolanza che c'è stato storicamente tra le diverse componenti etniche. La matrice africana è allora «un modo di fare le cose⁶³», che include una relazione di estrema prossimità con la religiosità e il mondo immateriale, un concetto molto allargato di famiglia (esteso anche a esseri spirituali), un approccio comunitario al cibo, alla danza, alla musica e così via. Tutto questo può fare parte tanto di negri (prevalentemente), quanto di bianchi, come testimonia la relazione corporale con le entità, che sanno guardare oltre il colore della pelle. Ecco in che senso gli spiriti si fanno mediatori nelle relazioni tra bianchi e neri, costruendo una prospettiva diversa e incontestabile, senza che ciò scalfisca in alcun modo, tuttavia, la differenza che c'è tra un corpo negro e un corpo bianco sotto il profilo del razzismo, istituzionale e non.

In un'appassionante articolo di Katharina Schramm, contenuto nella raccolta *Vivere l'etnografia* a cura di Francesca Cappelletto, l'autrice racconta le difficoltà vissute nel lavoro di ricerca a causa del suo posizionamento di donna bianca statunitense, difficoltà che conosco solo in parte, avendo avuto in questo senso un'esperienza di campo molto più blanda. La ricerca svolta dall'antropologa in Ghana tra il 1998 e il 1999 (principalmente ad Accra e Cape Coast) riguardava il fenomeno del ritorno alle origini di pellegrini afro-americani. In questo contesto, è facile immaginare che la “scoperta” della propria bianchezza abbia assunto toni particolarmente drammatici in seguito ad episodi di rifiuto, a tratti violento, di cui l'autrice è stata protagonista. Anche quando non passava attraverso espliciti attacchi, l'identificazione immediata della studiosa con il dominatore bianco era palese, tanto da farla sentire «a disagio nella propria pelle» (Schramm 2009: 190). Dalle pagine dell'autrice risulta chiaro che l'emozione dei viaggiatori afro-americani, costretti a fare i conti col dolore della schiavitù dei propri avi, permeava

⁶³ Alessandra 22 giugno 2018, p. 273.

completamente il contesto della ricerca, in modo tale da rendere quasi impossibile l'apertura nei suoi confronti, vista come il "padrone coloniale". Le dice infatti un'interlocutrice riguardo ad un *forum* sulle riparazioni e i rimpatri a cui aveva partecipato: «Quindi, quello che ha osservato lì era...emozioni allo stato puro. [...] La gente non vedrà lei come una che condivide il dolore, ma come una discendenza di chi quel dolore lo infliggeva» (p. 192).

Senza addentrarmi ora nelle riflessioni sul posizionamento che derivano da esperienze di ricerca di questo tipo, che coinvolgono questioni razziali, quello che vorrei sostenere è che se essere bianco vuol dire automaticamente discendere dai dominanti colonialisti e schiavisti, nel peculiare contesto afro-brasiliano questa discendenza può essere resa meno perentoria e più sfumata dall'elemento religioso dell'ancestralità. Come ho cercato di mostrare, l'incorporazione in corpi bianchi da parte degli spiriti ancestrali diventa, in questo senso, una forma di mediazione. Chiudo con un'ultima citazione dall'intervista dell'8 giugno:

Perché l'umbanda, il candomblé, si occupa dell'ancestralità. In generale, non si discute la sessualità, se sei bianco o sei negro. Se fosse così, nessun bianco riceveva un *preto velho*, nessuno riceveva *orixá*. L'ancestralità non ha mai posto questo limite, chi impone i limiti non siamo mai noi, la nostra ancestralità. E' stato il cattolicesimo che ha imposto i limiti, che ha detto che gli schiavi non erano puliti per poter entrare in chiesa. Non sono stati gli africani! Questo conto non è nostro, della differenza. Quello che è del nostro conto è l'accoglienza, è quello che viene dalla nostra culla (Alessandra 08 giugno 2018, p. 267).

2.8 La possessione come *mnemotecnica*. Risignificare la storia tramite le entità

In quest'ultimo paragrafo proverò a tirare le fila di quanto esposto fin qui, traendone una prima conclusione che attiene alla valenza politica⁶⁴ del culto dell'*umbanda*. La tesi che vorrei qui

⁶⁴ Uso questa categoria interpretativa in senso lato, sulla scia di quanto suggerisce Roberto Beneduce quando invita a non limitare la dimensione del politico ad una rigida concezione occidentale, che implicherebbe la piena coscienza dei rapporti di forza e l'organizzazione in gruppi contrapposti. Usata in senso più ampio e mantenendosi il più possibile attenti ai significati locali, questa categoria potrebbe essere a pieno titolo applicata ai culti di possessione: «se si ammette, come molte fonti autorizzano a sostenere, che i culti di possessione siano stati costretti a un *déguisement thérapeutique* per sopravvivere all'avvento delle religioni monoteiste, perché non immaginare che questo stesso travestimento abbia permesso, nel contesto del dominio coloniale, di veicolare un significato politico o di rivendicare un'appartenenza, un'identità?» (Beneduce 2002: 104).

sostenere è che, attraverso la possessione, questo culto opera una risignificazione della storia brasiliana, richiamando sul piano attuale figure marginalizzate del passato, come schiavi e indigeni, decimati e/o sfruttati dal dominio coloniale.

Uno dei numerosi spunti offertimi dal testo *Trance e possessione in Africa* di Beneduce è la concezione della possessione come una «strategia mnemotecnica», cioè uno strumento della memoria, capace di produrre narrazioni, creando un'opportunità per l'accumulazione di un capitale simbolico. Il corpo, terreno principale di questa trasformazione divina, può essere considerato, secondo l'autore, «un luogo privilegiato della memoria, un archivio vivente, un luogo a partire dal quale popoli e culture ricordano, *mostrando e dissimulando* a un tempo stesso la coscienza degli eventi di cui sono stati protagonisti, trasformando la memoria della violenza vissuta» (Beneduce 2002: 24).

Nel caso dell'*umbanda*, ciò che viene messo in scena attraverso l'*incorporação* è il ritorno del passato, ma non di un passato qualsiasi, di un passato selezionato in quanto capace di dire qualcosa al presente. L'identità degli spiriti che prendono temporaneamente dimora nel corpo dei medium non è affatto casuale: si tratta di figure che hanno avuto un particolare ruolo nella storia del paese, che richiede evidentemente di essere ricordato, riaffermato o trasformato. Questo ruolo è quasi sempre legato al colonialismo, alla marginalità e alla resistenza. Non esiste infatti, nel pantheon umbandista, una *linha* di entità legate all'imperatore Dom Pedro (primo o secondo che sia), ai padri gesuiti, o ai colonizzatori portoghesi; esistono invece, come più volte ricordato, spiriti di schiavi negri, di indigeni, di mandriani poveri del *sertão*, di marinai, di prostitute, di gente di Bahia. A queste figure che incarnano le atroci sofferenze sulle quali si è edificato il paese, l'*umbanda* tenta di "restituire" qualcosa in termini di dignità e valore: agli indigeni (*caboclos*) decimati ed espropriati dalle proprie terre si chiede di mettere a disposizione le ataviche conoscenze sulle piante curative della foresta; ai negri schiavizzati (*pretos velhos*),

sul cui sudore si è costruita l'antica ricchezza prima portoghese e poi brasiliana, si chiede di donare la propria saggezza ed il proprio perdono; dai baiani (*baianos*) si apprende quell'allegria che viene dalla madre Africa⁶⁵. Ancora una volta, Alessandra ci offre, a questo proposito, delle parole illuminanti:

[...] *Caboclos*...questo mucchio di antenati, i *caboclos* che certamente c'erano in questa terra diasporica, che furono assassinati, decimati! Noi abbiamo un impegno con questa ancestralità, loro erano i proprietari di questo luogo, noi siamo arrivati e abbiamo fatto un casino di cose, distruggendo tutto, e adesso resta così? No, noi dobbiamo prestare il nostro corpicino sì! Prestare carità con loro per imparare quello che abbiamo distrutto (Alessandra 08 giugno 2018, p. 266).

Il ritorno di questi “fantasmi del passato” ha allora il senso di recuperare e riaffermare quelle che possiamo considerare le radici del Brasile, riconoscendo l'importanza di queste figure e del loro sapere andato distrutto. “Prestando” loro il proprio corpo, inoltre, i *cavalos* si sottomettono agli spiriti, operando un'inversione di senso nella storia brasiliana; a queste figure storicamente oppresse si riconosce ora non solo l'importanza, ma il bisogno della loro presenza nella vita quotidiana. L'incorporazione assume dunque la valenza di una “manipolazione” della storia, che avviene attraverso il verificarsi di due paradossi logici: la metamorfosi momentanea di un essere in un altro essere, da un lato, e la fusione del tempo presente con quello passato, dall'altro. Queste due magie sono le due facce della possessione umbandista; avvengono contemporaneamente nel momento in cui il sé del medium viene temporaneamente sostituito da un altro sé, con i suoi atteggiamenti fisici (ad esempio i tremori, la schiena curva e lo zoppicare dei *pretos velhos*), la sua personalità e la sua appartenenza ad un tempo e ad un luogo del passato.

C'è un ultimo paradosso che vorrei suggerire. Il 7 giugno, durante la festa per i *baianos* nel *terreiro* di *mãe Joana*, ho partecipato, da utente, all'*atendimento* con i *pretos velhos*, come solevo fare ormai da mesi durante tutte le cerimonie. Quel giorno ero particolarmente giù di

⁶⁵ A testimonianza di questa connessione tra lo Stato di Bahia, il primo colonizzato ed il più nero, e la madre Africa vi è anche un *ponto* dedicato ai *baianos* che recita: *Bahia, ô África, Vem cá, vem nos ajudar* (rip.). *Força baiana, força africana, Força divina, vem cá, vem cá* (“Bahia, oh Africa, vieni qui, vieni ad aiutarci (rip.). Forza baiana, forza africana, forza divina, vieni qui, vieni qui”).

morale a causa della settimana molto dura che avevo affrontato: in particolare c'era stato l'ennesimo litigio con la mia coinquilina (questa volta più violento e duraturo degli altri) in cui avevo finito per essere associata al dominatore europeo, come sempre accadeva quando c'erano degli screzi o si cadeva in discussioni complesse. Così, durante il colloquio con una *preta velha*, non ho resistito alla tentazione di rispondere sinceramente alle domande su come stessi; mi sono trovata dunque nella paradossale situazione di sfogarmi con lo spirito di una negra schiavizzata del peso di quello stigma che mi sentivo addosso, legato all'accusa di discendere dai colonizzatori e di rappresentare la parte privilegiata del mondo, il cui benessere si produce sulle spalle degli sfruttati. Lo spirito della schiava mi ha consolato, dicendomi di non trattenere dentro di me quelle accuse, frutto dell'ignoranza; ha aggiunto che *Oxalá* non fa distinzioni di colore, nazionalità ecc. e che l'apparenza non c'entra nulla. Scrivo sul diario di campo nelle pagine relative a quell'episodio:

In qualche modo quella conversazione, quell'abbraccio, mi hanno fatto stare meglio perché sono riuscita a parlare di quelle accuse che mi fanno sentire male in un ambiente fatto di persone che potrebbero benissimo essere rappresentanti di quella ferita che genera tanto odio represso. In qualche modo, mi sembra faccia parte del ruolo dei *pretos velhos* (neri, per la maggior parte ex schiavi, persone discriminate, esperienti) quello di perdonare, di avere sempre una parola di conforto, di fare la carità. E non appare un po' come uno schiaffo morale un ex schiavo che conforta un bianco per il fatto di essere trattato male, in quanto rappresentante del dominatore? *Vovó não quer casca de coco no terreiro para não lembrar o tempo do cativoiro...* non è questo? Sono gli oppressi a portare la pace, a voler dimenticare le cose negative, sebbene il loro ritorno sia allo stesso tempo un modo per ricordare e un particolare modo di ricordare, manipolando la storia, mantenendo il vincolo con gli ancestrali (Diario di campo, 07 giugno 2018).

Ecco dunque un altro senso in cui il culto opera un rovesciamento dei piani e, attraverso il ritorno di queste particolari figure del passato, si fa mediatore nel campo dei conflitti interrazziali e della negoziazione identitaria. La voce degli oppressi torna, invocata, nel corpo dei medium, bianchi o negri che siano, per tenere viva la memoria delle enormi violenze che macchiano la storia del paese e, al contempo, mascherarla, ammantando i traumi nell'abbraccio del

perdono. Nel momento stesso in cui si canta che: «*nonna*⁶⁶ non vuole il guscio del cocco nel terreiro per non ricordare il tempo della schiavitù», le anziane entità, tramite il corpo dei medium, stanno mangiando della *farofa* con le mani, proprio nel guscio di un cocco secco.

Ho cercato di mostrare come il rituale di possessione che caratterizza il culto dell'*umbanda* sia una maniera di ricordare selettivamente il passato, mutandolo di segno e sovvertendo l'ordine delle cose. Il ritorno degli spiriti scompagina il tempo lineare e sovverte i ruoli degli agenti storici, creando una sorta di contrappasso che produce significati nuovi e attuali. Nell'introduzione al testo *Modernity and its Malcontents*, citata da Beneduce, i coniugi Comaroff invitano a considerare il rituale come:

Uno *strumento della storia* in tutti i tempi e in tutte le società. Anziché essere ridotto a una specie di azione cerimoniale che isola dal mondo «reale» sistemi incantati e autoriproducentisi, il rituale può allora essere visto per quello che spesso è: un elemento vitale nei processi che *fanno e rifanno fatti sociali e identità collettive* (Beneduce 2002: 117).

In un certo senso si può dire che, attraverso il culto, gli *umbandisti* riscrivano la storia, in un gioco di posizionamenti e affermazioni identitarie in cui ciò che è in ballo è la relazione con il fantasma del colonialismo. Alla luce di quanto finora argomentato, potremmo allora concludere, con Beneduce, che:

I culti di possessione hanno offerto e continuano ad offrire forse una risposta, parziale certo, e tuttavia diffusa, *moderna*, prendendosi cura degli individui e della comunità, del loro bisogno di affermare un'identità. Essi possono dunque essere interpretati non solo come un mascheramento, ma anche come una possibile espressione della complessa e contraddittoria reazione al dominio coloniale e alle egemonie *culturali* (quelle che si accompagnano al complesso gioco delle egemonie economiche, materiali, morali) [...] (Beneduce 2002: 115).

⁶⁶ Il termine significa “nonna”, ma qui sta ad indicare la *preta velha*. Vedi nota 2 del presente capitolo.

Capitolo 3

La cultura come cura

3.1 L'alleanza con gli spiriti

Negli ultimi paragrafi del precedente capitolo, ho cercato di mostrare come gli spiriti protagonisti del culto dell'*umbanda* agiscano nella vita cerimoniale e quotidiana degli adepti, mostrandosi detentori a pieno titolo di agentività, tanto da svolgere la funzione di mediatori nell'ambito dei conflitti identitari. Sulla base di questi presupposti, vorrei ora restringere il focus alla vita del singolo medium, concentrandomi su quella che viene a configurarsi come una vera e propria alleanza tra l'individuo e le sue entità.

In uno dei suoi studi comparativi sulla possessione, Erika Bourguignon individua tre principali modalità di relazione tra gli spiriti e i posseduti: una è quella in cui gli umani si mettono al loro servizio, ospitandoli nel proprio corpo e ricevendone protezione; un'altra è quella in cui gli spiriti esigono l'attenzione e i servizi dei medium tramite la malattia, ma diventano alleati e curatori una volta ottenuto il loro asservimento; l'ultima è quella in cui gli uomini vengono posseduti da spiriti univocamente maligni, che devono essere esorcizzati da specialisti rituali (Bourguignon 2005: 379). La prima modalità è tipica, secondo l'autrice, di diversi gruppi dell'Africa occidentale, come i Fon e gli Yoruba, della cui influenza nel contesto brasiliano si è accennato nel primo capitolo. Anche Roger Bastide, uno dei pionieri degli studi sulle religioni afro-brasiliane, nei *prolegomeni allo studio dei culti di possesso* attribuisce questa tipologia di relazione tra spiriti e umani alle popolazioni dell'Africa dell'Ovest:

Nell'Africa dell'Ovest in generale si è posseduti da un dio o da un antenato della propria etnia; *invece di cacciarli bisogna al contrario fissarli definitivamente nell'individuo*. Ma ci sono ben altre variabili da considerare, funzionali e strutturali; per esempio presso gli Yoruba non si è posseduti che da una sola divinità; presso i Bantu da molte divinità (sia nel corso di cerimonie

distinte, sia nel corso di una stessa cerimonia, successivamente) [...]. Esiste almeno una terza variabile, quella che distingue le trance stereotipate, determinate dai miti, che ne modellano dal di fuori il corso e le manifestazioni, così presso gli Yoruba e i Fon, e le trance spontanee, creatrici al contrario di miti, animatrici di spettacoli rinnovabili e rinnovati, come quelli degli *Zar* studiati da Leiris (Bastide 1976: 102, corsivo mio).

Bastide e Bourguignon si trovano dunque concordi sul fatto che questo tipo di possessione, radicata in Brasile in seguito alle influenze africane (soprattutto *yoruba* e *bantu*), sia concepita come un evento desiderabile, che garantisce all'individuo protezione.

Nel contesto brasiliano dell'*umbanda* si trovano, a mio avviso, tutte e tre forme di possessione suggerite dall'antropologa. L'ultima si manifesta nell'incorporazione, imprevista e non gradita, di spiriti *trevosos* ("delle tenebre", maligni) chiamati *eguns*¹, che spesso sono considerati anime troppo attaccate alla Terra per accettare la propria morte; in questo caso è necessario che le entità "di luce" le caccino dal corpo del medium, indicando loro il cammino per l'*aruanda* (il luogo degli spiriti di luce, appunto). Quello di incamminare le "anime in pena" verso il posto che è loro proprio, aiutandole a staccarsi dalla propria esistenza materiale, è uno dei sensi (derivato dal kardecismo) in cui si esprime la carità caratteristica dell'*umbanda*. Così facendo, si assolve ad un doppio compito: quello di aiutare lo spirito penato ad accettare la propria morte e trovare la via della luce, e quello di liberare il medium dal turbamento che l'eventuale presenza di tale spirito potrebbe arrecargli. Quando si verificano simili casi, ci si trova davanti ad un vero e proprio esorcismo, come quello a cui mi è capitato di assistere il 24 febbraio nel *terreiro* di *pai* Joãozinho, durante una *gira* della *linha de esquerda* ("linea di sinistra"), cioè quella dedicata alle entità delle tenebre². Quel giorno sono arrivata nella casa di

¹ L'antropologa brasiliana Paula Montero suggerisce che: «è necessario non confondere le forze considerate malefiche dall'*umbanda* – *eguns* (anime disincarnate in cerca di un corpo), ossessivi, fluidi maligni – con l'entità spirituale di Exu e il suo corrispettivo femminile Pomba Gira. Questi *guias*, malgrado siano considerati "spiriti delle tenebre", lavorano per il Bene quando conosciuti e controllati dal rituale» (Monteiro 1985: 176, traduzione mia). Torneremo su questo tema nel paragrafo 3.5.

² Vedi nota 1 del presente capitolo e nota 18 del capitolo 1.

culto un po' prima che iniziasse la cerimonia; le serrande bianche affacciate sulla strada, che camuffano il Terreiro da Vó Benedita sotto le sembianze di una sorta di garage, erano ancora abbassate; c'era solo un signore ad aspettare fuori insieme a me. In poco tempo sono arrivati tutti ed il *terreiro* si è fatto strabordante, tanto da occupare la carreggiata con due file di sedie di plastica, cosa che ho scoperto poi essere una consuetudine. Gli utenti hanno preso posto sulle sedie a loro deputate e gli operatori rituali, dopo il saluto all'altare, hanno dato inizio alla *gira* nello spazio cerimoniale con canti e tamburi. Ad un certo punto, nel corpo di una giovane medium, è scesa un'entità che in quel momento – era la seconda *gira* a cui assistevo – non avevo riconosciuto essere *Obaluaê*, l'entità della cura. Ripiegata su se stessa e coperta fino al capo da un telo bianco, la medium aveva cominciato a versare una pioggia di mais soffiato su una ragazza molto magra che l'aveva raggiunta al centro della stanza. La ragazza si era infatti recata al *terreiro* per farsi curare da un malessere che più tardi *pai* Joãozinho aveva attribuito al consumo di droga, ricevendo il classico *banho de pipoca*³ di *Obaluaê*. Subito dopo quell'avvenimento, mentre i medium si accingevano ad incorporare i loro *exus* e *pomba giras*, una ragazza si è sentita male ed è caduta a terra, cominciando ad emettere forti grida gutturali. Prontamente, il *pai de santo* ed alcuni altri medium esperti della casa si sono radunati attorno a lei, bagnandole la fronte con dell'acqua benedetta, profumata al crisantemo, e intimando lo spirito di andarsene. Dopo poco la ragazza si è ripresa ed è tornata, evidentemente scossa, all'interno del cerchio

³ Il mais soffiato (*pipoca*) è l'elemento comunemente associato ad *Obaluaê*, viene infatti chiamato anche “*a flor do velho*” (“il fiore del vecchio”). Il “vecchio” è l'*orixá* della salute e della malattia, è responsabile dei passaggi da un piano all'altro e dalla carne allo spirito, perciò possiede un forte legame con la morte; a lui è assegnato il compito di guarire il malato o decretarne il passaggio al mondo dei morti, separando il suo spirito dalla carne. L'*orixá* è rappresentato come ricoperto interamente di paglia e collane di *búzeos* o di mais tostato (vedi Appendice 2, figura 1) per coprire le ferite ripugnanti date dal vaiolo da cui era affetto, secondo la leggenda che mi racconta Alessandra (si veda l'intervista dell'8 giugno 2018). Vi sono diverse versioni nella mitologia su questa divinità della cura, alcune sono riportate nel volume *O livro de ouro dos orixás* (2017) di Ademir Barbosa Junior, un *pai de santo* conosciuto nel terreiro di *pai* Joãozinho. Una fonte autorevole è sicuramente il famoso libro giallo di Reginaldo Prandi: *Mitologia dos orixás* (2001). Il mais soffiato rappresenta comunque uno dei cibi offerti alla divinità e soprattutto è uno strumento di guarigione nell'*umbanda* tramite il *banho de pipoca* (“bagno di mais tostato”), a cui ho assistito in diverse case di culto.

composto dagli altri medium. Non è passato neppure il tempo necessario a distogliere l'attenzione da quell'impressionante accadimento che un'altra medium, stavolta con maggiore esperienza, è caduta in un'incorporazione simile alla precedente: un *egum* – forse lo stesso? – si è impossessato di lei, costringendola a terra. Questa volta l'esorcismo è durato più a lungo e ha coinvolto più persone, poiché lo spirito sembrava non volersene andare e, tramite la ragazza, piangeva e gridava: «lei si occupava di me! Sono prigioniero! Liberami, liberami!» (Diario di campo 24/04/18). In questo caso, la funzione auspicata del medium sarebbe quella di fungere da tramite affinché lo spirito possa risolvere il problema che lo tiene attaccato al piano terreno, perturbando gli umani, e passare a quello spirituale.

L'interpretazione dell'accaduto che *pai* Joãozinho ha condiviso con me nel nostro primo colloquio⁴ è che la ragazza si fosse portata dietro quegli spiriti perturbatori (poteva essere lo stesso che si era impossessato prima di una medium, poi dell'altra, o potevano essere diversi), che approfittavano della sua debolezza per cercare un corpo in cui manifestarsi. La depressione e la droga avevano aperto la porta per l'intromissione di spiriti «ossessivi» (*obsessores*), mi diceva Joãozinho, mostrando uno stretto legame tra la sfera della salute individuale e quella della *salute spirituale*. Questa relazione tra condotta nociva e intrusione di spiriti maligni mi è stata poi ribadita nel colloquio successivo, a proposito di un ragazzo che una volta era entrato nel suo *terreiro* per minacciarlo con una bottiglia di vetro spaccata:

Joãozinho: Lì è negatività, è venuto qualcosa di spirituale e l'ha preso. Era qualche spirito maligno.

Claudia: Ma come fai a distinguere quando, per esempio, una persona è ubriaca, o...come fai ad accorgerti che sono spiriti malvagi?

Joãozinho: Dallo sguardo lo capisci, dallo sguardo si capisce.

⁴ Il primo colloquio con *pai* Joãozinho, avvenuto la sera del 28 febbraio in un ristorante baiano di Barão Geraldo, è riportato, purtroppo, solo sul diario di campo, a causa di problemi con il registratore per cui non sono riuscita a salvare l'intervista.

Claudia: Perché? Io credo che non lo capirei.

Joãozinho: Si percepisce. Lo percepisci dall'odio, dal sentimento nello sguardo.

Claudia: Ma la persona non può odiare anche solo perché, che so, sta male, sta passando un brutto periodo e odia chi sta bene?

Joãozinho: La persona beve e sta peggio. Prende uno spirito negativo e sta ancora peggio. Voglio dire, è un insieme di cose, lei ha un cattivo sentimento, è ubriaca, drogata, tutto questo si unisce in una bolla che a un certo punto esplose. Se è medium, è ancora peggio perché si appoggia qualche spirito negativo ed entra (nel corpo) (Joãozinho 08 marzo 2018, p. 295).

«E' un insieme di cose», dice *pai* Joãozinho, la droga, l'alcol, i cattivi pensieri e – potrei aggiungere⁵ – la disoccupazione, i problemi relazionali etc., sono tutti elementi che rendono la persona vulnerabile, predisponendola a prestare il fianco all'intrusione degli spiriti maligni. Questi, a loro volta, possono condurre alla depressione o all'adozione di comportamenti autolesivi, come il consumo di droghe e di alcol. Ecco che emerge la relazione di reciproca influenza tra la sfera della salute individuale (fisica e sociale) e quella spirituale, causa e/o riflesso della prima.

L'antropologa Paula Montero, in un lavoro sulla cura nell'*umbanda*, sottolinea efficacemente lo stretto rapporto di interdipendenza che lega la sfera individuale a quella sociale e spirituale, dove il disorganizzarsi dell'una spesso produce il disordine delle altre:

In questa deposizione possiamo percepire come questi tre piani – quello della persona (confusa, disperata = debolezza morale), quello della vita sociale (disoccupazione, rottura di una relazione amorosa difficile) e quello della vita soprannaturale (azione di esseri malefici) – sono strettamente associati. Il mondo degli uomini è un riflesso del mondo degli dei: dal destino degli uni (dalla forza degli dei) dipende il destino degli altri (la forza degli uomini). [...] La sospensione

⁵ Dico questo perché negli ultimi mesi di campo, a cominciare dall' 8 giugno, ho avuto la possibilità di partecipare alle cerimonie nel Terreiro da Vó Benedita in qualità di *cambona*, assistendo l'entità a capo della casa: l'Exu Seu Sete ("Signor Sette"), incorporato dal *pai de santo* (tornerò su questo punto nel capitolo sul posizionamento). Questa opportunità mi ha dato modo di osservare da vicino l'*atendimento*, cioè i colloqui tra il sacerdote e gli utenti, che cercavano il suo appoggio spirituale riguardo a problemi fisici o, più spesso, lavorativi e relazionali, propri o di terzi. In molti casi, la persona arrivava con un indumento del parente ammalato o tossicodipendente, o disoccupato per farla "pulire" / "benedire" (*cruzar*) dall'entità.

di questa relazione significa per l'individuo debolezza morale ("bevevo", "farreavo"⁶) e vulnerabilità ("stavo *ao deus-dará*"⁷). E' nella comunione intima con gli spiriti, attraverso la possessione religiosa, che l'essere dell'uomo aumenta e si fortifica; e come qualsiasi forza, per permanere, deve essere costantemente alimentata (Montero 1985: 177-178, traduzione mia).

L'autrice prosegue l'argomentazione analizzando il concetto di forza nell'*umbanda*, imparentato a quello di *axé*, caratteristico del *candomblé*, di cui si è fatta menzione nel precedente capitolo. Se quest'ultimo può essere considerato il principio divino che rende possibile il processo vitale e che si può accumulare e trasmettere (ad esempio attraverso la condivisione di cibi offerti agli *orixás*), l'idea di forza soggiacente alla pratica umbandista possiede, secondo Montero, un senso simile:

La forza delle entità spirituali sta nella qualità del loro essere (hanno già sofferto molto in questo mondo e adesso sarebbero più vicini alla perfezione) e la forza dell'uomo si rende effettiva attraverso la comunione intima con le sue entità. I rituali (offerte, sessioni di *desenvolvimento mediúnico*⁸, il culto stesso – la "gira") e il comportamento individuale agiscono come facilitatori e/o propulsori di questa unione. [...] Ma nel caso del pensiero umbandista, l'idea di forza acquisisce una connotazione pratica che non esiste nella categoria africana di *axé*. Giustamente perché il culto umbandista è un culto interamente orientato alla "soluzione di casi concreti" [...], il *potere di intervento* delle entità nel mondo diventa qualcosa di molto importante (Montero 1985: 178-179).

Queste ultime considerazioni dell'autrice ci introducono ad un altro aspetto della possessione, che si riallaccia alle prime due tipologie di rapporto tra entità e posseduti individuate da Bourguignon, cioè quelle in cui la relazione con gli spiriti si dà nei termini di una alleanza. La differenza, infatti, tra il tipo di possessione analizzato nelle pagine precedenti (in cui spiriti maligni approfittano della debolezza – fisica e morale – degli uomini e/o la provocano) e quella in cui

⁶ "Farrear" è un termine del linguaggio informale che significa andare nella "farra", cioè andare per feste, in posti in cui si beve e si fa casino. Il termine rimanda dunque ad uno stile di vita godereccio e potenzialmente nocivo: andare per bar e feste, bere, stare fuori fino a notte fonda ecc.; qui è infatti utilizzato dall'interlocutore, di cui l'antropologa sta analizzando il discorso, con un'accezione negativa.

⁷ "Deus-dará" (letteralmente: "Dio darà") è un'espressione che significa "all'avventura" e che, secondo alcune versioni, deriva dalle risposte che i mendicanti ricevevano da coloro che non volevano fare loro elemosina. Stare "ao Deus-dará" vuole dire quindi essere in balia del caso, abbandonato alla sorte.

⁸ Letteralmente significa "sviluppo medianico" ed è cioè la pratica che consente alle persone di sviluppare la propria medianità, attraverso delle sessioni di incorporazione e di partecipazione alle cerimonie, guidate dal sacerdote della casa e dai medium più esperti.

gli adepti sono protetti dagli spiriti è che, in quest'ultimo caso, il rapporto tra le due parti è una relazione duratura di mutuo servizio. Se, inoltre, nelle incorporazioni osservate nel *terreiro* di *pai Joãozinho*, gli spiriti perturbatori erano anime in pena di cui non si conosceva l'identità e la storia, i medium conoscono i propri *guias* ("guide") spirituali, le loro caratteristiche e le loro esigenze (sanno, ad esempio, cosa amano bere e mangiare, cosa indossano, come preferiscono che venga realizzata la loro *conta*), intraprendono con loro un rapporto intimo. Questo rapporto si crea, come mi dicono più volte Alessandra e sua madre Maria Alice, «*ou pelo amor, ou pela dor*»:

Claudia: Qual è stato il problema per il quale *mãe* Edna si è affiliata al *candomblé*?

Alessandra: Una figlia ha avuto un problema di *cobrança de orixá*⁹. Lì non è stato un problema, è stato il momento, perché, da quando zia Edna era entrata nell'*umbanda*, sapeva che sarebbe dovuta andare al *candomblé*. E' stata allertata dalla sua *preta velha*, ma non è voluta andare e l'ancestralità trova un modo, no? *O fai le cose attraverso l'amore o vai attraverso il dolore* (Alessandra 8 giugno 2018, p. 267).

La *cobrança* da parte di un *orixá* significa la pretesa dello spirito di ricevere attenzioni e assertivamento da parte del medium; questa richiesta si manifesta spesso, soprattutto nel *candomblé*, attraverso una malattia che non guarisce o un problema di altra natura che richiede comunque l'intervento della divinità. Questo è stato, in parte, il caso di Cintia¹⁰, che è dovuta passare dall'*umbanda* al *candomblé* a causa di un problema al fegato, di cui mi parla di sfuggita nell'intervista del primo agosto e vedremo, nel prossimo paragrafo, in quale particolare modo la *cobrança* degli spiriti interessi la storia di Baiá¹¹.

⁹ Il termine "*cobrança*" vuol dire letteralmente "riscossione"; "*cobrar*" qualcosa a qualcuno vuol dire esigere, riscuotere da lui ciò che si pretende, di cui si è creditori.

¹⁰ Al caso di Cintia è dedicato il paragrafo 2.2 e la sua storia verrà ripresa diverse volte nel corso dell'elaborato.

¹¹ Per una presentazione dell'interlocutore vedi Appendice colloqui p. 325.

In questo tipo di rapporti, l'*orixá* occupa l'ambigua posizione di causa e soluzione del problema, come nella seconda tipologia di possessione indicata da Bourguignon: una volta ottenuta la devozione dell'individuo, ne diventa il protettore. Tuttavia, se nel *candomblé* l'affiliazione sembra darsi solo a certe condizioni ed essere più "compromettente", esigendo una serie di rituali impegnativi sia a livello sociale che a livello economico, nell'*umbanda* i termini del rapporto tra entità e medium appaiono meno stringenti. Ad ogni modo, spiriti ed *orixás* occupano, nei due culti fratellastri, la posizione di *potenti* alleati.

«Io non faccio nulla senza l'appoggio spirituale, nulla, non l'ho mai fatto, da quando sono nata», mi dice Alessandra nel colloquio del 18 aprile, «tutte le mie decisioni accademiche, intellettuali, di vita, di sentire...anche quando mi sono fregata, ho fatto una scelta personale, umana, sbagliata, io sapevo che mi sarebbe andata male, non è stato per mancanza di avviso» (Alessandra 18/04/2018). Le entità spirituali accompagnano la vita degli adepti proprio come una famiglia, fatta di persone esperte, rese sagge dalla sofferenza passata, che sanno come andranno le cose e per questo sono in grado di dare i giusti consigli, attraverso l'intuizione¹². Tutte le entità che trovano posto nel *congá* umbandista, sono considerate, a diversi livelli, spiriti "evoluti", capaci di offrire ai loro protetti un costante supporto nella conduzione della vita e di ristabilire, ove necessario, l'equilibrio della persona, intervenendo nelle sfere individuale e sociale tramite il canale della spiritualità. Così mi dice Cintia, parlandomi di come è uscita dalla depressione causata dal caso di razzismo in cui si è trovata coinvolta¹³:

Cintia: Perché, siccome sono cresciuta nella spiritualità, ho sempre avuto molta fiducia nella giustizia, perché lei tarda, ma accade. L'ho già visto, capisci? Quindi quando diciamo: «ah, dai tempo al tempo» è perché il tempo risolve davvero.

Claudia: Ti riferisci alle entità?

¹² Affronterò il tema dell'intuizione più nel dettaglio nel paragrafo 3.4.

¹³ Vedi paragrafo 2.2.

Cintia: Le entità, gli *orixás*, *loro davvero agiscono nella nostra vita*. Non è...come ti ho detto, la stessa cosa del... dei soldi¹⁴, sembra banale, ma è successo! E io ho già avuto diverse esperienze nella mia vita, non è stata una o l'altra. Se non fosse davvero la spiritualità, io sul serio avrei attentato alla mia vita.

Claudia: La spiritualità ti dava fiducia nel fatto che tutto questo sarebbe passato?

Cintia: Sì. Tanto che...l'ho raccontato ad alcune persone, perché...è una cosa molto scettica da raccontare a una persona che non è della religione. C'è stato un bel giorno che io stavo, già stavo con la depressione, mi sono svegliata piangendo, piangendo molto, perché sapevo che dovevo andare a lavorare. Allora era tutto un processo. Io mi svegliavo tipo alle sei della mattina e fino al momento di prepararmi alle otto era tutto un processo di voler alzarmi dal letto, se volevo andare...tutta quella cosa, io dovevo riunire le forze. E...ho pianto tanto, io stavo piangendo, piangendo molto e ho visto un'immagine di mia *mãe*: Dandalunda.

Claudia: Di tua *mãe* Corajaci?

Cintia: No, del mio *orixá*. L'*orixá* è venuto nella mia direzione, io sdraiata così, il mio *orixá* è venuto nella mia direzione, una donna bellissima, negra, bellissima, in un brillio così, sembrava un raggio di sole, è venuta nella mia direzione e ha parlato con me. Mi ha detto: «io ti sto intagliando nella pietra e non nel legno».

Claudia: Per dire che era affinché tu diventassi ancora più forte?

Cintia: Esattamente. No? Quando lei ha detto: «io ti sto intagliando nella pietra e non nel legno», mi sono detta: «ahi, Cintia, alzati! Alzati, via a lavorare!» [...] (Cintia 1 agosto 2018, p. 367).

L'estrema fiducia di Cintia nel fatto di essere supportata dalla «spiritualità» è ciò che le fa ritrovare le forze per affrontare un quotidiano opprimente, nella convinzione di non essere da sola. L'appoggio delle entità funziona come una rete quando l'individuo non avverte più la terra sotto i piedi e rischia di cadere. Come mostra il racconto di Cintia, l'*orixá* le è venuto in soccorso nel momento in cui non si sentiva più in grado di interagire col mondo, aveva perso cioè, potremmo dire con De Martino, la propria *presenza*:

Chi ripiegandosi su se stesso, scopre la propria solipsistica solitudine, scopre in realtà soltanto la propria miseria morale, l'interrotto filo delle proprie fedeltà storiche, il satanico orgoglio dell'unico, e in ultima istanza quella volontà di "isolarsi" che è la malsana nostalgia del nulla (De Martino 1977: 614).

¹⁴ Qui si riferisce a quando doveva fare l'iniziazione nel *candomblé*, ma non aveva il denaro sufficiente; in un modo o nell'altro, con l'aiuto di alcune persone e una sorta di tredicesima nello stipendio, è riuscita ad ottenere i soldi per fare l'iniziazione esattamente il giorno preannunciato dall'*orixá*.

In questo tagliente passaggio de *La fine del mondo*, mi sembra possa essere rintracciata una suggestiva e convincente definizione della depressione. Nella concezione demartiniana, su cui torneremo, il legame sociale è imprescindibile per arginare il rischio di un'esistenza malata, disgregata e sottratta alla storia. La "famiglia spirituale" unisce allora in sé due elementi fondamentali, che fungono da supporto: la trascendenza e la socialità. Da un lato, infatti, sapere di avere dalla propria parte delle entità ultraterrene in grado di influire sul corso degli eventi significa rispondere all'esigenza di trascendere la condizione umana in cui si è *gettati*, per riprendere un'espressione heideggeriana; dall'altro, la fede in un corpus di spiriti che si manifestano quotidianamente nella propria vita cementa il senso di appartenenza ad una comunità attraverso cui è possibile riannodare quel «filo interrotto delle proprie fedeltà storiche». Ricevere la visita della propria madre divina ha ricordato a Cintia chi è, l'ha fatta sentire parte di qualcosa, sollevandola dall'arduo compito di sostenere da sola il peso della sua esistenza e dotando di senso ciò che le stava accadendo. Riannodare il filo significa anche ritrovare la connessione con il proprio passato per progettare di nuovo il proprio futuro; in quest'ottica, la fiducia nel benevolo intervento degli spiriti deriva anche dalle memorie del loro manifestarsi nella propria storia personale:

Claudia: Quindi tutto questo che hai vissuto in quel momento in cui eri depressa, ti ha dato fiducia totale nelle entità e nella spiritualità?

Cintia: Sì, nella spiritualità. E' stata *la spiritualità che ha sempre dato prova per me*, no? Tutti questi passaggi vengono solo ad affermare che cosa? ...Che è questo, la spiritualità per me, non solo la spiritualità, ma anche il *candomblé*, l'*umbanda*... è la mia essenza, è la mia essenza di vita. Dunque io non saprei vivere senza questo (Cintia 1 agosto 2018, p. 370).

Attraverso quel rinnovato legame con la spiritualità, quell'ennesima "prova" di attenzione da parte delle entità, Cintia ritrova se stessa, posizionandosi all'interno di una comunità – quella del *jongo*, della Fazenda Roseira, del *terreiro* – con cui condividere credenze, valori e appartenenza ad una stessa storia.

Ricapitolando dunque quanto argomentato fin qui, ciò che mi preme sottolineare è il rapporto quotidiano ed intimo che lega spiriti e medium, collocando questi ultimi all'interno di un sistema sociale condiviso. Questa relazione si rinnova e si rafforza nel momento del rituale, tanto attraverso l'incorporazione, quanto attraverso la partecipazione alla cerimonia.

Il posseduto deve apprendere a rappresentare la propria esperienza perché questa venga nominata e padroneggiata: egli si trova pertanto gettato su una scena pubblica [...], in un *gruppo* [...] la cui ragion d'essere sta nella periodica manifestazione della comune sofferenza, della comune esperienza di eletti, *del legame perenne con i loro compagni invisibili* [...] di *spiriti che possono dare la malattia ma anche diventare benevoli alleati* (Beneduce 2002: 85, corsivo mio).

3.2 Risonanze tra malattia e possessione: il caso di Baiá

Frequentavo il *terreiro* di *mãe* Joana da poco più di un mese quando c'è stata la festa in omaggio ai *boiadeiros* (spiriti di mandriani del Brasile rurale). Quel giorno eravamo in pochi alla cerimonia e c'era un'atmosfera molto intima, che tradiva tuttavia una certa stanchezza; ero seduta nella parte della casa dedicata all'*assistência* (quella in cui siedono gli utenti in attesa di essere ricevuti dalle entità) ed una delle *ekedies* è venuta a sedersi accanto a me, poiché non c'era molto da fare. Parlando della sua storia all'interno del *terreiro*, Graciete mi ha raccontato che si è rivolta alla casa di culto soprattutto per via del compagno José – in quel momento presente nei panni del suo *boiadeiro* – che, essendo epilettico, ha avuto bisogno di cercare l'appoggio spirituale. Quando si sono conosciuti, José frequentava saltuariamente una casa di *umbanda* della città, dalla quale si era pian piano allontanato da quando la *mãe de santo* aveva deciso di spostare il *terreiro* in un altro locale, e questa fase di cambiamento aveva coinciso con la rottura della sua relazione con una medium della casa. In quel momento di distanza dal culto, mi racconta Graciete, le crisi epilettiche erano aumentate e così avevano deciso di cercare, insieme, un'altra casa che fosse semplice e raccolta, approdando nel *terreiro* di *mãe* Joana, di cui sono diventati entrambi adepti fin dalla prima *gira* (Diario di campo 16/05/18).

Grazie alla mediazione di Graciete, il 23 maggio ho incontrato José nella mensa dell'Unicamp (dove frequenta la facoltà di Educazione Fisica), per una conversazione a tu per tu. Malgrado la reticenza nei confronti del registratore, che, in quella prima occasione, mi sono rassegnata a non utilizzare, il colloquio ha cominciato da subito a fluire in modo molto naturale a partire dalla spiegazione circa il suo soprannome: Baiá. Fin da piccolo, tutti lo hanno sempre chiamato in questo modo e solo da quando ha cominciato a frequentare l'*umbanda*, mi racconta José, ha capito che quel soprannome era già un segno del suo legame con la spiritualità; “Baiá”, infatti, è il nome di un *caboclo*. Scrivo nelle pagine di diario relative a quel primo incontro:

Non menziono il fatto che so della sua epilessia, ma è lui stesso a dirmi che l'*umbanda* è qualcosa di differente per ciascuno e che la sua storia ha totalmente a che vedere con la cura fin da quando era «*dessa tamanho*¹⁵», mi dice indicando con la mano l'altezza di un bambino piccolo, e che questa è una cosa che ha realizzato soltanto a posteriori, quando, a partire dal suo incontro con la medianità, ha visto che alcune cose della sua vita si andavano «*encaixando*¹⁶» (Diario di campo 23 maggio 2018).

Baiá è un uomo negro di 40 anni, cresciuto nella periferia di Campinas, in un quartiere che si chiama Jardim Capivari e che, nel periodo della sua infanzia e adolescenza, non era ancora asfaltato, non c'erano i nomi delle vie: «lì era la fine, adesso non è più la fine, ma all'epoca di mia madre quella era la fine (della città)» (Baiá 06/06/18). All'età di 7 anni ha cominciato a soffrire le prime crisi epilettiche – nella sua famiglia venivano chiamate “*desmaios*” (“svenimenti”) – che si sono interrotte quando ha raggiunto i dodici anni, grazie ad un trattamento che era allo stesso tempo neurologico e spirituale, sua nonna e sua zia, infatti, erano l'una *benzedeira*¹⁷ e l'altra “*macumbeira*¹⁸”. Le crisi sono poi riprese intorno ai 20 anni, quando l'ambiente della periferia lo aveva spinto ad assumere uno stile di vita che in più occasioni Baiá ha

¹⁵ “Di questa dimensione”.

¹⁶ “Incastrando” / “incasellando”.

¹⁷ Le *benzedeiras* sono signore che svolgono il ruolo di “benedire” le persone che si recano da loro per problemi soprattutto fisici, attingendo ad un sistema di pratiche e significati che mescola cattolicesimo e saperi tradizionali, come quelli sulle proprietà curative delle piante.

¹⁸ Qui ho scelto di utilizzare lo stesso termine utilizzato da Baiá in relazione alla zia umbandista per mostrare come questo termine assuma valenze differenti a seconda del contesto e della persona che lo usa. Vedi nota 20 del

definito: “*estar na noite* (stare nella notte)”, cioè andare in giro per bar, usare droga, fare sesso occasionale, in sostanza, potremmo dire, frequentare brutti giri. Quello era un ambiente a cui lui e i suoi amici del quartiere erano stati esposti fin dalla pre-adolescenza, frequentando le scuole serali, che raggiungevano a piedi da soli, correndo l’alto rischio di cedere alle tentazioni della vita notturna, invece di raggiungere l’aula. La sua situazione familiare, infatti, come quella di molti altri nelle sue condizioni socio-economiche, non gli garantiva un controllo costante: sua madre aveva dovuto crescere da sola quattro figli (il marito, alcolizzato, era morto prematuramente), lavorando come diarista, cioè domestica tuttotfare nelle case altrui. Tutti questi racconti prendono forma in una passeggiata a Jardim Capivari il 13 luglio:

Arrivati nel suo *bairro* inizia a mostrarmi le strade dove si riuniva con i suoi amici quando *ficava andando na noite*¹⁹, i vari *butecos*²⁰ che c’erano praticamente in ogni angolo, il bar delle pietre (un *buteco* di questi gialli e rossi con i simboli delle birre, molto comuni nelle zone periferiche di Campinas), dove mi dice che le persone morivano. Quelle pietre restavano lì quando il bar chiudeva e per questo lì avvenivano vari regolamenti di conti per droga, donne, o questioni di “onore”, come mi racconta mentre proseguiamo in macchina. Passa per quelle strade come si passa per la strada di casa quando non si torna da molto tempo, mi dice che conosce a menadito ogni angolo del quartiere e che sente *saudade*²¹, che quel quartiere è anche lui, anche se adesso non si identifica più con quegli amici, malgrado, dice, «io amo tutti loro» (Diario di campo 13/07/18).

Per quanto familiari, quella compagnia di amici e l’ambiente notturno della periferia venivano percepiti da Baià come nocivi per la sua salute fisica e “spirituale” ed il ritorno delle crisi epilettiche non ha fatto che rinforzare questa convinzione. Il ripresentarsi della malattia viene dunque letto, a posteriori, tanto come la conseguenza di uno stile di vita insalubre e di una condotta morale negativa, quanto come un “avviso” delle entità, un modo per richiamarlo all’ordine,

secondo capitolo.

¹⁹ Si potrebbe tradurre con “girovagava nella notte”; qui il senso è però, più precisamente, quello esposto qualche riga sopra, la “*noite*” si riferisce cioè allo stile di vita.

²⁰ “*Buteco*” è una parola del linguaggio popolare che si usa in riferimento ad un bar semplice e poco curato, generalmente con un aspetto standardizzato, ad esempio con sedie di plastica, rosse o bianche, televisore a parete... un po’ come i bar sport italiani. Il termine è tuttavia utilizzato anche nelle insegne di bar o ristoranti ben più raffinati, come è accaduto alla parola “*tascas*” che indicava le piccole trattorie portoghesi, o al termine “osteria”.

²¹ E’ una delle parole considerate intraducibili; sta ad indicare una nostalgia tenera, malinconica, ma allo stesso tempo dolce, che si compiace di ciò di cui si sente la mancanza.

proteggerlo ed infine condurlo a sviluppare la sua *mediunidade*. Come suggerisce l'analisi sopracitata di Paula Montero, la salute della persona (fisica e mentale) appare strettamente associata all'universo delle sue relazioni interpersonali: «la disorganizzazione in un livello si specchia e ripercuote nella disorganizzazione dell'altro» (Montero 1985: 174). Nell'interpretazione che Baiá dà della sua vita c'è dunque una continua oscillazione tra discorso neurologico e discorso religioso. E' come se l'epilessia fosse in qualche modo un canale comunicativo tra lui e le entità spirituali, uno dei numerosi segni della loro presenza nella sua vita ed un mezzo attraverso il quale riportarlo sulla "retta via" indirizzandolo a cercare la relazione con la spiritualità. Cito, a questo proposito, un passo significativo dall'intervista del 20 giugno:

Claudia: Ma tornando a te, io volevo sapere un po' di più della relazione tra le tue crisi e le tue incorporazioni. Se nulla accade a caso, no? C'è una relazione tra il fatto che sei medium e il fatto che hai queste crisi?

Baiá: Io sto arrivando alla conclusione che sì, l'ipotesi è questa: che le mie crisi stiano associate alla medianità.

Claudia: Ma cos'è che ti fa pensare questo?

Baiá: Cosa me lo fa pensare? La mia esperienza con le mie crisi che ho dai 7 anni di età. Quindi io ho già quanti anni di crisi? 33 anni. Quindi, che succede? Eh...in situazioni nella mia vita in cui io stavo, non solo non stavo in una situazione di trattamento spirituale, ma stavo all'inverso: stavo cercando ambienti che avevano campi energetici molto negativi, è stato il momento in cui io ho più sofferto con la mia malattia. Per esempio, quella che ti dicevo di *estar na noite*, consumando droga, relazionandomi sessualmente con persone lì senza avere un'affinità, solo per il piacere fisico, senza nemmeno avere una qualsivoglia relazione con quelle persone, di stare in un'ambiente pesante con persone malvagie... tutto questo è stato il momento in cui le crisi sono state più forti e frequenti. E a partire dal momento che ho creato un campo magnetico in me che necessitava di una pulizia, era importante che nel mio campo magnetico ci fosse, arrivassero altri campi magnetici per interferire nel mio e addirittura cambiare il suo corso. Credo sia questo il trattamento spirituale. Fino ad allora, come ti ho detto, non avevo questa relazione con la spiritualità. Ho avuto una formazione cattolica per l'obbligo di essere bambino, quella cosa, no? Cresima, catechesi... e poi sono uscito da lì nel momento in cui sono andato verso il mondo, in cui ho pensato che, così, non mi identificavo con quello. Fino a questo momento le cose erano risolte perché non avevo più crisi.

Claudia: Come non avevi più crisi!?

Baiá: Eh, perché ho fatto un trattamento dai 7 ai 12 anni.

Claudia: All'ospedale?

Baiá: All'ospedale e un trattamento con le entità.

Claudia: In che senso con le entità?

Baiá: Con le entità perché, come ti ho raccontato, mia zia era *macumbeira*, mia nonna pure era *benzedeira*, quindi, così, il trattamento non è stato spontaneo mio, ma sono state loro che pregavano per me e che mi portavano nei posti, ma non è stata una cosa mia. Io che ero nel passaggio da bambino a adolescente. E le crisi cessarono con 12 anni. Quando torno ad avere crisi? Quando arrivo nei miei 20 anni, io torno ad avere le crisi. Ha coinciso col momento che ti dicevo di questa energia negativa di questo mio abito di vita (Baiá 20 giugno 2018, p. 347).

Dalle parole di Baiá emerge chiaramente la relazione triadica tra salute, ambiente sociale/condotta e prossimità all'ambiente spirituale, dove, come suggerisce Montero, l'ordine spirituale sembra essere il fondamento degli altri due piani (Montero 1985: 181). Nel momento in cui la vicinanza con le entità gli era stata garantita dal trattamento ricevuto dalle familiari – accompagnato, certo, da quello neurologico²² – le crisi erano cessate, l'equilibrio era stato ristabilito. L'ordine è venuto meno quando la disorganizzazione sul piano sociale ha portato, in assenza dell'appoggio spirituale, alla disorganizzazione sul piano della salute individuale con il ritorno delle crisi. Una volta stretta “ufficialmente” l'alleanza con le entità spirituali, entrando nel *terreiro*, Baiá, guardandosi indietro, coglie nella sua vita i segni di quella relazione che lo aveva in realtà sempre accompagnato, come tradisce il soprannome che porta fin da bambino:

Baiá: Dunque così, queste energie, certamente...perché ti ricordi quando ti ho detto: «guarda, Claudia, non so perché la mia vita è andata in questa direzione», perché poteva esserne tante cose brutte della mia vita...da un punto di vista socioeconomico, da un punto di vista della gioventù con cui mi sono coinvolto, avrei potuto avere pure una situazione amorosa che non fosse andata bene [...]. Io mi sento una persona molto ben orientata, molto ben... che ha un accompagnamento spirituale, perché [...] così, la questione spirituale mia, io vedo che già c'è da molto tempo perché, guardando indietro, io mi sono sentito molto ben *respaldado*²³ spiritualmente, anche non praticando. Perché mi sono visto in situazioni che mi avrebbero potuto portare

²² Baiá è comunque un uomo giovane, che è andato a scuola, frequenta l'università e non è certo immune alla seduzione del discorso scientifico, che, anzi, riconosce pienamente. Tornerò su questo doppio binario nell'individuazione del percorso terapeutico nel paragrafo 3.6.

²³ Ho scelto di lasciare il termine in portoghese perché non sono sicura di aver trovato una traduzione efficace; quella che più si avvicina al senso della parola è “appoggiato”, “sostenuto”.

a cose brutte e non è così che è successo. Questo diventa ancora più rivelatore quando entro *de cabeça*²⁴ nella spiritualità.

Claudia: Come si *entra de cabeça*?

Baiá: *Entrar de cabeça* è realmente praticare e guarda che io sono entrato nell'*umbanda* ed è solo dopo che ho capito come questa è stata sempre presente nella mia vita, tanto che il mio stesso nome, il mio soprannome, viene dall'*umbanda*, no? Ma fino ad allora io non lo sapevo (Baiá 20 giugno 2018, p. 349).

José si sente un privilegiato, perché ha al suo fianco *potenti alleati*, per riprendere l'espressione che ho usato nel precedente paragrafo, perché la sua vita è andata diversamente da quella di molti suoi amici di infanzia, finiti in galera o al cimitero. Il suo discorso mi sembra entrare in piena risonanza con quanto scrive Paula Montero sulla natura della forza nell'*umbanda*: «“avere forza per riuscire” significa “potere” in un senso più strettamente politico, cioè, essere capace di agire nel senso desiderato, malgrado la correlazione di forze sfavorevoli nell'ordine delle relazioni sociali (poter agire malgrado la mancanza di soldi, di autonomia etc.)» (Montero 1985: 179). La perdita di questa “forza” è spesso legata ad un distanziamento dalle entità spirituali, analogamente a quanto si potrebbe dire dell'*axé*, con cui l'autrice accenna una comparazione, tratteggiata nel precedente paragrafo. Un'interessante ricerca dell'antropologo Andrea Caprara mostra infatti come, anche nel *candomblé nagô*, la quantità di *axé* posseduta dall'adepto sia direttamente proporzionale alla prossimità con il proprio *orixá*, che a sua volta dipende soprattutto dalla sua devozione nel compiere le proprie “obbligazioni” nei confronti del *santo*. «Lo sbaglio commesso, l'infrazione alla regola», scrive l'autore interpretando il pensiero di una delle sue interlocutrici, «produrrebbe piuttosto una specie di distanziamento progressivo dell'individuo dal proprio *Orixá*, con una perdita sempre maggiore di *Axé* e un'accresciuta probabilità di essere colpito dalla malattia» (Caprara 2001: 96). Anche in questo caso, dunque, l'insorgere della malattia è legato ad una mancanza nella condotta, che si ripercuote sul piano

²⁴ “Di testa”, significa aderire completamente a qualcosa.

spirituale con l'allontanamento del *santo*. Ma ciò che è più interessante in questa sede è che la malattia di cui parla Caprara è proprio l'epilessia e l'*orixá* in questione è *Omolu (Obaluaê)*, il padre spirituale di Baiá²⁵. Nella mitologia afro-brasiliana, infatti, esiste una stretta correlazione tra l'*orixá* e la malattia convulsiva, come emerge dal lavoro di Caprara:

Testimonianza del legame tra *Omolu* e l'epilessia è la danza: *Omolu* si muove spesso spasmodicamente, con movimenti clonici che richiamano le manifestazioni epilettiche. Il tronco e la testa, curvi, mantengono una relazione analogica tra le espressioni della malattia e la danza. Varie interpretazioni considerano l'epilessia come una malattia tipica di *Omolu*, come testimonia una *Mãe de santo* che mi ha raccontato: «si dice che quella malattia che provoca contrazioni appartiene a *Omolu*; è quella malattia chiamata epilessia» (Caprara 2001: 36).

Mi limito qui ad evocare il rispecchiamento mitico della situazione clinica di Baiá, non avendo modo, in questa sede, di indagarlo più a fondo.

Tornando invece al suo discorso, quando José parla di «situazioni che avrebbero potuto portarlo a cose brutte», si riferisce anche ad episodi puntuali, che individuano una relazione ancor più stretta, se si vuole, tra crisi epilettiche e spiritualità. Uno di questi episodi me lo racconta nel colloquio del 20 giugno, parlandomi delle “crisi semioscienti”:

Tu non hai le convulsioni. Tu hai una crisi epilettica. La convulsione, lei non è l'epilessia, è la conseguenza dell'epilessia, ma tu puoi prendere una botta in testa e avere convulsioni, se hai una febbre molto alta puoi avere convulsioni. Dunque, così, è in questo caso che io dico che quella è una crisi semiosciente, no? Non è una crisi cosciente perché tu non sei totalmente cosciente. Ma perché la chiamo semiosciente? Perché io mi ricordo come se fosse così: «madonna, io ho già vissuto questo», sai? E' tipo: «Ah, io sto ricordando una cosa, ma è davvero successa?» (Baiá 20 giugno 2018, p. 339).

Le crisi semioscienti sono situazioni equiparabili all'insonnia (se non dal punto di vista neurologico, almeno sul piano fenomenologico), in cui la persona mantiene un buon controllo del

²⁵ In realtà, in uno degli ultimi contatti che ho avuto con Baiá una volta tornata in Italia, è tornato fuori l'argomento del *pai de cabeça*, cioè l'*orixá* di cui si è figli, e il medium mi ha detto di aver ricevuto informazioni contrastanti su questa questione: in alcuni *terreiros* gli hanno detto che è figlio di Obaluaê, in altri che è figlio di Exú. Le due versioni appaiono tuttavia meno contraddittorie di quanto possa sembrare a prima vista se si considera lo stretto legame che secondo alcune concezioni (come quella *nagô*) sussiste tra Exú, e Obaluaê (Caprara 2001:97), l'uno dio del movimento, degli incroci e messaggero tra luce e tenebre, l'altro dio della cura e della morte, responsabile dei passaggi da una dimensione all'altra.

proprio corpo, malgrado l'*apagamento*²⁶, il fatto cioè di non avere piena coscienza delle proprie azioni, di cui in seguito non si hanno che rarefatte immagini, simili a quelle di un *dejà-vu*. Una di queste crisi è capitata a José mentre andava in macchina alla scuola di musica dove dà lezioni di fisarmonica, collocandolo in una situazione di estremo pericolo. Mi racconta di essere arrivato alla scuola, aver parcheggiato la macchina e solo in un secondo momento, passando davanti all'auto con lo specchietto rotto e la fiancata graffiata, si è "ricordato" di aver perso il controllo del mezzo, andando a sbattere contro il guardrail. Aveva soltanto dei *flash* di quanto era accaduto: si vedeva uscire dalla carreggiata, sbattere contro il guardrail, tornare sulla corsia e fermarsi al semaforo per poi riprendere il tragitto, tutto in modo molto calmo; i suoi ricordi non erano quelli agitati e tesi di un grave incidente, ma quelli di una situazione in cui *qualcun altro aveva preso il controllo dell'auto al posto suo*:

Ci sono molte altre situazioni in cui lì la mia sensazione è stata che qualcuno per conto mio ha preso la guida e ha risolto una situazione che poteva finire in tragedia, capisci? E' questa la conclusione a cui sono arrivato, analizzando, conversando con i *guias* spirituali, insomma. Ma con me stesso, capisci? Quella conversazione che ti dico che ho sempre. Come ho fatto? [...] Io sono arrivato a scuola, quindi, così, qualcuno lì, una forza maggiore è stata che ha guidato la macchina senza il mio consenso, senza la mia coscienza, no? Perché quello che è successo lì è che probabilmente io *apaguei*, realmente ho avuto una crisi (Baiá 20 giugno 2018, p. 341).

L'episodio sottolinea, ancora una volta, la percezione del rapporto con le entità spirituali nei termini di una alleanza, come José esprime ancor più esplicitamente alcuni minuti dopo il racconto: «quello che sento spiritualmente è che l'energia, i *guias* spirituali, stanno sempre con noi e nelle situazioni di difficoltà loro si mostrano. Per esempio in quel momento della macchina io avuto una crisi, come si è risolta la situazione è incredibile!» (p. 342).

I punti di contatto tra malattia e possessione si danno anche in un senso che attiene più strettamente al corpo, che indagheremo meglio nel prossimo paragrafo; anticipo qui il fatto che

²⁶ "Apagar" ("cancellare", "spegnere") è il verbo utilizzato da Baiá per indicare le situazioni in cui sembra "staccare il cervello", disconnettersi da ciò che sta accadendo, pur continuando a muoversi.

tanto nelle crisi (quelle semicoscienti), quanto nell'incorporazione, la sensazione è quella di «*estar seguro* (stare sicuro)» nelle mani delle entità. In entrambi i casi si verifica una sorta di parziale “spegnimento” della coscienza – almeno per quanto riguarda Baiá che si definisce un medium semicosciente, dunque ricorda soltanto alcuni *flash* di ciò che accade mentre è *incorporato* – ed in entrambi i casi il corpo è mosso da una «forza maggiore». C'è tuttavia una differenza fondamentale tra le due situazioni di parziale “assenza”: le crisi colpiscono in modo inaspettato e la consapevolezza che si sono verificate sopraggiunge, eventualmente, solo in un secondo momento tramite disordinate immagini mentali; nel caso dell'incorporazione, invece, si è preparati e predisposti a perdere il controllo in modo consapevole e all'interno di un contesto rituale organizzato: «in quella situazione io sono cosciente che sono incorporato e diventerò incosciente. [...] Io ho coscienza del fatto che in quel momento non avrò dominio, dunque è una cosa cosciente anche se io non ho il dominio totale di quello che sta succedendo» (Baiá 20 giugno 2018, p. 343). La perdita del dominio di se stessi e del proprio corpo, di quello che si fa e che si dice, sembra assumere dei tratti molto meno inquietanti nell'incorporazione all'interno del rito umbandista perché è sostenuta da un sistema di credenze condiviso e da un ordine rituale; essa resta dunque il frutto di una scelta consapevole che si inserisce nel contesto protetto di un'esperienza socializzata. I medium vengono infatti preparati all'incorporazione attraverso una sorta di apprendistato (*desenvolvimento mediunico*) in cui sono guidati nel processo di conoscenza delle proprie entità dal sacerdote della casa e dagli adepti più esperti:

Claudia: Ma, mentre sei incorporato, hai la sensazione di sapere che non stai controllando il tuo corpo, ad esempio?

Baiá: Sì.

Claudia: E com'è in quel momento?

Baiá: All'inizio non era bello perché avevo timore: «ahi, che cos'è che farò?», mi vergognavo all'inizio, ma poi ho imparato a controllarlo. Quindi, così, come mai? Perché ho cominciato a diventare intimo con le entità, dunque così, quando io do passaggio a un'entità di un *preto velho*

per esempio, io già conosco che personaggio è, lo conosco e quindi lascio che venga e faccio quello che devo fare. [...] Ma se tu stai lì senza una *medianità lavorata*, non hai controllo di ciò a cui dai passaggio, per questo il medium va imparando, ad esempio è per questo che il mio *preto velho* non attende nessuno ancora. C'è un momento, dentro a quella corrente, di apprendimento (Baía 13 giugno 2018, p. 335).

Più *intima* è la relazione tra individuo ed entità spirituali, più è facile lasciarsi andare alla perdita di controllo in virtù della fiducia nella sapiente guida dei propri alleati. Il tutto avviene comunque sotto lo sguardo vigile del *pai de santo* o della *mãe de santo*, con il supporto dell'intera comunità di adepti che va a formare il *corpo mediúnico*²⁷.

Vediamo ora, brevemente, che tipo di corpo è quello in cui è possibile accogliere un altro sé, al quale affidare la direzione dei propri movimenti e la formulazione delle proprie parole.

3.3 Il corpo vibrante dei posseduti

Nel primo capitolo si è fatto riferimento al paradigma dell'incorporazione come concetto centrale dell'antropologia medica e del corpo, e come orizzonte teorico per il presente lavoro. Ritengo ora necessario cercare di analizzare più da vicino in che modo esso faccia da sfondo all'esperienza della possessione, anche al fine di evitare equivoci e sovrapposizioni tra questo concetto e la nozione emica di incorporazione. Sul piano emico, infatti, l'incorporazione è intesa dai medium come *il dominio del proprio corpo da parte degli spiriti*, sia che ciò avvenga tramite l'entrata di questi ultimi nel corpo, sia che si verifichi attraverso una "connessione" esterna, come vedremo tra poco. Ciò che soggiace a questa nozione è una concezione del corpo che ne ammette la permeabilità da parte di "forze" ed entità spirituali, per così dire, esterne, sfidando le barriere spazio-temporali che riguardano la persona fisica nell'approccio delle

²⁷ "*Corpo mediúnico*" è un'espressione utilizzata da Alessandra nel colloquio del 18 aprile (Appendice colloqui, p. 241) e si riferisce al gruppo degli officianti del rito umbandista, composto dai medium, dalle *ekedies* e dal sacerdote della casa, che insieme formano la *corrente*; l'idea è infatti che attraverso la relazione tra queste persone e le entità si formi una "corrente" spirituale.

scienze biomediche. Nel seno del sapere scientifico e di una certa tradizione filosofica occidentale – potremmo dire, semplificando – di matrice cartesiana²⁸, il corpo è rappresentato come un organismo la cui anatomia e fisiologia sono governate dalle leggi della fisica e della chimica; all'interno di queste leggi, il movimento risulta essere l'effetto dell'interazione tra i muscoli e gli impulsi del cervello, del *proprio* cervello. Malgrado vi siano, dunque, anche in questo sistema, diverse forme di comunicazione tra individuo e ambiente esterno, rispondenti alle leggi menzionate, l'idea che un corpo possa essere mosso da un "cervello" altrui, non fisicamente presente sul piano materiale (quello dell'entità), o penetrato da spiriti la cui presenza non è misurabile secondo parametri scientifici, non risulta accettabile. A questo proposito, Janice Boddy definisce la possessione come: «un ampio termine che si riferisce ad un'integrazione di spirito e materia, di forza o potere e realtà corporale, in un cosmo in cui i confini tra l'individuo e il suo ambiente sono riconosciuti come permeabili, definiti in maniera flessibile o, quantomeno, negoziabili» (Boddy 1994: 407, traduzione mia). L'autrice conclude l'articolo con una seducente provocazione, affermando che la possessione «sposta la questione da "Com'è che altre persone credono che il sé sia permeabile da forze esterne?" a "Come mai i modelli occidentali hanno ripetutamente negato questa permeabilità?"» (Boddy 1994: 427).

In diversi colloqui con i miei interlocutori umbandisti, il corpo viene rappresentato come una sfera che, malgrado la sua individualità, è capace di entrare in contatto con altre sfere, o altri «campi magnetici». Parlandomi della differenza tra *corpo mediunico* (corpo collettivo formato dagli adepti della casa) e corpo individuale del medium, Alessandra descrive il contatto

²⁸ Mi pare si tratti di una semplificazione perché sembra che il filosofo francese abbia assunto in un certo senso il ruolo di "capro espiatorio", venendo identificato come il padre di tutte le dicotomie ascritte ad un pensiero genericamente occidentale, prima fra tutte quella mente/corpo, a cui seguirebbero cultura/natura, reale/irreale e così via (cfr. Lock, Schepers-Hughes 1987). Le *Meditazioni* cartesiane, in realtà, mostrano come la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* faccia capo ad un esperimento filosofico, una finzione logica e non ad una concezione dell'uomo pensato come diviso concretamente in due sostanze indipendenti l'una dall'altra. Ad ogni modo, per quanto esasperato e forse male interpretato, il pensiero cartesiano ha contribuito notevolmente a rafforzare questo tratto distintivo della cultura "occidentale", profondamente segnata dalla dicotomia mente/corpo.

tra il *cavalo* e la sua entità come un processo di “accoppiamento” («*acoplação*») – non nel senso sessuale di copulazione, ma piuttosto in quello di una sovrapposizione – in cui le due sfere devono entrare in sintonia:

Il fisico lavora e tu impari, eh, perché esiste il processo di *acoplação*: *c'è un campo che è l'entità, c'è un altro campo che è tuo e loro devono stare in equilibrio*, perché quello che ho appreso è che non è che perché l'entità ti chiede di fare un salto, tu fai un salto, l'entità non sta al di sopra delle leggi umane, terrestri, perché lei è etero, ma tu sei fisico. [...] Presa, la spiritualità, io intendo il processo mediunico come una presa. *Io sono una presa da cui passa l'energia*. Perché la mia presa funziona bene, può essere solo 110, mettiamo che la mia presa sia 110. Tutte le volte che il voltaggio è 220, o 70, o 50, darà rumore, non funzionerà allo stesso modo. Ma io sono una presa e non sono immune al fatto che possa venire un 50, un 70, o un 80. Perché io in quanto medium sono una presa e solo funzionerà bene se sarà a 110, che è il voltaggio a cui sono preparata, ma non sono immune al fatto che un altro voltaggio si connetta a me, perché io sono la presa. Dunque chi sta lì per fare la mediazione? Per dire: «opa opa opa, questa presa non sta funzionando a 110, che 110 io lo riconosco, questo è un 80. [...] Bisogna che ci sia qualcuno esperto, quindi nel CEMA è mia madre, che è la persona che io ho fiducia assoluta che sa distinguere se io sto davvero a 110, che poi è il ruolo di un *pai*, perché c'è un *pai*, una *mãe de santo*? E' quello che ha un grado di esperienza, di raffinatezza, che guarda una presa e dice: «io sto vedendo che quella cosa lì non è 110. Tu puoi fingere che sia 110, ma io lo vedo che non è» (Alessandra 18 aprile 2018, pp. 250-51).

Alessandra utilizza la metafora della presa elettrica per spiegarmi in che modo le entità spirituali si connettono al corpo del medium, pensando la “spiritualità” nei termini di una corrente (d'altronde, è proprio questa la parola impiegata per descrivere il corpo collettivo degli operatori rituali preparati a ricevere l'energia spirituale). Bisogna che entrambi i protagonisti del processo di incorporazione (medium e entità) siano predisposti ad entrare in connessione l'uno con l'altro, come se si trattasse di accordare uno strumento a partire dalla nota di un altro strumento; per farlo c'è bisogno però della mediazione del musicista. Nel caso dell'*umbanda*, questo ruolo di mediatore è riservato al *pai/mãe de santo* – almeno nell'interpretazione di Alessandra – op-

pure ad un medium più esperto, che detiene dunque l'autorità necessaria per giudicare la correttezza²⁹ della sintonizzazione e fare in modo che l'incorporazione rimanga “nei ranghi” del contesto rituale.

Una metafora simile a quella dell'elettricità viene utilizzata da José, che parla invece di campi magnetici, vibrazioni e frequenze, utilizzando infine, per descrivere il corpo, l'immagine della radio:

Ti ricordi quando parlavamo della radio? Radio, se tu sei in una radio e cambi il bottoncino, anche se hai cambiato di 0,8, tu puoi dirigerti ad un'altra stazione, oppure accade quella situazione, così, che tu non sei uscito da una frequenza, ma al contempo sei entrato anche in un'altra, quindi restano quelle due cose che uno parla e l'altro gli parla sopra, hai presente? La radio è un buon esempio, perché io posso stare in una e anche aprire un varco per l'altra, nel limite tra due frequenze. Quindi questo può dare modo ad altre entità di arrivare e ostacolare il lavoro, perché quelle si possono approfittare della situazione di medium che stanno vibrando in una frequenza negativa, con tensioni negative, e possono non essere spiriti di luce (Baiá 13/06/18, p. 335).

Anche nel suo discorso viene nominata la possibilità di una sintonizzazione mal riuscita, in cui la “vibrazione” del medium non è abbastanza chiara e *firme*³⁰ per gestire al meglio l'incorporazione. Riportandoci al discorso affrontato nel precedente paragrafo, Baiá individua la relazione tra l'eventuale “vibrazione negativa” del medium e l'intrusione di spiriti perturbatori, che approfitterebbero dell'instabilità della persona per manifestarsi nel suo corpo, rimasto indifeso. Esiste infatti, nella concezione umbandista, l'idea che il corpo possa essere più o meno “aperto” – cioè più o meno vulnerabile – a seconda della protezione spirituale che il medium riceve e della sua condotta morale; come ho cercato di mostrare, le due cose sono strettamente legate.

²⁹ C'è, a mio avviso, nel discorso di Alessandra una sfumatura che ha a che fare con la veridicità o meno dell'incorporazione, come emerge qualche riga dopo nel passo citato: «tu puoi fingere che sia 110, ma io lo vedo che non è». E' dunque tenuta in considerazione dalla *mãe de santo* la possibilità che qualche medium inesperto possa “illudersi” di incorporare o addirittura fingere; anche in questo senso il sacerdote svolgerebbe una funzione di controllo, oltre che di guida. Ad ogni modo, Alessandra non ne parla mai in modo diretto: sembrerebbe esserci sul tema della finzione una sorta di tabù, come è messo in evidenza da un'interlocutrice nel lavoro di Bettina E. Schmidt: «Ma è un grande tabù, anche per le persone che pensano che è un imbroglio o che la persona sta inventando cose» (Schmidt 2016: 149).

³⁰ “Firme” è un termine spesso usato nel contesto umbandista per indicare la necessità del medium di essere stabile, ben “fissato”, concentrato e calmo, appunto per non aprire spiragli ad entità perturbatrici (vedi par. 3.1).

Il concetto di “*corpo fechado*”³¹ (“corpo chiuso”) sta alla base dei rituali che nella maggior parte dei *terreiros* di *umbanda* si fanno durante il periodo della quaresima (specie nell’ultima settimana, a ridosso del venerdì santo), al fine di offrire una maggiore protezione ai medium in un momento di particolare vulnerabilità. La quaresima è infatti considerata un periodo “buio”, in cui le forze negative sono allerta (in chiara assonanza con le tribolazioni di Gesù durante i 40 giorni nel deserto); per questo motivo nel *terreiro* di *pai* Joãozinho, la *mãe de santo* sconsigliava vivamente ai figli della casa di trovarsi per strada dopo la mezzanotte, essendo loro più *aperti* in quanto medium. Le strategie messe in campo per proteggere i corpi degli adepti variano da *terreiro* a *terreiro* e possono consistere in bagni di erbe considerate potenti, protezione spirituale attraverso le entità e la stessa incorporazione; generalmente, nel rituale di “chiusura del corpo” si verificano tutte queste cose insieme. Esso serve, dunque, a proteggere il medium da un possibile danneggiamento sia fisico che psicologico/spirituale, rendendolo *impermeabile* alle “forze del male”. L’ambito corporale e quello spirituale si mostrano, ancora una volta, inscindibili nel campo semantico afro-brasiliano, come mostra la canzone *Dorival* del gruppo Academia da Berlinda, scritta in onore del musicista baiano Dorival Caymmi che instancabilmente ha cantato il mare e i suoi pericoli. Il testo racconta infatti della paura di una ragazza per l’innamorato pescatore, al quale chiede di non andare in mare, di trovarsi un lavoro a terra, preoccupata degli squali, delle onde e del canto della sirena³²; il fidanzato le risponde: «ancora una volta sono tornato tra le tue braccia, ho un *corpo chiuso*, la mia vita è il mare». Il corpo “chiuso” del marinaio è dunque protetto dai pericoli del mare rappresentati nella forma

³¹ Questo concetto è ampiamente conosciuto in Brasile ed è presente anche nella cultura del *candomblé* e della *capoeira*, come attesta una scena del film *Bisouro*, su un famoso *capoeirista* di Bahia, in cui una *mãe de santo* di *candomblé* “chiude” il corpo del protagonista prima di un’importante impresa. Malgrado le consistenti differenze, le religioni afro-brasiliane presentano moltissimi punti di contatto.

³² La “sirena” è *Jemanjá*, pensata nella cultura dei pescatori afro-brasiliani come una dea bellissima e un’amante ambita, il cui abbraccio è però fatale, come ha raccontato Jorge Amado (vedi par. 2.6). Del resto, Dorival Caymmi e Jorge Amado erano stretti collaboratori dal punto di vista artistico, richiamandosi l’un l’altro nelle loro opere. Non stupisce dunque che la banda pernambucana abbia voluto restituire l’atmosfera di fatale attrazione legata al mare e alla sua divinità.

mitica e dalla cattiva sorte (piano spirituale), ma anche dagli squali (piano fisico). Di *corpo fechado* parla anche il già citato Andrea Caprara in relazione al *candomblé jeje-nagô*: «Nel *candomblé* vengono utilizzate concezioni emiche di corpo “aperto” e corpo “chiuso” che fanno riferimento ad una maggiore o minore vulnerabilità alle malattie» (Caprara 2001: 53, nota 31).

Tornando invece alle sensazioni descritte dagli interlocutori circa l’incorporazione, una giovane medium del *terreiro* da Vó Benedita di nome Julia me ne offre una descrizione dettagliata, che si discosta solo leggermente da quella di altri:

La prima volta che ho incorporato è stato nel mio ultimo giorno di stage, che sono andata...era una *gira* di *preto velho* e avevo passato una settimana molto brutta. [...] Io ho conversato col *preto velho*, lui mi ha dato *passé* e sono rimasta ad aspettare Seu Sete³³ che voleva parlarmi. Allora lui mi ha detto: «figlia, tu credi di essere venuta qui per un motivo, ma tu sai che sei qui per un altro motivo, no?» e io: «Che? Io? No, non so di cosa lei stia parlando», «ah, non lo sai? Te lo mostro allora». Lui ha preso una cosa di Oxalá, che sta lì accanto, dove c’è quel mucchio di cose appese, l’ha presa lì, ci ha soffiato sopra con il sigaro, me l’ha messa addosso e ha *spinto*³⁴ la mia *preta velha*. [...] Allora ho cominciato ad incurvarmi tutta e sono rimasta tipo: «gente, che sta succedendo?!», con gli occhi chiusi, così, del tipo: «mio Dio, che cos’è questo?!». Lì improvvisamente io non mi muovevo, ma potevo vedere la cosa succedendo, lei che si alzava, salutava l’altare, salutava tutti quanti, io mi sono detta: «gente, che follia!». [...] In un primo momento è molto difficile ascoltare quello che i *guias* dicono, dunque io stavo sentendo molto forte la sua energia, con una voglia immensa di piangere perché era una cosa tipo... sono rimasta molto sorpresa, mi sono detta: «Accidenti!» (Julia 15 giugno 2018, p. 384).

Julia sottolinea il forte coinvolgimento emotivo che ha provato durante quella prima incorporazione. Malgrado avesse già delle esperienze pregresse nell’ambito spirituale (le era capitato più volte di vedere degli spiriti fin da bambina), fino a quel momento non aveva mai incorporato ed era molto scettica a riguardo, di fatto si trovava nel *terreiro* di *pai* Joãozinho soltanto per uno stage legato alla facoltà di Educazione dell’Unicamp. Andando più a fondo nell’analisi delle sensazioni corporee, le chiedo:

³³ Vedi nota 5 del presente capitolo.

³⁴ Il verbo utilizzato in portoghese è “*puxar*” che significa “spingere”. *Puxar a entidade* è l’azione riservata al sacerdote della casa quando vuole provocare l’incorporazione di un medium nuovo o che ancora non conosce la sua medianità, ma è accompagnato dai suoi *guias*, che le altre entità possono vedere.

Claudia: Ma quindi tu non ti sei spenta³⁵, hai solo sentito come se qualcuno ti spingesse la schiena verso il basso e ti vedevi muoverti, giusto?

Julia: Sì, sì.

Claudia: Tipo come se io facessi così: non voglio muovere questo braccio ma vedo che lui si muove?

Julia: Credo che in verità quello che ho voluto dire è che io stavo molto dura col mio corpo, perché avevo molta paura di muovermi e di fare qualsiasi cosa. Dunque è come se io vedessi lei che si alzava e, in qualche modo, io mi alzavo insieme a lei, anche stando lì ferma. Non ha senso eh? [...] Sento come se ci fosse un'altra coscienza connessa con me, ma non dentro di me. Come se mettessi una USB, un *pendrive* (Julia 15 giugno 2018, p. 385-386).

Anche Julia utilizza una metafora tecnologica per spiegarmi la connessione tra corpo e mente del medium, da un lato, e “coscienza” dell’entità, dall’altro. Questa verrebbe “installata” nella testa dell’adepto, in modo da poter muovere il suo corpo e parlare attraverso la sua bocca, proprio come si può leggere il contenuto di una chiavetta USB da un qualsiasi computer che le faccia da supporto (elemento altro rispetto ad essa).

Senza dilungarmi oltre nella descrizione delle diverse sensazioni fisiche legate all’incorporazione (che variano sia da medium a medium, sia in base all’identità dello spirito che arriva), mi limito a citare il contributo dell’antropologa Bettina Schmidt, che dedica al tema del corpo un lungo paragrafo del suo lavoro *Spirits and Trance in Brasil* (2016), basato sull’etnografia di diversi *terreiros* di *umbanda* e *candomblé* nella zona di San Paolo. Schmidt sottolinea come sia imprescindibile un’analisi della dimensione strettamente fisica della possessione, troppo spesso ignorata negli studi in merito; l’autrice evidenzia, invece, la centralità del corpo senziente nella rappresentazione degli interlocutori:

In particolare, l’esperienza dell’avvicinarsi, così come della partenza dell’entità spirituale è descritta in quasi ogni intervista in termini molto simili, sottolineando la sua dimensione fisica. I medium menzionavano come formicolava nelle braccia o nelle mani; come sentivano qualcosa arrivare; [...] Un intervistato ha descritto l’esperienza eloquentemente come una vibrazione [...] (Schmidt 2016: 170).

³⁵ «*Voçê não apagou*», uso qui il verbo “apagar”, precedente analizzato nel caso di Baiá.

Schmidt cita poi il paradigma dell'incorporazione di Csordas, basato sulla *fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty e sul principio di un «corpo socialmente informato» (Bourdieu 2003, or. 1972), lasciandone trasparire anche le criticità in merito allo studio della possessione.

L'autrice mette in evidenza il fatto che una visione del corpo come “cultura incorporata” non ci è particolarmente utile nel momento in cui si tratta di comprendere un concetto emico di corpo concepito come materia controllata da spiriti, intesi come energia che interagisce con il mondo fisico. Esiste infatti, a mio avviso, una sorta di tensione tra la nozione antropologica di incorporazione e ciò che stanno dicendo gli interlocutori quando parlano di “incorporare” le entità. Da un lato, infatti, il paradigma antropologico, a partire da una rappresentazione della persona intesa come *corpo pensante* che esperisce il mondo, mira a renderci consapevoli di tutti quei gesti e atteggiamenti corporei naturalizzati, svelandone il carattere culturale. In questo senso, anche i gesti caratteristici del rituale umbandista sono il frutto di un apprendimento (a tratti consapevole, a tratti inconsapevole) di codici strutturati dalla cosmologia e dall'antropologia implicita afro-brasiliana; essi sono anzi l'incorporazione stessa di quella cosmologia che produce, potremmo dire, un *effetto corporeo*. Se, ad esempio, il sedersi a tavola, il mangiare in un certo modo, il camminare sono atteggiamenti corporei che mostrano l'interiorizzazione di un processo di socializzazione (spesso diverso da società a società), la risposta corporea dei medium alla situazione sociale dell'incorporazione può essere considerata l'effetto fisico, incarnato, di una certa concezione del mondo e della persona, che prevede, nella fattispecie, l'esistenza degli spiriti e la permeabilità tra individuo e ambiente esterno. Dall'altro lato di questa tensione concettuale, troviamo la nozione emica di *incorporação*, che si riferisce all'idea che il corpo sia direttamente controllato dalle entità spirituali in un senso che non è mediato dall'agentività della persona nel suo incorporare i modelli tramessi dalla società e dall'ambiente culturale. In questo caso, infatti, la presenza corporea non è *agente*, ma è *agita* dagli spiriti: non si

tratta, quindi, dell'incorporazione inconscia di modelli naturalizzati, ma di un corpo il cui controllo e la cui agentività sono eteroriferiti. Esiste dunque una fondamentale differenza tra il concetto emico di incorporazione ed il paradigma antropologico; tuttavia, queste due nozioni non sono reciprocamente escludenti, mi sembra anzi che l'una (quella antropologica) faccia da sfondo all'altra. L'*effetto corporeo* della cosmologia umbandista, visibile nell'evento dell'incorporazione, è da un lato la "prova" della socializzazione di quel corpo nell'universo di significato afro-brasiliano; dall'altro, nella concezione emica, è anche la "prova" dell'esistenza degli spiriti e del loro manifestarsi attraverso questo processo.

Resta, in ogni caso, fondamentale dare particolare attenzione al corpo come «un irriducibile principio, il terreno esistenziale della cultura e del sacro» (Csordas 1990: 23, traduzione mia). I movimenti dei medium quando "ricevono" un *preto velho* (la schiena si curva, gambe e braccia si fanno tremolanti), un *boiadeiro* (il movimento del braccio mima il gesto del mandriano che agita il lazzo) o un *caboclo* (generalmente l'adepto, con un ginocchio piegato a terra, imita la postura del tiro con l'arco ed emette grida che richiamano l'ambiente sonoro della foresta) possono senza dubbio essere considerati «immagini incorporate» della cultura e della storia brasiliane. Il corpo riflette, allora, da un lato, il particolare legame del culto con il passato brasiliano, dall'altro un peculiare rapporto culturale con l'alterità, che non è mai relegata all'esterno dei confini "invalicabili" dell'io; lungi dall'essere invalicabili, questi confini sono anzi, come s'è detto, flessibili, permeabili, mutevoli e negoziabili.

Mi sembra particolarmente interessante in questa sede l'invito di Csordas a considerare *l'alterità come una modalità dell'esperienza umana*; questo è ciò che ne fa una questione etnografica:

Ad ogni modo, dal momento che l'alterità è una caratteristica della coscienza umana piuttosto che una realtà oggettiva, qualsiasi cosa può essere percepita come "altra" a seconda delle condizioni e delle configurazioni delle circostanze, facendo perciò sì che il sacro diventi un problema etnografico (Csordas 1990: 34).

Essendo il corpo la condizione trascendentale dell'esperienza umana, cioè la base delle nostre relazioni con il mondo, risulta evidente la sua centralità in tutto ciò che ci riguarda. Come ho sostenuto nel primo capitolo, il corpo è allo stesso tempo il prodotto di significati socialmente appresi ed il supporto della loro riproduzione, agisce nel mondo ed è agito dal mondo. Dunque, come scrive Merleau-Ponty, «dobbiamo ritornare al sociale, con il quale siamo a contatto per il solo fatto di esistere e che portiamo aderente a noi prima di ogni oggettificazione» (Merleau-Ponty 1965: 468-269). In questo senso il corpo vibrante dei posseduti incarna una cultura in cui il rapporto con l'alterità è concepito nei termini di una relazione intima e quotidiana, fatta di storia e mitologia che, vengono vissute nella propria pelle attraverso la regolazione rituale.

3.4 La “coscienza condivisa”: un io dai confini sfumati

Per quanto riguarda la pluralità dell'“io” testimoniata dall'esperienza della medianità, bisogna fare un discorso analogo a quello sull'incorporazione. Nel primo capitolo, infatti, ho citato il modello del con-dividuo, promosso da Remotti, come paradigma utile a pensare la persona in Brasile, in virtù del «fascio di relazioni» da cui essa è definita. E' necessario, tuttavia, anche in questo caso, chiarire i diversi sensi in cui è intesa la “pluralità” nel discorso teorico ed in quello emico. L'*humus* filosofico del discorso di Remotti è una lunga storia del concetto di individuo che ha portato, soprattutto a partire dalla fine del XIX, ad una radicale critica dell'io, inteso come monolitico; in altre parole, «il vasto movimento di idee – presente nella filosofia, nella letteratura, nelle arti – che ha messo in discussione il primato dell'io unitario» (Galzigna 1999: 15). Se allora la proposta di Remotti è quella di considerare l'io non come una sostanza indivisibile, tantomeno immutabile, bensì come costituito da *partecipazioni* all'alterità, sia interna

che esterna (vedi par. 1.2), la natura di questa “alterità” non riguarda tuttavia, almeno esplicitamente, l’elemento sovranaturale. Il discorso resta sul piano filosofico, in cui il singolo è pensato non più come individuo, ma come “con-dividuo”, determinato dalla peculiare combinazione di somiglianze e differenze rispetto agli altri e a se stesso (si può somigliare o differire dal sé del passato o del futuro, o anche dal sé in un’altra situazione ecc.). Per quanto sposi in pieno questa concezione della persona – pensabile, a mio avviso, ovunque come un peculiare ed irripetibile aggregato di relazioni –, vorrei qui sottolineare la specificità del contesto afro-brasiliano dell’*umbanda*, introducendo in questo discorso l’elemento sovranaturale/spirituale. Nella concezione umbandista, tutti sono dotati di medianità (alcuni l’hanno sviluppata, altri no, alcuni hanno la facoltà di incorporarli, altri solo di sentirli o vederli); questo fa sì che la singola persona non sia mai *soltanto lei*, come ho cercato di mostrare parlando dell’alleanza con gli spiriti. Nel contesto religioso afro-brasiliano, l’alterità che entra (a volte fisicamente, come si è visto) nella costituzione dell’io è di natura spirituale; questo fa sì che ad essere sfumato è sia il confine tra interno ed esterno, sia quello tra naturale e sovranaturale. La presenza degli spiriti nella sfera individuale della persona si manifesta negli esseri umani tramite l’intuizione (*intuição*), come mi dicono tutti i miei interlocutori. Riporto, a questo proposito, un passo dell’intervista dell’8 marzo con *pai* Joãozinho:

Joãozinho: Tutto il mondo è medium.

Claudia: Sì? Lo credi?

Joãozinho: Tu non hai intuizione?

Claudia: Che vuol dire?

Joãozinho: Non hai premonizione, del tipo: non accadrà la tal cosa, oppure accadrà, «non fare questo, non fare quello» ...?

Claudia: Io credo che so, tipo... sì, alle volta mi capita di sapere che quella non è una buona situazione in cui cacciarsi, o di sentire che di una data persona non mi posso fidare...

Joãozinho: Cos’è questo?

Claudia: Io credo che sia esperienza di vita, più o meno.

Joãozinho: No, questo si chiama premonizione. Che vuol dire? Qualcuno ti sta parlando. «Non fare questo che darà problemi», è qualcuno che ti sta parlando. Noi non ascoltiamo. E' il tuo angelo di guardia che ti dice: «non farlo, non farlo». Tu lo fai e va all'aceto. Questo è medianità, tutti quanti ce l'hanno. E' una forma più leggera ma è medianità (Joãozinho 8 marzo 2018, p. 295).

L'intuizione è dunque una particolare forma di medianità attraverso la quale la comunicazione con i propri *guias* spirituali si dà nel quotidiano, non limitandosi al momento del rituale. Qual è allora il confine tra il proprio pensiero e quello degli spiriti? Quando possiamo dire di essere noi e quando no? Gli spiriti fanno parte di questo "noi", apparentemente senza conflitto o contraddizione. Viene a crearsi una sorta di "coscienza condivisa" di cui *partecipano*, per dirla con Remotti, umano e non umano, sé e alterità. «La mia spiritualità è intuitiva, è uditiva», mi dice Alessandra, «io sento la mia entità, come sento te. Nello stesso modo in cui io ascolta una persona, loro parlano con me, il mio udito è mediunico» (Alessandra 18 aprile 2018, p. 246).

Alessandra, come gli altri medium, vive immersa in questo costante dialogo con le entità, che resta, tuttavia, interiore, pur includendo l'alterità e il sovrannaturale all'interno del proprio sé. Con quanta probabilità le stesse parole, pronunciate in Italia, l'avrebbero condotta da uno psichiatra? Lo stesso si potrebbe dire di *pai* Joãozinho quando, poco più avanti nell'intervista citata, mi parla in questo modo della sua entità guida:

Joãozinho: Lui sta arrabbiato, io lo sento agitato, che vuole fare qualcosa.

Claudia: Come fai a sentirlo?

Joãozinho: Dialogo col suo pensiero, è un misto di pensiero, de coscienza. Si mescola una coscienza con l'altra, lui sta irritato, è successo qualcosa.

Claudia: Ma quindi questo vuol dire che la tua coscienza di *pai* Joãozinho è mischiata con quella di Seu Sete?

Joãozinho: Esatto. Caffè e latte (Joãozinho 8 marzo 2018, p. 316).

Nel contesto religioso afro-brasiliano, la permeabilità e la condivisione che attraversano l'individuo, rompendo le barriere tra dentro e fuori, materiale e immateriale, naturale e soprannaturale, non solo sono “normali”, ma sono ciò che conduce la vita di queste persone.

Un ultimo esempio che vorrei qui riportare è quello di Baiá, che, parlandomi del suo *preto velho*, mi dice:

Baiá: [...] Io ho una connessione con lui, ci parlo, loro parlano con me, capisci?

Claudia: Anche quando non stai incorporato?

Baiá: Anche! Guarda, c'è una cosa che le persone chiamano intuizione. Che cos'è l'intuizione? Come ti spieghi il fatto che ti dici: «madonna, io me lo sentivo, sapevo che sarebbe successo, sapevo che dovevo seguire la *mia* intuizione. Noi la chiamiamo intuizione, ma sono entità che ci stanno parlando, sono esseri. Perciò è sempre buono seguire il *nostro* cuore (Baiá 13 giugno 2018, p. 336).

Si potrebbe facilmente cogliere una contraddizione nel discorso di Baiá, quando dice, da un lato, che l'intuizione sono entità spirituali che ci stanno parlando, dall'altro, che dobbiamo «seguire il nostro cuore». Per lui invece il problema non sussiste perché non c'è un confine netto tra ciò che è mio (la *mia* intuizione, il *nostro* cuore) e ciò che appartiene ad un altro essere (l'entità) e ad un altro piano (quello spirituale); quand'anche questa distinzione fosse individuabile, non sarebbe, nella loro ottica, interessante. A che pro, infatti, sottolineare una frontiera che divida il soggetto dalle proprie entità spirituali se la loro presenza è ciò che consente ai medium di vivere la vita in modo ottimista e fiducioso, seppure vigile, senza eccedere nel vizio e cercando di mantenere l'equilibrio e la calma nelle proprie relazioni sociali? La religione in questo senso si fa strumento di controllo sociale, strutturando un'etica basata non tanto sul senso di colpa, o su quello del dovere, ma sulla consapevolezza delle ripercussioni che uno stile di vita sregolato potrebbe avere sulla propria salute fisica e spirituale – relazioni sociali e situazione lavorativa inclusi (vedi § 3.2). Una tale ambiguità e pluralità del soggetto potrebbe infatti tradursi in un problema di responsabilità: chi risponde, ad esempio, delle parole dette o delle

azioni compiute da un medium mentre incorporava un'entità? E' stato lui a pronunciare quelle parole e a compiere quelle azioni, oppure, come accadrebbe ai medium incoscienti, non ne conserva neppure il ricordo? L'etica umbandista non lascia scoperto neppure questo fronte: sono in ogni caso i medium a rispondere di ciò che accade nel terreiro, secondo una gerarchia che prevede la massima responsabilità per il sacerdote della casa, come si evince dalla risposta di Alessandra quando le chiedo cosa è cambiato nella sua vita di umbandista da quando è diventata *mãe de santo*:

Sento la responsabilità su di me, è ciò che cambia. Quando ero figlia la responsabilità era del *terreiro*, adesso il problema è mio. Per quanto ci sia un'entità a capo, che spiritualmente so che non sono da sola, la figura da sola è proprio la mia. Non c'è...questo non hai modo di dividerlo; sei tu che sei *mãe*, se tutto va bene, sei tu la *mãe*, e se qualcosa va storto sei sempre tu la *mãe*. Non ci sono due, dieci...è una *mãe*, questo cambia molto, ma non mi spaventa (Alessandra 18 aprile 2018, p. 252).

La consapevolezza di potersi avvalere del costante accompagnamento spirituale non adombra, nella sacerdotessa, quella della propria responsabilità individuale sul piano morale e giuridico. In quanto madre, sta a lei proteggere e dirigere i figli della propria casa di culto.

Il tema della responsabilità nell'*umbanda* viene affrontato anche da Schmidt, quando parla dei diversi tipi di incorporazione (cosciente, incosciente e semicosciente):

Mãe M. ha affermato che anticamente i medium erano inconsapevoli di ciò che accadeva durante la trance. Ha spiegato che la maggior parte dei medium era illetterata a quel tempo. [...] Ma ha insistito sul fatto che nel tempo ha cominciato ad essere visto in modo problematico il fatto che il medium fosse inconscio, perché questo lo esonerava da qualsiasi responsabilità. Riferendosi all'intenzionalità dell'azione, Mãe M. ha suggerito che essere inconsci avrebbe impedito al medium di arricchire la propria vita. Siccome il messaggio è passato dalle entità spirituali senza che il medium sia cosciente, il medium non sa cosa accade. [...] Questi problemi hanno portato, secondo Mãe M., ad uno sviluppo nell'Umbanda per cui i medium sono diventati semi-coscienti (Schmidt 2016: 143, traduzione mia).

Di questo cambiamento avvenuto all'interno della religione mi parlano anche *pai* Joãozinho e Alessandra. A proposito della *mãe de santo* fondatrice del *Terreiro* di Mãe Joana (zia Edna), ad esempio, Alessandra mi dice che lei era una medium totalmente incosciente, come spesso

accadeva all'epoca. Questo avrebbe determinato l'altissimo grado di affidamento alle entità che caratterizza tuttora l'antica casa di culto:

Noi siamo stati preparati ad avere un alto grado di fede e fiducia, perché la stessa spiritualità sa, o sapeva, che fino ad un determinato momento non ci sarebbe stata l'intellettualità, la nostra ragione a dar conto di ciò che è giusto o sbagliato, perché non avevamo il sapere (Alessandra 18 aprile 2018, p. 246).

La medium si riferisce qui al fatto che anticamente gli adepti non erano, in genere, persone che studiavano e che rispondevano alla "chiamata" della spiritualità attraverso l'intelletto, nel tentativo di scoprire una presunta dottrina; tutto ciò che facevano era fungere da tramite affinché le entità potessero lavorare. «Oggi io capisco che la spiritualità ha un altro timing, che oggi c'è più spazio per conversare su di lei, ci sono più cose che non devono rimanere in segreto», aggiunge Alessandra (p. 249). Rimanendo coscienti o semicoscienti, oggi che hanno le capacità per comprendere, i medium possono imparare da ciò che ascoltano mentre le entità parlano attraverso di loro. Il culto riflette dunque i cambiamenti che avvengono nella società, "modernizzandosi" insieme ad essa.

Tornando dunque al discorso principale della "coscienza condivisa", il presente lavoro non vuole essere altro che una testimonianza di un diverso modo di intendere la persona ed i suoi confini, sfumati dalla condivisione che la permea, tanto nel senso remottiano, quanto in quello emico di una coscienza frammista alla presenza delle entità spirituali; un'altra voce nel nutrito e ormai antico coro di coloro che intendono ammettere la molteplicità dell'io, a partire dal riconoscimento, per dirla con Mario Galzigna (Galzigna 1999: 16), dell'«alterità che ci abita».

3.5 Lo statuto del male nell'umbanda. L'ambiguità della *feiticaria*

Durante la settimana conclusiva della mia esperienza di campo, tornata da un viaggio a Bahia, ho partecipato ad un'ultima cerimonia in ciascuno dei *terreiros* che erano stati più importanti

per la mia ricerca: il Terreiro da Vó Benedita di *pai* Joãozinho, il CEMA di Alessandra e il Templo di Umbanda Mãe Joana Três Estrelas. In quest'ultima casa sono andata venerdì 27 luglio; quel giorno c'era la *gira de esquerda*, cioè quella dedicata all'entità di *Exu*³⁶ e del suo corrispettivo femminile, la *Pombagira*. L'ho ritenuta una circostanza fortunata, poiché quando, mesi prima, c'era stata la stessa cerimonia, mi avevano mandata via, analogamente a quanto era accaduto per la *gira das bruxas*. Quella volta, invece, mi hanno lasciato partecipare, un po' per la confidenza e la fiducia acquisite (avevo infatti presieduto, qualche settimana prima, anche al rituale delle streghe) un po' perché non ci sarebbero state, almeno per il momento, altre occasioni. All'inizio della cerimonia, come sempre nel *terreiro* di *mãe* Joana, sono arrivati i *pretos velhos* e io sono *passata* con Vó Jurema, l'entità di *mãe* Solange. Ho trovato interessante che, in quell'ultima conversazione, la sacerdotessa/*preta velha* insistesse in modo particolare sui principi che aveva sempre sottolineato parlandomi del culto e della rappresentazione che, esplicitamente o meno, desiderava che io ne dessi. Mi ha ripetuto, infatti, che nel suo *terreiro* si fa soltanto la carità e a titolo completamente gratuito³⁷, che lì non si fanno *feitiços* o cose simili ai danni di qualcuno, per rubargli il marito o il lavoro. Quando, un paio di settimane prima, le avevo chiesto cosa fosse la bambolina di paglia appesa al *congá*, avevo notato anche in quel caso una certa insistenza nello specificare che, malgrado quella bambola³⁸ ricevuta in dono rappresentasse una *feitiçeira* (maga/strega), lì lavorava per *il bene*: «sa fare cure con le erbe e preghiere... ma è una *feitiçeira*! Solo che qui è stata *cruzada*³⁹ per fare il bene, perché in questa casa si fa solo la carità» (Diario di campo, 5 luglio 2018).

³⁶ Vedi nota 23 del secondo capitolo.

³⁷ Nell'*umbanda* non si paga la partecipazione alle cerimonie, a differenza del *candomblé*, in cui alcuni rituali individuali sono a pagamento. Alcuni *terreiros* chiedono un contributo mensile da parte degli figli della casa per pagare il locale in cui risiede (come quello di *pai* Joãozinho, che raccoglie anche generi alimentari basilari da distribuire nelle periferie).

³⁸ Si veda l'Appendice 2, figura 3.

³⁹ "Cruzar" vuol dire letteralmente fare una croce, ma nel contesto umbandista si riferisce all'atto, da parte delle entità a capo del *terreiro*, di pulire spiritualmente un oggetto o una persona, attraverso il fumo del sigaro, della pipa o del *cigarro de palha*, a seconda dello spirito. Si compie questa operazione, in particolare, con gli oggetti

Un'altra cosa che ha attirato la mia attenzione è stata il fatto che, nel passaggio dall'incorporazione degli anziani schiavi a quella delle entità "di sinistra", l'altare è stato coperto con una tenda, cosa a cui non avevo mai assistito prima, né in quella casa di culto, né in altre. Quando chiedo ad uno dei medium la ragione di questa particolarità legata alla *gira de esquerda*, lui mi risponde facendo un parallelismo con il venerdì santo nella chiesa cattolica, dicendomi che in quel giorno le immagini dei santi vengono coperte perché Gesù è simbolicamente morto (Note di campo 27/07/18). Quale tenebroso accadimento, comparabile alla morte di Gesù, accompagnava allora la venuta degli *exus* e delle *pombagiras* per giustificare la copertura del *congá*?

Gli spunti etnografici qui presentati mi hanno portato a chiedermi quali concezioni di "bene" e "male" stiano dietro all'organizzazione rituale del *terreiro* di *mãe Joana*, dove, in due particolari occasioni – la gira delle streghe e quelle della linea di sinistra – mi hanno mandata via, mostrando una riservatezza che non avevo notato in altre case. Mi è sembrato infatti che gli adepti di questo *terreiro* antico, fatto di persone anziane e negre, mostrassero una particolare preoccupazione di mettersi al riparo dalle malelingue, mantenendo, come diceva Alessandra, un «campo del segreto» che è il «tesoro» di questa famiglia spirituale⁴⁰. Se questa riservatezza permea l'atmosfera generale della casa di culto, essa si traduce in una netta chiusura nelle situazioni in cui sono in gioco entità dal controverso statuto, come streghe ed *exus*. Questo mostra, a mio avviso, un posizionamento ambivalente nei confronti di quel *preconceito* (pregiudizio) che associa le religioni afro-brasiliane alla magia nera, capace di fare del male al prossimo, attraverso i "demoni" africani, loro alleati; se non se ne può dedurre una parziale condivisione

che vengono regalati alla casa da qualcuno: non conoscendo la loro "provenienza energetica" (le energie che l'oggetto può caricare in sé a seconda delle situazioni in cui si è trovato), bisogna che "l'energia dell'oggetto" venga in qualche modo neutralizzata. Il *cruzamento* invece di una collana da parte di un'entità è ciò che, al contrario, la dota di energia spirituale, rendendola una *guia*.

⁴⁰ Si veda il paragrafo 2.4.

di tale pregiudizio, quantomeno risulta evidente una particolare sensibilità ad esso, che forse un bianco non avrebbe. I figli della casa celebrano le entità di sinistra, ma coprono l'altare, come se questi spiriti a metà tra bene e male non fossero degni di condividere lo spazio cerimoniale con quelli di luce a pieno titolo, o comunque come se le due linee non possano essere "mescolate". Sembra allora che quel telo bianco sul *congá* sia la rappresentazione metonimica dell'ambigua divisione tra bene e male che sussiste nell'*umbanda*.

Nella sua analisi sulla vitalità delle religioni afro-brasiliane, Reginaldo Prandi affronta la questione del pregiudizio, sostenendo che il tentativo dell'*umbanda* di organizzare la propria dottrina secondo una concezione di bene e male ricalcata su quella cristiana abbia costituito un elemento di maggiore vulnerabilità rispetto al *candomblé*, nel quale, invece, non si troverebbe una tale distinzione:

Il preconetto è un fattore potente nella motivazione della disputa religiosa. Di questo si avvalgono certi evangelici che attribuiscono alle entità sacre afro-brasiliane il marchio del diavolo, colpendo principalmente l'*umbanda* per il suo culto a *exus* e *pombagiras* – identificati erroneamente come figure demoniache⁴¹. Nel *candomblé*, più vicino al pensiero africano rispetto all'*umbanda*, il bene e il male non si separano, non sono campi distinti. L'*umbanda*, invece, quando si formò, cercò di definirsi come religione basata su un'etica cristiana, capace di fare la distinzione tra bene e male, alla moda occidentale. Ma ha finito per costruirsi una trappola: trattò del bene e del male in culti separati. Da un lato, che chiama destra, glorifica i suoi *guias* di carità, i *caboclos*, *pretos velhos* e altri spiriti considerati buoni e virtuosi, alla moda *kardecista*. Dall'altro lato, chiamato sinistra, venera gli *exus* dell'*umbanda* e le *pombagiras*, spiriti che nella vita sulla Terra furono uomini e donne marginalizzati in ragione del loro comportamento anti-sociale, ma che, per ciò che hanno appreso tramite le loro sofferte esperienze terrene, possono aiutare coloro che patiscono i più spinosi problemi dell'intimità (Prandi 2012: 105, traduzione mia).

L'ambiguità rispetto alla concezione di bene e male sembra dunque caratterizzare l'*umbanda* fin dal momento della sua formazione, presentandosi come un'aporia propria del sincretismo. *Exu* e *Pombagira* sono entità che rappresentano la marginalità ed il riscatto sociale (i medium del primo, durante l'incorporazione, costumano ridere forte e bere *cachaça*, mentre chi riceve

⁴¹ Vedi paragrafo 2.2.

una *pombagira*, indossa gonne lunghe, grandi orecchini, rose nei capelli e rossetto rosso, incarnando lo stereotipo della gitana/prostituta); sono perciò molto importanti nella rappresentazione del Brasile che l'*umbanda* vuole veicolare, facendosi simbolo dell'accoglienza e sottolineando il valore educativo della sofferenza, che tanto ha caratterizzato la storia del paese. Esseri evoluti, dunque, o comunque nel cammino evolutivo, che tuttavia non possono essere mischiati con gli spiriti di luce. L'isolamento di queste controverse figure di mezzo avrebbe scoperto ancor di più il fianco dell'*umbanda* al suo maggior nemico, come scrive Prandi, avvalendosi dell'analisi di Ricardo Mariano (2003):

Era tutto ciò di cui gli avversari evangelici avevano bisogno: ora il diavolo era lì, a portata di mano, visibile e palpabile, pronto per essere insultato e vinto. Il neopentecostalismo prende alla lettera l'idea che il diavolo sia tra noi come minaccia permanente, che deve essere sconfitta in ogni momento, e incita apertamente i suoi seguaci a scovarlo nelle trance rituali dei *terreiros* afro-brasiliani. In cerimonie veicolata dalla televisione, pastori pentecostali sottomettono disertori dell'*umbanda* e del *candomblé*, in stato di trance, a rituali di esorcismo, che hanno come fine quello di umiliare e scacciare le entità spirituali afro-brasiliane incorporate, che loro considerano manifestazioni del demonio. (Prandi 2012: 105).

E' impressionante, a questo proposito, l'attualità di un passo di *Sogno, trance e follia* di Bastide, quando, analizzando l'elemento della colpevolezza nei mutamenti del panorama religioso afro-brasiliano, scrive:

E non è a caso, per allargare il nostro campo di confronto, che le trance riappaiano nelle sette protestanti dei paesi anglo-sassoni legate ad una predicazione del peccato e ad una tecnica (anch'essa musicale e gestuale) della intensificazione del sentimento della nostra colpevolezza verso Dio (Bastide 1976: 95-96).

La chiusura del *conga* e l'insistenza della *mãe de santo* sul tema della carità e sul distacco dalla *feiticiaria*, tradiscono allora, a mio parere, una notevole ambiguità rispetto alla concezione del male e del suo "trattamento", che sembra essere intrinseca alla natura mista del culto, permutando questo i suoi valori da dottrine molto diverse tra loro. Gli stessi canti che accompagnano l'arrivo delle entità nel *terreiro* veicolano questa contraddizione; così recita, ad esempio, un ponto di *pretos velhos* che ho sentito spesso cantare nella casa di *mãe Joana*:

Tira via la foglia, strappa il ramo, estirpa il tronco che non deve nascere. Io voglio vedere tutto il popolo dell’Aruanda lavorando nell’*umbanda* perché la *quimbanda* non vinca⁴² (Diario di campo, 13 luglio 2018).

In questa canzone *umbanda* e *quimbanda*, «come si chiama il culto di *exus* e *pombagiras*» (Prandi 2012: 105), non sono soltanto separate, ma addirittura contrapposte, come in una sorta di battaglia, che vede schierato il “popolo dell’Aruanda” affinché quest’ultima “non vinca”.

L’ambivalenza in relazione al male si rispecchia in quella relativa al concetto di *feitiço* e alla sua cura; *feitiço*, *trabalho*⁴³, *macumba* sono infatti termini utilizzati per indicare dei malfici che vengono indirizzati ai danni di qualcuno tramite offerte a Exu, Pombagiras o spiriti maligni, che si possono trovare agli incroci delle strade o nei cimiteri. Questa è l’altra faccia della medaglia, quella “oscura”, che i sacerdoti che ho incontrato hanno sempre avuto premura di rigettare apertamente, sottolineando il loro distacco da tali pratiche, che «usano il nome della sacra *umbanda*» per fare del male (discorso di *mãe* Sueli nel Terreiro da Vó Benedita).

Nel prossimo paragrafo, vedremo dunque come questo discorso si connetta a quello del malessere, delle sue cause e della scelta dei metodi curativi.

3.6 La modernità della “doppia lancia”

Nella lunga conversazione dell’8 marzo con Joãozinho, mentre stavamo parlando della sensazioni fisiche che prova quando incorpora le sue entità spirituali, il *pai de santo* mi racconta un episodio illuminante ai fini del discorso che vorrei qui imbastire.

Claudia: Dunque hai coscienza nel corpo?

Joãozinho: Sì, ce l’ho. Per esempio una volta, che strano, era un *atendimento* e io stavo lavorando con Seu Sete. C’era un signore vecchietto, seduto sul banchetto, che si stava sentendo molto male, non riusciva a mangiare, stava molto male. Lì ho cominciato a pensare: «qui c’è qualcosa di sbagliato» e io sono uno scettico, devo vederle le cose. Lui sentiva l’esigenza di

⁴² In portoghese sarebbe: “*Oi tira folha, rebenta galho, arranca tronco que é para não nascer. Eu quero ver todo o povo de Aruanda trabalhando na umbanda pra a quimbanda não vencer*”.

⁴³ Letteralmente si traduce con “lavoro”.

vomitare, ma non vomitava, c'era qualcosa nella sua pancia. Seu Sete gli ha messo la mano sulla pancia, nel momento in cui lui ha messo la mano sulla pancia dell'uomo, io ho cominciato a stare male, io, sentendo il bisogno di vomitare. All'improvviso lui (Seu Sete) si è girato e ha vomitato. In un bicchiere ha vomitato un pane putrido.

Claudia: Un pane come?

Joãozinho: Putrefatto, rovinato. Stava nella pancia dell'uomo, non riusciva a digerire quella cosa. Lui (Seu Sete) l'ha portata a me e ha vomitato. E l'uomo è guarito, è uscito (dal *terreiro*) normale. Stava incastrato nel suo corpo, c'era qualcosa di maligno nella cosa, stava marcendo lì dentro.

Claudia: E tu hai vomitato?

Joãozinho: Così è stato. Impressionante. Io non avevo mangiato niente quel giorno, ho vomitato un pane intero, di queste dimensioni. Quel giorno mi sono spaventato. [...] Io ho visto un pane uscire dalla mia bocca, Claudia, cos'è questo, mio Dio, che sta succedendo? Ma se non l'avessi fatto, l'uomo sarebbe morto, non riusciva a digerire.

Claudia: Ma com'è possibile che il pane sia uscita dalla tua bocca invece che dalla sua?

Joãozinho: Stava attaccato lì dentro, non riusciva. *Questo è un trabalho, un feticcio del male, qualcuno gli aveva dato un cibo enfeitado⁴⁴ perché lui morisse.*

Claudia: Credi che sia stato davvero questo?

Joãozinho: E' stato questo, *altrimenti le medicine l'avrebbero guarito*, invece non guariva. Non c'era rimedio per guarire l'uomo (Joãozinho 08 marzo 2018, pp. 321-323).

Da questo passo della conversazione emergono diversi elementi importanti per comprendere quello che chiamerei un “doppio binario” nella gestione della sofferenza legata, in particolare, a malesseri fisici. L'episodio del *pão podre* (“pane putrido”) dato all'uomo da qualcuno che lo aveva previamente “energizzato” per impedirgli di digerirlo, conducendolo alla morte, è un ottimo esempio di come l'individuazione delle cause del male segua diversi fili, intrecciati o intrecciabili, tra cui quello della *feitçaria*. Come scrive Gianluca Ligi:

Ogni antropologia implicita – che si mostra perciò anche nei termini di una cosmologia implicita e soprattutto di una tanatologia implicita – elabora un sapere sul male profondamente connesso alla teoria della causalità, alla percezione del rischio, all'idea di pericolo, al senso di potere o di impotenza dell'uomo rispetto al proprio ambiente (Ligi 2009: 109).

⁴⁴ “Infeticciato”, cioè caricato di un'energia spirituale maligna.

Nell'antropologia implicita brasiliana, in modo particolare (a causa della storia sociale del paese), sulla questione della malattia, delle sue cause e del suo trattamento, vi sono diversi modelli interpretativi, compresenti e sovrapponibili, fortemente legati al *potere di intervento* sul problema. La spiegazione, potremmo dire, stregonesca interviene quando quella biomedica fallisce: non può che essere *feitiço*, opera di qualcuno che voleva fare il male, «altrimenti le medicine l'avrebbero guarito». Quando la soluzione non si trova è perché c'è qualcosa di spirituale sotto, insiste *pai* Joãozinho, adducendo un altro esempio che stavolta lo riguardava ancor più da vicino, non più come medium, ma come “paziente”:

Joãozinho: Un'altra volta è stato in me. Io avevo una pietra nel rene⁴⁵, sai cos'è il rene?

Claudia: Colica renale dici?

Joãozinho: Ecco. Io sono andato dal medico, mi hanno aperto, mi hanno messo in una macchina, non guariva, non guariva. Sono stato un mese con il calcolo renale, sono stato in quella macchina che batte⁴⁶, ho fatto di tutto e non usciva. Non smetteva di farmi male. Io sono andato al *terreiro* e Seu Sete ha detto: «adesso pongo fine a questo affare». Ha preso cotone, alcol e coltello e ha cominciato a mettere mano qui, a fare così⁴⁷. Lui ha preso l'ovatta così, Claudia, sai che cosa è uscito dal cotone? Un pezzo di unghia di queste dimensioni! E io sono guarito, qualcuno mi aveva fatto un *feitiço*. Un pezzo di unghia di queste dimensioni (indicando le dimensioni del tappo di una penna bic circa), lui l'ha tolto. Ci credi? Devi vederlo, io l'ho visto! Io sono scettico. Devi vederlo, io l'ho visto! (Joãozinho 8 marzo 2018, pp. 323-324).

Come nel caso di Baiá, affrontato nel paragrafo 3.2, anche per quanto riguarda Joãozinho il ricorso alla spiegazione spirituale non esclude affatto quella biomedica. Il *pai de santo* è andato all'ospedale e ha fatto gli esami che riteneva di dover fare. Allo stesso modo, Baiá non ha mai smesso di trattare la sua epilessia dal punto di vista neurologico: si è sempre recato assiduamente dal neurologo prendendo le medicine adeguate al suo problema. A questo sovrappone,

⁴⁵ “*Pedra no rim*”: espressione che indica il calcolo renale.

⁴⁶ Si riferisce ad una tecnica per frammentare i calcoli renali tramite un particolare tipo di onde (“*ondas de choque*”), chiamata *Litotripsia por Ondas de Choque* (LECO).

⁴⁷ Joãozinho mimava il movimento di passare il coltello sulla pelle, come a voler delimitare una zona, ma senza tagliare. Nelle *giras de cura* a cui ho assistito nel *terreiro*, si usava di fatto il coltello nello stesso modo, senza mai tagliare nulla, anzi, la maggior parte delle volte non si utilizzava affatto.

tuttavia, il trattamento spirituale, cercando l'equilibrio tra i due, come mi spiega in maniera cristallina nell'intervista del 20 giugno:

Il mio problema non è solo spirituale; il solo trattamento spirituale non lo risolverà, ma non è neanche solo neurologico. Dunque bisogna trovare l'equilibrio perché, mettiamola così, allo stesso tempo che una situazione quotidiana di stress può attivare un processo di crisi (epilettica), una situazione energetica, spirituale, pure può attivarlo (Baía 20 giugno 18, p. 348).

Il solo trattamento neurologico non attinge l'ambito sociale, che invece abbiamo visto essere strettamente connesso con quello spirituale. Leggere la propria storia clinica in chiave spirituale/religiosa, dunque, significa anche rivolgere una particolare attenzione alle proprie relazioni sociali, oltre che allo stile di vita e alla condotta morale, coinvolgendo direttamente la propria capacità di azione sull'ambiente. Il trattamento della salute fisica come separata da quella sociale e psicologica della persona, che è proprio dell'approccio biomedico, sottrae all'individuo questo potere d'azione, perché tende a ridurre le cause del malessere al malfunzionamento di un corpo oggettivato, pensato in relazione ad un modello "standard" di umano su cui è costruita la conoscenza medica. La propria salute è così in mano ad un sapere "eteroferito" che sembra aver poco a che fare con il proprio mondo interiore e con la rete sociale di cui è intessuta la propria vita; se questo non dà risultati, non si può fare nulla.

Nel celebre volume sulla stregoneria tra gli Azande, Evans-Pritchard scrive:

La credenza nella morte per cause naturali e la credenza nella morte per stregoneria non si escludono a vicenda. Al contrario, esse si integrano l'una con l'altra, spiegando l'una ciò che l'altra non spiega. Inoltre *la morte non è soltanto un fatto naturale, ma è anche un fatto sociale*. Non si tratta semplicemente del fatto che il cuore cessa di battere e i polmoni di pompare aria per l'organismo, ma è anche la fine di un membro di una famiglia e di un parentado, d'una comunità e d'una tribù. La morte porta alla consultazione degli oracoli, ai riti magici, alla vendetta. *Tra le cause della morte, la stregoneria è la sola che abbia importanza ai fini del comportamento sociale*. L'attribuzione di una disgrazia alla stregoneria non esclude quelle che noi chiamiamo le sue cause reali, ma essa vi si sovrappone, *dando agli avvenimenti sociali il loro valore morale* (Evans-Pritchard 2002: 29-30, or. 1937, corsivo mio).

L'illuminante interpretazione di Evans-Pritchard circa l'approccio degli Azande al male e alla stregoneria produsse nell'antropologia un importante cambiamento di rotta, dando una notevole

sferzata alla dicotomia, allora in voga, tra “primitivi” e “moderni”. Dando prova della sua validità, quanto l’autore scrisse nel ’37 sembra essere decisamente attuale. Il ricorso di *pai* Joãozinho all’intervento magico/spirituale risponde alla domanda sul *senso* di quel malessere che non vuole guarire ed è l’unico che coinvolge le sue relazioni sociali, permettendogli di mettere in campo le proprie risorse personali. Come ho cercato di mostrare, infatti, Seu Sete è *anche lui*. Nel passaggio dal trattamento medico a quello spirituale, ecco che vediamo ricomparire la persona e la sua singolare vita: non si tratta più di un paziente con un calcolo renale, ma di un *pai de santo* dell’*umbanda*, che incorpora un *exu* di nome Seu Sete, che fa parte di lui, è potente e dunque può intervenire; non solo, ma essendo il sacerdote di un *terreiro*, impegnato politicamente nella causa negra, è molto probabile che qualche avversario gli abbia fatto un *feitiço*. Lo spostamento del campo di battaglia da quello “oggettivo” del corpo, attraversato dallo sguardo medico, a quello del piano spirituale/sociale gli permette l’azione, perché in questo campo può schierare, come si è più volte sottolineato, i suoi potenti alleati. A questo bisogna aggiungere che, forse non è il caso di *pai* Joãozinho (che appartiene alla “classe” medio-bassa, ma lavora, vive in città e può permettersi un trattamento medico), ma in diverse situazioni l’accesso alle risorse mediche è precluso a causa della condizione socio-economica e, in alcuni casi, del pregiudizio razziale. A questo proposito cito un passo del colloquio con Maria Alice, la madre di Alessandra, che un pomeriggio, nella Fazenda Roseira, mi ha raccontato di come è passata dal *kardecismo* all’*umbanda* (pur senza tagliare mai i ponti con il primo), a causa di un problema al piede. A cavallo tra il ’65 e il ’66, Maria Alice viveva con sua madre (anche lei *kardecista*) a Campinas e lavorava come insegnante, facendo supplenze in diverse scuole, che raggiungeva in autobus. Ad un certo punto il suo piede sinistro aveva cominciato a perdere la pelle «come un serpente» e, dato che non guariva, Maria Alice era stata indirizzata dalla cognata umbandista

a cercare un terreiro di *quimbanda*⁴⁸ per disfare il maleficio, perché quello era «coisa feita».

Così aveva fatto dunque Maria Alice, recandosi in un terreiro nella città vicina di Jundiá, ottenendo la guarigione del suo piede tramite un offerta ad Exu. Le chiedo:

Claudia: Prima di andare lì hai tentato altre opzioni per il piede?

Maria Alice: No. Cioè, sono andata dal medico.

Claudia: E che cosa ti ha detto?

Maria Alice: Lui stava seduto al tavolo così. Ha guardato il mio piede. Io ho detto: «Ah, dottore, sto con questo piede così», gonfio, con quella pelle e tutto, lui da qui, dal tavolo dà un'occhiata: « quanti giorni vuoi di malattia? ».

Claudia: Stai scherzando, solo questo?

Maria Alice: Io l'ho guardato e ho detto: «ma io non ho bisogno di giorni di malattia, loro sanno che ho questo problema, non ho bisogno di licenza, voglio sapere che cosa devo mettere su questo piede». «Ah, quella cosa lì? Non è niente, no».

Claudia: Sul serio?

Maria Alice: Era la prima volta che io andavo da un medico dell'INSS⁴⁹, sono rimasta a bocca aperta.

Claudia: Come me adesso.

Maria Alice: Non pretendeva che si mettesse i guanti e mi prendesse il piede, non serviva tanto, ma lavallo con la tal cosa, arnica, che ne so io. No, lui ha guardato da lontano: « quanti giorni di licenza? ». E' questo che il medico ha fatto (Maria Alice 18 marzo 2018, p. 380).

L'agghiacciante comportamento del medico non ha lasciato a Maria Alice molte altre opzioni rispetto a quelle offertele dalla sua rete sociale e dal sistema di credenze di cui essa era nutrita.

⁴⁸ Ciò di cui aveva bisogno era un *terreiro* di *quimbanda* (che lavora con Exu e Pombagira) dato che, mi dice Maria Alice, «erano loro che dovevano fare questo lavoro, perché nella spiritualità tu devi disfare il malfatto nella linea in cui è stato fatto»; e aggiunge: «non serve a niente...come nel mio caso, io ero *kardecista*, ma è molta elevazione il kardecismo per andare a cercare lì nel fondo questa cosa che avevano fatto» (Maria Alice 18/03/18, p. 380). Questo discorso avvalorava ancor di più la tesi, sostenuta nel precedente paragrafo, circa l'ambiguo statuto delle entità «di sinistra», a metà tra bene e male, presso gli adepti dell'*umbanda*. Se il maleficio, come dice la signora, deve essere disfatto nella linea (di entità) in cui è stato fatto, la sua ricerca di un terreiro che lavori con la linea di sinistra afferma automaticamente che gli artefici del *feitiço* si trovano tra le fila di Exu e/o Pombagira. Praticare il culto dedicato a queste entità appare allora ancor più importante nella misura in cui, altrimenti, si rischia di restare privi di protezione proprio sul fronte della *feitiçaria* e del maleficio; esse sembrano dunque essere, al contempo, potenziali nemici e protettori fondamentali.

⁴⁹ L'Istituto Nazionale di Assicurazione Sociale (*Instituto Nacional do Seguro Social*) è un organo dell'amministrazione comunale, legato al ministero dell'economia, che si occupa dell'assistenza e della previdenza sociale a livello federale.

Nel suo caso si può dire che la situazione fosse un po' diversa rispetto a quella di *pai* Joãozinho; tanto per cominciare, erano gli anni '60 in Brasile (non il 2018): la periferia di Campinas, dove Maria Alice viveva, era abbastanza diversa da quella di oggi, come lascia immaginare l'importante processo di sviluppo industriale che la città ha conosciuto proprio negli anni '60, '70 e '80, all'ombra di San Paolo (vedi cap. 1). Il capitale sociale ed economico a cui la signora poteva attingere in quegli anni era certamente minore rispetto a quello di cui dispone oggi il *pai de santo*; inoltre lui è un uomo ed è bianco, mentre Maria Alice è donna ed è negra. Ho motivo di pensare, per le ragioni accennate nei due capitoli precedenti, che questo facesse una notevole differenza nell'accesso alle risorse.

Nel suo importante lavoro sul *vodu* haitiano, Alfred Metraux scriveva:

La magia bianca, tanto quanto quella nera, trascina a spese considerevoli. Da un punto di vista strettamente economico, è incontestabile che il vodu gravi fortemente sui redditi della popolazione haitiana. Non ha interamente torto quindi chi denuncia la superstizione come un ostacolo al progresso materiale del contadino. Se una migliore alimentazione, vestiti decenti e una casa più confortevole costituissero i soli bisogni delle masse rurali haitiane, ci uniremmo senza esitazione a coloro che lavorano alla distruzione del vodu. Ma l'uomo ha anche bisogno di sicurezza: proprio perché continuamente minacciato dalla carestia e dalla malattia il contadino è così fortemente attaccato al vodu. Senza *loá né boko*, chi assicurerebbe al contadino che i suoi «affari» hanno probabilità di migliorare, che la malattia sua o del parente prossimo può essere curata? Chi vitupera *hungan e boko*, ha mai pensato alla disperazione di una donna che non trova il medico per curare il suo bambino malato? Sin quando le alture isolate di Haiti non disporranno d'un servizio medico organizzato, il vodu non scomparirà (Metraux 1971: 362-363, or. 1958).

Questo intenso passo di Metraux segnala il problema delle gravi lacune sul piano del servizio sanitario come una delle cause del ricorso a quello che appare essere – anche – un sistema terapeutico alternativo. Lo stesso potrebbe essere detto, credo senza troppe difficoltà, del Brasile, in cui ancora oggi nelle periferie delle grandi città e nelle campagne l'accesso al servizio sanitario non è così facile come vorrebbe l'avanzamento dei tempi. Tuttavia, il contesto che mi sono trovata a studiare nel 2018 mi porterebbe a modificare, *mutatis mutandis*, quell'ultima

frase di Metraux: *anche* quando il Brasile disporrà di un servizio medico organizzato (accessibile), l'*umbanda* e il *candomblé* non scompariranno. Come ci insegna Evans-Pritchard, infatti, la ragione sta nel fatto che i due sistemi – quello medico e quello magico-religioso – rispondono a esigenze umane diverse, uno agisce sulle cause biologiche della malattia, spiegando il *come* degli avvenimenti, l'altro si occupa delle cause sociali, spiegando il *perché*, il senso di quel male. Scrive, appunto, l'autore:

Essi colgono prospetticamente la concatenazione degli avvenimenti, e in una situazione sociale particolare scelgono la causa che è socialmente pertinente, trascurando il resto. Che un uomo sia ucciso da un colpo di lancia in guerra, o da una bestia feroce in una battuta di caccia, o per un morso di serpente, o che muoia di malattia, *la stregoneria è la causa socialmente pertinente, essendo la sola che consenta un intervento e che determini un comportamento sociale* (Evans-Pritchard 2002: 29, corsivo mio).

Qualcosa di simile credo possa essere detto sul Brasile contemporaneo, aggiungendo soltanto che, nei casi analizzati in relazione all'*umbanda*, il “resto”, cioè le cause che potremmo chiamare naturali o empiriche non vengono affatto trascurate; esse costituiscono la “prima lancia”, stando alla famosa metafora degli Azande, illustrata dall'antropologo. Evans-Pritchard mostra infatti come, nel pensiero zande, la distinzione tra i concetti di «causalità naturale» e «causalità mistica» fosse espressa chiaramente dalla metafora della doppia lancia: durante la caccia, quando si uccideva un animale, la carne veniva spartita tra il cacciatore che aveva inferto il primo colpo, con la prima lancia, e chi il secondo, con la seconda lancia (*umbaga*); per quanto riguarda la morte umana, la stregoneria veniva considerata l'*umbaga* (Evans-Pritchard 2002).

Ora, nel contesto religioso afro-brasiliano, la spiegazione spirituale del *feitico* costituisce la “seconda lancia”, rispondendo alla domanda sul *perché* l'uomo atteso dall'*entità* di *pai Joãozinho* non riuscisse a digerire, né a vomitare un pane rovinato (era chiaro che la causa del dolore allo stomaco fosse l'indigestione); sul *perché* un semplice calcolo renale non potesse essere guarito, malgrado tutti i tentativi ospedalieri. Non ho avuto modo di seguire le vicende cliniche né dell'uno, né dell'altro caso, ma ci sono situazioni in cui, sotto il profilo medico, non

si può fare nulla. Quali strumenti restano allora in mano alla persona? Come accattare una situazione che appare nefasta e immutabile? L'impianto magico-religioso offre una risorsa sociale, condivisa, che restituisce il potere d'azione all'individuo, fino alla fine. In questo senso, posso dire per esperienza personale che per quanto riguarda la generazione dei miei nonni, la situazione dell'Italia contadina centro-meridionale non era così distante da quella brasiliana: anche in quel contesto, il santo a cui si era devoti offriva una risorsa fondamentale che consentiva di agire (ad esempio tramite la preghiera e/o l'offerta al santo) persino nei casi di malattia terminale. Tuttavia, è importante sottolineare il fatto che non si tratta di *giustificare* il ricorso dei brasiliani alla logica spirituale di matrice africana in quanto risposta ad una lacuna (sia nel senso del mancato accesso al sistema sanitario, sia in quello di una negata possibilità d'intervento); non si vuole qui sostenere che se i soggetti agenti in questione potessero ricorrere efficacemente al sistema biomedico, la trasposizione del problema sul piano magico-religioso non avrebbe senso di esistere. La spiegazione religiosa non è infatti un sistema "di serie B" in mancanza di quello "di serie A", ma, potremmo dire, è completamente estranea alla logica⁵⁰ da cui origina la distinzione tra serie A e serie B. Non si tratta dunque di cercare una spiegazione "plausibile" per comprendere come mai nel 2018 delle persone facciano "ancora" ricorso all'impianto della *feiticiaria*, ma di *prestare estrema attenzione all'esistenza di un altro modello interpretativo del mondo* e, in fin dei conti, di un "altro mondo". Quando scrivo, perciò, che la spiegazione umbandista restituisce il potere d'intervento all'individuo – laddove questo, nel sistema biomedico, mi sembra essere eteroriferito – intendo discutere l'efficacia sociale dei due strumenti interpretativi e non disporli in una scala graduata che dica qualcosa sul valore assoluto dei due modelli.

⁵⁰ Questa logica è quella universalista, fondata sul metodo scientifico, che considera il corpo umano come oggetto di una teoria biologica. A ben vedere, tale logica non è esterna ai due sistemi, ma è interna ad uno di essi (quello che *si* considera "di serie A").

Il colloquio con *pai* Joãozinho mostra perfettamente la coesistenza dei diversi modelli interpretativi, che, lungi dal contraddirsi, nella concezione umbandista espressa dal sacerdote, si compenetrano e si alleano, come le due “lance”. Poco più avanti nell’intervista il *pai de santo* esprime a chiare lettere questa compresenza, quando gli chiedo:

Claudia: E la gente sta meglio? Sconfigge la sua malattia?

Joãozinho: Non è che sconfigge la sua malattia. Se deve essere trattata fisicamente, non puoi smettere di prendere le medicine. Ti aiuta ad avere la forza per attraversare quella situazione. E’ psicologico, Claudia, molto psicologico, volontà di vincere.

Claudia: L’altra volta mi hai raccontato che ci sono diverse persone che si curano dal cancro nel *terreiro*...

Joãozinho: Non è a causa del *terreiro* che si sono curate. Il *terreiro* aiuta ad avere il coraggio di curarsi, *chi cura è la medicina, non c’è miracolo*. Devi prendere le medicine e seguire il trattamento, ma molti desistono.

Claudia: Ma allora per esempio nel tuo caso della colica renale?

Joãozinho: *Lì era macumba*.

Claudia: Quindi esiste qualche malattia, che non è una malattia normale, che le medicine non possono curare?

Joãozinho: In quel caso è stato un feticcio, lì è diverso.

Claudia: E come fai a sapere se la tua malattia è un feticcio o no?

Joãozinho: Quando le medicine non funzionano. Tu vai dal medico, prendi le medicine e non guarisce? Lì è macumba. *Quando non funziona c’è qualcosa di sbagliato, la medicina deve funzionare*. Perché io non sono riuscito a togliere il mio calcolo renale?

Claudia: E come ti relazioni tu alla ricerca scientifica? Non potrebbe essere che non hanno ancora trovato la medicina giusta?

Joãozinho: No, al giorno d’oggi, figurati! Il calcolo renale, per esempio, è un calcolo renale, Claudia, non c’è segreto. La persona non riesce ad andare in bagno, prende una medicina e caga, diamine! Perché non esce dalla sua pancia? Sta attaccato là. Un pane rovinato? Vomiti! Lui non ci riusciva, e dunque? (Joãozinho 8 marzo 2018, p. 324-325).

Questo scambio di battute tra me e il *pai de santo* mostra come dietro al ricorso alla “soluzione spirituale” non ci sia affatto uno screditamento del sistema biomedico, anzi, al contrario è proprio la supposta infallibilità di quest’ultimo a determinare la deviazione verso la spiegazione religiosa. In questo modo, non si resta (quasi) mai privi di armi per combattere la sofferenza.

Le due lance si alleano nel bene e nel male. In altri termini, laddove un pane rovinato non può uccidere, il feticcio invece sì; allo stesso modo, laddove la medicina non funziona, la cura spirituale sì. Si tratta di poter accedere ad una varietà di risorse culturali che è data proprio dalla sovrapposizione di più visioni del mondo che coesistono e si rendono disponibili a seconda delle esigenze dell'individuo. Come scrive Mario Galzigna, «il soggetto concreto, di fronte alla necessità di assolvere, in situazioni diverse, a una varietà di compiti, può ricorrere a una pluralità di stili cognitivi, difficilmente riducibili a un unico comune denominatore» (Galzigna 1999: 17). Nel contesto brasiliano, questa pluralità di risorse differenti e in parte contraddittorie non fa problema, anzi sembra rappresentare un felice esito della stratificazione culturale che la particolare storia del paese ha offerto ai suoi figli. Scrive Montale, in una delle sue più belle poesie:

La storia non è poi /la devastante ruspa che si dice. /Lascia sottopassaggi, cripte, buche /e nascondigli. C'è chi sopravvive. [...] /La storia gratta il fondo /come una rete a strascico /con qualche strappo e più di un pesce sfugge. /Qualche volta s'incontra l'ectoplasma /d'uno scampato e non sembra particolarmente felice. /Ignora di essere fuori, nessuno glie n'ha parlato. / Gli altri, nel sacco, si credono /più liberi di lui (Montale, *La storia*).

3.7 Riflessioni sul concetto di “cura” a partire da Ernesto de Martino

Tirando le fila del discordo costruito fin qui, potremmo chiederci: «come curano», allora, «le culture?», riecheggiando il titolo di un bellissimo saggio di Roberto Beneduce (2005) sull'efficacia simbolica a partire da De Martino. Lungo il cammino della sua inarrestabile ricerca storico-culturale, puntellato da opere che sono diventate capisaldi dell'antropologia⁵¹, Ernesto de Martino non ha mai smesso di indagare il rapporto tra crisi (o malattia) e cultura, considerando quest'ultima il più potente antidoto contro la minaccia di *non essere più nel mondo* in un modo culturalmente e socialmente possibile. Quello che De Martino considerava, infatti, il «rischio antropologico permanente» è la perdita della capacità umana di costruire un qualsivoglia mondo

⁵¹ *Il mondo magico* del '48, *Morte e pianto rituale* del '58, *Sud e magia* del '59, *La terra del rimorso* del '61, fino a *La fine del mondo*, pubblicato postumo nel '77, per citare le principali.

culturale possibile, la minaccia di cedere all'isolamento nevrotico, abdicando alla possibilità di esistere nel mondo come presenza inserita nella storia e nella società:

La fine di «un» mondo non ha nulla di patologico: è anzi una esperienza salutare, connessa alla storicità della condizione umana. Finisce il mondo dell'infanzia e comincia quello dell'adolescenza; finisce quello dell'adolescenza e comincia quello della maturità; finisce quello della maturità e comincia quello della vecchiaia. [...] La fine di «un» mondo è dunque nell'ordine della storia culturale umana: è la fine «del» mondo, in quanto esperienza attuale di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale (De Martino 1977: 630).

Non saper più come esistere nel mondo e come reagire ad esso significa deculturarsi, non riuscire più ad avvalersi degli strumenti che la cultura offre al singolo in virtù dell'inserimento di quest'ultimo nelle sue maglie. Di fronte a questa imminente minaccia per l'uomo di perdere se stesso come essere culturale e sociale, i dispositivi mitico-rituali offrono una risorsa in alcuni casi irrinunciabile. Come scrive Beneduce nel saggio citato, «salute e integrazione in un progetto condiviso non sembrano poter essere concepiti l'una senza l'altro» (Beneduce 2005: 126).

All'interno di questo orizzonte, se le tecniche magico-religiose sono in grado arginare il rischio della *perdita della presenza*, è in virtù della loro capacità di dischiudere un ordine culturale, tramite il quale è possibile operare una reintegrazione del soggetto nella storia. Il valore delle particolari risorse terapeutiche offerte dai rituali non sta dunque, secondo l'autore, nella loro efficacia *tecnica*, ma in quella *simbolica*, che deriva dall'humus storico-culturale che le ha prodotte. Scrive infatti De Martino in *Sud e magia*:

Ma la apparente astoricità della magia può dipendere anche da un errore metodologico, e cioè quando isoliamo le tecniche protettive magiche dal concreto contesto culturale in cui esse svolgono una funzione di protezione, e le andiamo paragonando con altre tecniche similari che stanno in altri contesti culturali, per foggare infine un tipo di "mondo magico" che in tale fittizio isolamento non è mai esistito come fatto culturale. Il senso storico delle tecniche protettive della magia sta nei valori che tali tecniche dischiudono innestandosi nei momenti critici di un determinato regime di esistenza, e si manifesta quindi soltanto se consideriamo quelle tecniche come momento di una dinamica culturale percepibile per entro una civiltà *singola*, una società *particolare*, un'epoca *definita* (De Martino 2001: 111-112, or. 1959).

Nel particolare contesto culturale afro-brasiliano, allora, abbiamo visto come le risorse messe a disposizione dalla cosmologia e dalla tanatologia *umbandiste* siano capaci di richiamare il passato attraverso il mito – e la sua attuazione nel rito – facendolo agire in modo peculiare nel presente, al servizio degli oppressi. La possibilità per gli umbandisti di attingere alla forza spirituale esprime e rinnova l'integrazione in una comunità sociale e culturale che è da sempre tenuta sotto scacco dal rischio di venire cancellata. Nel sistema di significati afro-brasiliano, la possibilità di agire, grazie al supporto spirituale, rappresenta, inoltre, la capacità di «sovvertire una situazione-problema che per sua natura non trova soluzione nelle istanze che detengono il monopolio delle soluzioni legittime: le istituzioni ospedaliere e la pratica medica» (Montero 1985: 179). Questa capacità risiede nel connubio, operato dal culto, tra l'ambito individuale in cui si muoverebbe il terapeutico, e quello sociale su cui agirebbe il politico (in senso ampio), dimostrando l'inseparabilità dei due registri – e di quello religioso che li comprende. Come scrive ancora Montero:

La profilassi magica guadagna così un senso molto più ampio nell'associare due sfere che il pensiero profano tende a separare: la sfera delle soluzioni terapeutiche, che convergono nell'azione su un individuo isolato dal suo contesto sociale, e la sfera delle soluzioni "politiche" che convergono nell'attuazione sul mondo esterno (p. 183).

Come ho cercato di mostrare, ciò che viene curato nell'umbanda non è soltanto il sintomo della malattia, la sofferenza fisica, ma anche e soprattutto il malessere sociale dell'individuo, tramite la sfera spirituale e attraverso il calore umano che può offrire un rito collettivo, fatto del legame con gli altri medium e con le entità spirituali. Come mi dice Baiá nell'intervista del 20 giugno: «quando io parlo di malattia, di cura nell'umbanda, noi curiamo tutto ciò che è necessario e non necessariamente rientra nel concetto di malattia» (Baiá 20 giugno 2018, p. 347). Emerge dunque un concetto di cura non riducibile a quello biomedico di "terapia", intesa nei termini di un intervento sulle cause empiriche della malattia. La cura è soprattutto attenzione, affetto, legame sociale, riconoscimento del ruolo di agente storico del soggetto. Seguendo l'intuizione di De

Martino, possiamo dire che la cultura e il legame sociale sono le forme supreme della cura.

Come scrive Beneduce,

Non è possibile qui ripercorrere per intero la riflessione demartiniana, sebbene risulti chiaro che la sola reale possibilità di sottrarsi al rischio, all'esistenza malata, alla minaccia, possa concepirsi in lui come indissolubilmente legata all'essere fra gli altri, con gli altri. Quasi che senza legame sociale non possa esserci cura né guarigione possibile (Beneduce 2005: 135).

Nell'ottica demartiniana, lo sfondo delle pratiche magico-religiose e dei loro dispositivi curativi era una situazione di incertezza esistenziale, di precarietà, dettata dal contesto depresso dell'Italia contadina degli anni '50 e '60. Questo è solo parzialmente vero per quanto riguarda le pratiche religiose del Brasile contemporaneo; ai culti di matrice africana non partecipano infatti soltanto i negri poveri delle periferie o delle campagne (l'umbanda è in realtà un culto prevalentemente urbano), ma anche bianchi e neri di classe media. La possessione non mi sembra essere, in questo caso, metafora delle sofferenze indicibili di una popolazione oppressa, com'era invece, nell'interpretazione demartiniana, il ri-morso del ragno nel tarantismo pugliese, «orizzonte di evocazione, di deflusso e di risoluzione» di contenuti critici come l'eros precluso o la miseria sociale e materiale (De Martino 2013: 192, or. 1961). Nel contesto afro-brasiliano, la possessione mi sembra invece il segno della r-esistenza di una comunità che si identifica nella condivisione di una memoria che non vuole essere cancellata. E' vero che la maggior parte della popolazione negra in Brasile vive tuttora una condizione di incertezza e precarietà, sia da un punto di vista concreto (povertà, lacune assistenziali, razzismo, alto rischio di morte), sia da un punto di vista simbolico: precarietà della propria identità, del valore della propria cultura e della propria storia, ciò che potremmo chiamare, con De Martino, il rischio di interrompere «il filo delle proprie fedeltà storiche». In questo senso allora il culto costituisce un modo peculiare, a volte contraddittorio, di riannodare questo filo in una rete simbolica, di cui fanno parte le più diverse condizioni esistenziali. Se per i negri essere figli di santo è importante per continuare ad esistere con tutto il portato storico e culturale che la loro discendenza veicola, per bianchi

essere figli di santo, significa riconoscere che quella storia “di serie B”, offuscata, come la *babá* negre nei ritratti dei bambini bianchi (par. 2.6), è anche in parte la loro; quelle risorse magico-religiose sono anche le loro risorse, perché la cultura non funziona a compartimenti stagni.

Accennando una risposta alla domanda sul destino delle terapie rituali, condannate secondo la profezia demartiniana a sgomberare il campo, erose dall’imporsi del discorso scientifico egemone, Beneduce scrive che

Le tecniche terapeutiche tradizionali, reinventate, contaminate, creole quanto si vuole, sono forse anche la maniera attraverso la quale, pur al prezzo di metamorfosi e permutazioni, tradizioni e modelli, conflitti e identità, ritrovano la loro espressione, continuano a riprodursi e a ritornare nel presente (Beneduce 2005: 140).

Credo che l’*umbanda* abbia fatto della metamorfosi e dell’accoglienza la sua bandiera, configurandosi come luogo di costante produzione identitaria. Nella mescolanza tra passato e presente, Africa ed Europa, colonizzatori e colonizzati, essa intesse una trama di significati, tutta brasiliana, capace di continuare a curare, in un senso che ritengo molto vicino a quello demartiniano.

Capitolo 4

Stare tra mondi. Riflessioni sul posizionamento

4.1 La scoperta della bianchezza

Finora ho analizzato le conversazioni con i miei interlocutori cercando di mettere a fuoco soprattutto le loro parole, le loro rappresentazioni, i loro stati d'animo. In quest'ultimo capitolo vorrei presentare invece alcune brevi riflessioni sul mio posizionamento in relazione al campo e alle persone che vi ho incontrato, focalizzandomi sui cambiamenti che questo impatto ha prodotto nel mio modo di percepire me stessa e il mondo a partire dal complesso spazio di incontro offerto dalla ricerca etnografica. Questa prima esperienza di ricerca sul campo ha infatti reso necessario un riposizionamento su diversi aspetti cruciali, che cercherò ora di sintetizzare.

Prima di partire per il campo le mie riflessioni sui temi del razzismo, della schiavitù, del colonialismo non avevano varcato la soglia delle aule scolastiche e universitarie, interessando tutt'al più qualche dibattito tra amici, ma sempre restando al di fuori del mio vissuto personale. Non ero mai stata in Brasile e ne avevo dunque un'idea piuttosto vaga, nutrita dai racconti di mio padre e dagli oggetti che mi aveva riportato da quel suo viaggio di ormai vent'anni fa: un CD di samba, un completino bianco da baiana, la bambola di una donna afro-brasiliana in abiti rituali. Del Brasile sapevo insomma molto poco, a parte il fatto che fosse un paese connotato dal sincretismo e fortemente influenzato dalla presenza africana. In quel crogiuolo di componenti etniche e culturali, non nutrivo nessuna preoccupazione circa le implicazioni che la mia identità di donna bianca avrebbe potuto avere sul campo, anzi, le persone che c'erano state mi

dicevano che, in quanto europea, avrei ricevuto un trattamento particolarmente accogliente, anche a causa della consistente presenza di discendenti italiani nel Sudest (vedi cap. 1). Sono rimasta perciò molto colpita quando mi sono arrivate addosso le prime accuse di colonialismo, neppure così indirette, per di più spesso da parte di persone bianche. Mi riferisco, ad esempio, a una discussione con la mia coinquilina di San Paolo (con la quale ero in ottimi rapporti), partita dalla preparazione di un *brigadeiro*, tipico dolcetto al cioccolato brasiliano che lei voleva farmi assaggiare:

Da lì abbiamo cominciato a parlare della Nestlé, del fatto che qui consumano il cacao peggiore, industriale, quando invece è qui che c'è la pianta di cacao, è qui che c'è il caffè ecc. E così è partita una discussione sul perché le cose stanno in questo modo in Brasile; la prima frase che mi dice, così, spontaneamente è: «*então parem de nos colonizar!*!». Per l'ennesima volta mi sono sentita gettare addosso una granata che è più grande di tutti noi, è un trauma del mondo, è il grande peccato originale dell'uomo: la guerra, la schiavitù, la colonizzazione, una guerra senza proporzioni, senza equilibrio, senza possibilità di espiazione. Sono stanca di sentirmi male perché sono europea; per quanto si possa essere vicini e simili, tu sei europeo e loro no, tu non sei stato schiavizzato e loro sì, tu mangi la loro carne migliore, il loro cacao migliore, il loro caffè migliore, e loro vivono di esportazione. Tu non studi gli autori brasiliani, mentre loro studiano quelli europei, loro sanno la tua storia perché la studiano a scuola e tu non sai la loro (Diario di campo, 20 maggio 2018).

Sentirmi improvvisamente bollata dall'etichetta di "colonizzatore" con una tale leggerezza e spontaneità ha generato in me un immediato rigetto di quella stigmatizzazione, oltre che il senso di sconforto espresso in queste righe di diario. Mi sentivo infatti indebitamente inserita in una storia che non era la mia, mi chiedevo cosa c'entrasse un'italiana con la colonizzazione portoghese e con l'imperialismo statunitense che rende, in un certo senso, i latinoamericani tuttora dei "dominati"². L'episodio ha reso dolorosamente evidente la non neutralità della mia posizione di ricercatrice europea, impedendomi di considerarmi esterna rispetto a quella storia.

¹ "Allora smettetela di colonizzarci!"

² Il termine è qui tra virgolette perché non sono convinta che un mondo globalizzato e interconnesso come il nostro, guidato dalle logiche economiche e finanziarie globali, possa ancora essere letto attraverso la dicotomia dominanti/dominati, specie in un'ottica transnazionale. Mi sembra piuttosto che dominanti e dominati si trovino in ogni Stato e che ciò non possa ormai dipendere più di tanto dall'appartenenza ad una o all'altra nazione. Ciò non toglie che esistano ancora delle gerarchie nella divisione internazionale del lavoro o delle dinamiche di sfruttamento tra un paese e l'altro, ma, data la sempre crescente privatizzazione, tenderei a pensare che queste

Katharina Schramm scrive, citando Gupta e Ferguson, che «in un mondo interconnesso non siamo mai davvero “out in the field”» e prosegue:

Quando facciamo ricerca portiamo sempre con noi la nostra “casa”, nel nostro background, nella nostra educazione, nella nostra posizione sociale. *Sia i “ricercatori” che i “ricercati” incarnano il nesso che la schiavitù, il colonialismo e i più recenti flussi di globalizzazione hanno generato, e che determina lo spazio di incontro* (Schramm 2009: 185, corsivo mio).

L’esperienza di campo mi ha fatto capire quanto fossi anch’io invischiata in quella storia che volevo studiare, ma non me lo ha fatto soltanto capire, me lo ha fatto anche *sentire* sulla pelle, una pelle improvvisamente molto più bianca di quanto immaginassi. Fino a quel momento non avevo mai dovuto preoccuparmi del tono della mia carnagione o della qualità dei miei capelli, fortunatamente ricci e scuri. Dico “fortunatamente” perché se fossi stata bionda e con gli occhi azzurri, invece che mora e centro-meridionale, avrei incarnato perfettamente lo stereotipo dominante di bellezza femminile in Brasile (bianco) e *l’imbarazzo di essere nella mia pelle* sarebbe stato ancora maggiore. In questo frangente, ho addirittura percepito la “fortuna” di rientrare, in quanto donna, in una categoria ritenuta debole e svantaggiata, non potendo così essere posizionata in cima alla scala sociale (Ribeiro 2017), dalla parte dell’oppressore. Tuttavia, malgrado attenuassero la polarizzazione, questi elementi non mi rendevano in realtà meno bianca, come pretendevo di essere rispetto ad un nordamericano o ad un nordeuropeo. Riascoltando le interviste e riflettendo sulla mia riluttanza ad identificarmi con un “tipo” europeo bianco e privilegiato, mi sono resa conto infatti di essere inconsciamente preda di una autorappresentazione fondata sulla «fluidità della “razza” italiana», come la definisce Tatiana Petrovich:

Soltanto leggendo la storia della razza in Italia in comparazione e in un contesto simultaneamente nazionale e sovranazionale, che include sia le colonie sia gli Stati Uniti, è però possibile vedere le dinamiche *transnazionali* di razzializzazione tra Italia, Africa, Europa e Stati Uniti a cavallo tra Ottocento e Novecento e poi nei primi decenni del Novecento, nonché i risultati materiali e simbolici di quelle dinamiche, *in primis*, lo status razziale ambivalente e *doppio* degli italiani. Collocati, com’è noto, sulla frontiera tra la “razza bianca” e la “razza nera” (Roediger;

facciano capo a delle organizzazioni private o e/o sovranazionali.

Guglielmo e Salerno; Guglielmo T.; D'Agostino, Moe), gli italiani hanno goduto di uno status razziale doppio *anche* perché attivi e passivi, razzializzatori e razzializzati, a livello nazionale (degli ebrei italiani e dei meridionali) e transnazionale (degli africani, e *dagli* statunitensi). La fluidità della “razza” italiana, in pericoloso equilibrio tra bianco e nero, si ripercuote sulla difficile acquisizione di una identità nazionale “bianca” in età liberale e nell’affermazione di un’identità “bianca” e “ariana” durante il Fascismo (Petrovich 2012: 14).

In quanto italiana centro-meridionale, mi sentivo in effetti in una posizione intermedia: non mi sfiorava neppure l’idea, naturalmente, di passare per negra, ma rifiutavo anche di essere considerata alla stregua di un tedesco o di un nordamericano, come si evince da questo passaggio dell’intervista del 22 giugno con Alessandra:

Claudia: [...] Perché noi non ci riconosciamo come bianchi, il colore della pelle non è un elemento che accomuna, per esempio, gli europei, perché anche il colore della pelle è molto differente dipendendo dalla nazione, dunque questa questione dell’essere bianchi non è mai stata un denominatore comune.

Alessandra: Là, ma quando loro sono venuti qui questo elemento è stato implacabilmente utilizzato da questi stessi europei. Ciò che loro demarcavano per dire chi sono io e chi è l’Altro (Alessandra, 22 giugno 2018, p. 277).

L’ingenuità delle mie parole mostra quanto fosse nuova ed emotivamente coinvolgente la “scoperta” della mia bianchezza, tanto da sfociare nel forte desiderio di smarcarmi da quella stigmatizzazione che sacrificava le sfumature e la varietà sull’altare del privilegio bianco europeo. Non avevo ancora preso coscienza di quanto proprio la fluidità razziale degli italiani potesse costituire un privilegio ancora maggiore, cioè quello di potersi posizionare, in un certo senso, sempre dalla parte del più forte, a seconda dei criteri che di situazione in situazione definiscono il concetto di “forza”. Non mi riferisco infatti soltanto al fatto di poter stare dalla parte dei “dominanti” in termini economici e socio-culturali, ma di poter rivendicare all’occasione una posizione di marginalità (al margine dell’Europa, al margine della “razza bianca”) quando si “gioca in casa” dei “dominati”, come accade nel mio campo di ricerca.

Sulle porte dei bagni dell'università di Campinas si leggevano scritte come: “*Cotas*³ è só o começo, vocês nos devem até a alma” (“le quote sono solo l’inizio, ci dovete finanche l’anima”)⁴; a chi era rivolto quel “ci dovete”? Cominciava a non essere così facile evitare di sentirmi presa in causa da quel plurale. Con le dovute differenze, potrei riecheggiare quanto scrive Schramm a proposito delle difficoltà da lei incontrate durante la ricerca di campo in Ghana: «la mia pelle bianca risaltava come marchio di appartenenza politica. Lungi dal rendermi invisibile, oscurava invece ogni altro aspetto della mia personalità» (Schramm 2009: 195). In questo saggio sugli aspetti critici del suo posizionamento, l’autrice sottolinea «una certa miopia nella metodologia e nella teoria antropologica sul problema della razza come certificatrice di identità, non solo per l’Altro che si studia, ma anche per il ricercatore bianco» (p. 185). Quanto si è detto circa la *negritude* vale infatti anche per la bianchezza: la “razza” esiste ed agisce in quanto categoria simbolica e va dunque molto oltre la sola pigmentazione della persona. Per quanto abbia un tono di pelle decisamente più chiaro del mio, la mia coinquilina è in questo senso “meno bianca” di me, perché è brasiliana e vive in un paese che esporta le migliori materie prime di cui dispone; che è ancora più o meno in balia della politica statunitense ed europea; la cui moneta vale circa quattro volte meno rispetto all’euro e al dollaro.

Tornando alle pagine di diario che ospitano il mio sfogo rispetto a quella litigata con Joana, nelle righe successive a quelle citate cerco di riportare la questione all’attualità e al ruolo attivo dei brasiliani rispetto alle loro politiche:

Forse la mia è una visione semplicistica e ingenua, ma non mi sembra sufficiente dire che ci sono stati colonialismo e schiavitù per destituire tutti i colonizzati di agentività per i secoli dei secoli amen. [...] Ma è un dibattito così grande e la mia posizione così compromessa ai loro occhi che mi sento spesso schiacciata. Non c’è modo di risarcire nessuno per quello che è successo, quello che bisogna cambiare è come ANCORA stanno le cose nel mondo, specie in un paese in cui il comodino si chiama ancora “*criado mudo*” e l’impiegata domestica è quasi sempre negra (Diario di campo 20 maggio 2018).

³ Il tema delle quote razziali all’interno delle università è affrontato brevemente nel paragrafo 2.3.

⁴ Diario di campo, 4 maggio 2018.

In questo passaggio accenno al razzismo implicito⁵ in alcuni modi di dire della lingua brasiliana; l'espressione utilizzata per designare il comodino significa infatti, letteralmente, "educato muto": in base a ciò che mi hanno detto alcuni interlocutori, questa espressione sembra venisse usata in epoca schiavista per riferirsi agli schiavi che nascevano nella casa del padrone e che non avevano il diritto di parlare. Un'altra espressione che trae il suo senso dal tempo della schiavitù è "*tirar a nega*", letteralmente: "giocarsi la negra", cioè fare l'ultima mano ad esempio in un gioco di carte; chi vinceva guadagnava la schiava. Si tratta di espressioni affermate nell'uso quotidiano della lingua ed impiegate innocentemente, molte volte dai negri stessi, che si avvalgono, com'è ovvio, degli stessi strumenti linguistici a disposizione dei bianchi. Alessandra mi fa notare ad esempio che, per parlare di una situazione che è andata a finire male, che si è "incasinata", si dice "*virou samba*": "si è trasformata in un samba" (il genere musicale è storicamente legato alla cultura negra nel suo aspetto religioso)⁶; allo stesso modo, in Argentina, la parola *kilombo* (l'equivalente di *quilombo* in portoghese) si usa per esprimere una situazione problematica, un "casino", appunto.

La lingua e la cultura brasiliane, disseminate di riferimenti razzisti, denunciano dunque il permanere di una situazione assai problematica, in cui nessuno può dirsi davvero neutrale, malgrado la mescolanza e il meticciato offrano la possibilità a ciascuno di non sentirsi mai completamente fuori posto, come succedeva invece a Katharina Schramm in Ghana.

Per citare l'ultimo esempio, nel 2013 il Ministero della giustizia ha istruito un processo contro la fabbrica Kirin per la campagna pubblicitaria del 2010-11 con la quale l'azienda promuoveva la sua birra scura "*Devassa*" (lett. "sfrenata"), rappresentata attraverso l'immagine ammiccante di una donna negra. La propaganda è stata ritenuta "abusiva" perché sfruttava a

⁵ Di quello esplicito si è detto in più punti della tesi, particolarmente nel capitolo 2.

⁶ Diario di campo, 4 maggio 2018.

fini commerciali lo stereotipo sessuale associato al corpo della donna negra, accompagnando l'immagine con la scritta: "E' dal corpo che si riconosce la vera negra. Devassa scura corposa. Stile *dark ale* ad alta fermentazione. Cremosa e con aroma di malto tostato"⁷ (si veda l'Appendice 2, figura 15). Una campagna di questo tipo ha tardato quasi tre anni a sollevare almeno il dubbio che dovesse essere censurata in quanto caratterizzata da uno stigma di stampo razzista, che risale all'epoca della schiavitù e gode tuttora di ottima salute.

Questa piccola digressione sulla lingua come riflesso del passato schiavista e del razzismo che ancora percorre diversi aspetti della società, vuole essere sintomatica della complessità che caratterizza la situazione del Brasile rispetto al tema caldo della "razza" e delle sue conseguenze, spesso ignorato da visitatori *en passant*. «Il Brasile inganna, eh? Il Brasile inganna molto», mi dice Alessandra nell'intervista del 18 aprile (p. 256). A molti turisti, infatti, sfugge questo triste aspetto del *pais maravilhoso*, per usare metonimicamente un'espressione con cui viene definita Rio de Janeiro, la *cidade maravilhosa*, appunto, com'era scritto sulla rivista promozionale consegnatami appena fuori dalla stazione durante la mia prima visita alla città. Quella coloratissima rivista mi ha fatto subito venire in mente un parallelismo con il "paese dei balocchi", che in questa sede torna decisamente utile come azzeccata metafora del Brasile. L'immaginario di un paese allegro e vivace, rilassato nei costumi e nei ritmi di vita, attraversato, certo, dalle contraddizioni che riguardano più o meno tutta l'America Latina, ma sempre capace di smorzare i toni nella frenesia carnevalesca, è quello prevalente nell'opinione pubblica straniera rispetto al Brasile, almeno per ciò che ne è stata la mia esperienza. Dopo questa piccola ricerca, posso dire di aver in parte conosciuto, anche attraverso un doloroso riposizionamento

⁷ La vicenda è riportata sulle pagine on-line di diverse testate giornalistiche e blog, tra cui il sito della Globo, URL: <https://oglobo.globo.com/economia/defesa-do-consumidor/ministerio-da-justica-abre-processo-contracervejaria-por-suposta-pratica-de-publicidade-abusiva-10249068> data di ultima consultazione 13 settembre 2019.

della mia persona, un'altra faccia del "paese dei balocchi", forse non così distante, metaforicamente parlando, da quella immaginata da Collodi. «Sembra che ci sia una rabbia più o meno sotterrata in vulcani più o meno attivi, e un senso di rivalsa», scrivo sul diario di campo il 5 giugno, in uno dei miei sfoghi dovuti alla difficoltà di gestire alcune relazioni sul campo, gravate dal peso di una storia vergognosa e incancellabile che vede contrapposti paesi del "primo mondo" e paesi del "terzo mondo". Per quanto questa distinzione di matrice economica non abbia ormai molto senso, nella percezione dei brasiliani che ho conosciuto è molto chiaro ciò che distingue l'America Latina dall'Europa o dagli Stati Uniti, entrambi onnipresenti come costanti termini di paragone. Il razzismo, la corruzione, la violenza (istituzionale e non) l'enorme disuguaglianza interna a livello economico, sociale e culturale, continuano ad essere, in parte, gli «effetti più che concreti», come scrive Petrovich Njegosh (2012:17), del fantasma della dominazione schiavista.

La ricerca etnografica in un contesto postcoloniale razzista mi ha offerto allora la possibilità di confrontarmi direttamente con alcuni dei lasciti del colonialismo e della schiavitù, mostrandomi quanto ancora siamo lontani dal «radicale umanesimo non-razziale» auspicato da Paul Gilroy (Gilroy 2004:15).

4.2 L'abito fa il monaco? Gli inconvenienti delle "cliques"

Nel terzo paragrafo del secondo capitolo ho presentato il problema dell'appropriazione culturale, concentrandomi sulle implicazioni della moda, affermatasi tra le ragazze bianche, di indossare il turbante come accessorio. Il turbante rappresenta infatti un elemento caratteristico delle donne africane e in Brasile è legato al *candomblé* e all'*umbanda* (ove bianco), divenendo così un marcatore di identità culturale (affermando la discendenza africana) e/o religiosa.

La questione del turbante e dell'appropriazione culturale mi ha interessata da vicino a causa di un episodio avvenuto il 30 marzo nel *terreiro* di *pai* Joãozinho, durante il rituale dell'*amaci*: una sorta di battesimo (simile solo a livello estetico) che si fa una volta l'anno al fine di lavare l'*orí*, il canale mediunico attraverso il quale passerebbero le "energie". Nella concezione umbandista, infatti, sulla parte superiore della testa, al centro (in corrispondenza della nostra "fontanella"), ognuno di noi possiede un punto attraverso il quale passano le energie spirituali, che influenzano nel bene e nel male la nostra vita quotidiana; per questo è necessario pulirlo annualmente con dell'acqua santificata dal rituale. Quel giorno il *terreiro* era strabordante di affiliati, che occupavano metà della strada antistante, aspettando il momento in cui sarebbero stati chiamati per il lavaggio della testa e delle proprie *guias*. Nelle ventiquattr'ore successive avrebbero dovuto indossare un panno bianco sul capo al fine di non esporre il canale mediunico, reso momentaneamente più vulnerabile. Io osservavo in disparte, ferma nella decisione di non partecipare personalmente a quel rito, perché, come avevo spiegato a *pai* Joãozinho, mi sembrava che un tale coinvolgimento richiedesse una maggiore adesione a quel sistema di credenze. Malgrado la comprensione del *pai de santo* (a dire il vero non del tutto convinta), verso la fine del rituale il suo *caboclo* mi ha mandato a chiamare perché vi prendessi parte e quindi, non sapendo come oppormi alla volontà dell'entità, sono andata a farmi bagnare la testa.

A quel punto sarei stata costretta ad indossare il panno bianco per ventiquattr'ore (si poteva togliere soltanto nella propria casa) ed essendo stata ormai coinvolta nel rito, ho ritenuto giusto seguire l'indicazione per due principali motivi. Il primo è che, a prescindere da tutto, non farlo mi sarebbe sembrata una mancanza di rispetto nei confronti del sacerdote; il secondo è che il giorno seguente avrei rincontrato *pai* Joãozinho nella *lavagem da escadaria da Catedral*,

un evento che ogni anno riunisce il *povo de santo* davanti alla cattedrale di Campinas per lavarne la scalinata⁸, quindi un mio eventuale rifiuto di quel precetto avrebbe trasceso l'ambito intimo della coscienza rendendosi evidente al sacerdote. A quell'appuntamento, considerato uno degli eventi principali della resistenza negra a Campinas (soprattutto per quanto concerne l'aspetto religioso), mi sono perciò presentata anch'io vestita di bianco fin sulla testa, come tutti i partecipanti affiliati all' *umbanda* o al *candomblé*, in segno di rispetto al rituale compiuto il giorno prima. La situazione ha generato in me un notevole imbarazzo, perché, da un lato, il "pubblico" mi riconosceva come appartenente al gruppo di religiosi che sfilava e cantava percorrendo la strada dall'antica stazione ferroviaria fino alla cattedrale; dall'altro, gli adepti si dividevano tra chi mi considerava ormai una di loro e chi invece mi guardava con stupore e disappunto rispetto alla posizione di "interna" comunicata dagli abiti ma che, in realtà, non mi apparteneva. Io stessa, del resto, ero la prima a non riconoscermi in quei panni e di fatto oscillavo tra il prender parte alla sfilata e il fotografarla da fuori. La ciliegina sulla torta era proprio il turbante: essendo a conoscenza delle critiche dei movimenti negri a riguardo, ero preoccupata di ciò che avrebbero potuto pensare i miei interlocutori più radicali circa il fatto che una ricercatrice (non umbandista), bianca e addirittura europea indossasse un tratto distintivo delle donne negre religiose. D'altra parte, cosa avrebbe potuto pensare *pai* Joãozinho, che pure era presente, se avessi trasgredito apertamente quella regola dettata dal rituale? Ho provato in quel momento una sensazione di forte disagio: forse per la prima volta stavo sperimentando concretamente la difficoltà di una posizione ibrida e ambigua quale quella del ricercatore, un po' interno e un po' esterno al mondo che studia. Non ultimo c'era l'imbarazzo dato dal fatto che agli occhi esperti di una *mãe de santo* difficilmente sarebbe sfuggita la connessione tra quel panno sulla mia testa, messo a mo' di turbante, e il rituale dell'*amaci* (anche perché ero insieme a tutti

⁸ Si vedano la nota 18 del § 2.1 e l'Appendice 2, figure 8, 9, 10 e 11.

gli altri medium del Terreiro da Vó Benedita con il capo egualmente coperto di bianco), che sanciva l'affiliazione ad una particolare casa di *umbanda*. Temevo dunque che quel legame, ora evidente, con il *terreiro* di *pai* Joãozinho avrebbe potuto precludermi l'accesso alla cerchia intima di altri *terreiros*, come quello di *mãe* Marisa, presente alla sfilata. Era passato infatti appena il primo mese e mezzo di campo e stavo ancora "sondando il terreno", frequentavo cioè diverse case, senza aver tuttavia scelto quella su cui focalizzare la ricerca, cosa che dipendeva anche dalla disponibilità incontrata nell'una o nell'altra. Il *terreiro* di *mãe* Marisa, che avevo visitato giusto la sera prima, era uno dei più interessanti candidati, malgrado fosse molto difficile da raggiungere, essendo situato nell'estrema periferia di Campinas, poco servita dai mezzi e non proprio sicura. La lontananza, dunque, ha avuto il suo peso nella rinuncia a concentrarmi su questa casa, ma non ne è stata il motivo principale: la *mãe de santo* non si è mostrata infatti molto disponibile a dedicarmi del tempo per qualche conversazione a tu per tu; malgrado la gentilezza nei miei confronti, era anzi piuttosto sfuggente. Non posso affermare con certezza che questa ritrosia fosse riconducibile all'episodio della *lavagem da escadaria da catedral*, ma non posso neppure escluderlo.

In un saggio del '95 sulla produzione dei dati in antropologia, Olivier de Sardan segnala tra i numerosi fattori di disturbo che insidiano il lavoro di campo il fenomeno dell'"incliccaggio", cioè il rimanere preda di una ristretta cerchia o rete sociale particolare (di una "*clique*"⁹). «L'inserimento del ricercatore in una società», scrive infatti l'autore, «non si fa mai con la società nel suo insieme, ma attraverso dei gruppi particolari. Si inserisce in certe reti e non in altre. Questo effetto perturbante è tanto temibile quanto inevitabile» (Olivier de Sardan 2009: 54, or. 1995). Il ricercatore sembra dunque trovarsi inevitabilmente nella paradossale situazione

⁹ Il termine deriverebbe dalla teoria dei *social networks*, riferendosi ad un insieme di individui fortemente interattivi (Olivier de Sardan 2009:54, nota 32). Piasere lo traduce in italiano con "giro" o "cricca": fare parte di quel "giro". (Piasere 2002:162).

in cui, da un lato, la produzione dei suoi dati dipende da quanto egli riesce ad inserirsi una determinata rete sociale; dall'altro, questo stesso inserimento può costituire un limite alla fruizione di altre reti, esponendo l'antropologo al rischio di "appiattare" il suo lavoro sul punto di vista di quel determinato «gruppo sociale testimone», diventandone il portavoce.

Mi pare tuttavia che questo discorso sulla «trappola» di rinchiudersi nel proprio "gruppo testimone", producendo monografie valide solo per quella microcomunità, e sulla necessità di contrapporre a questo rischio una ricerca più estensiva (Olivier de Sardan 2009: 52) denunci una certa pretesa di esaustività dell'indagine etnografica. Se è vero quanto scrive l'autore, cioè che le testimonianze di alcune persone non possono essere presentate come rappresentative di una cultura, è anche vero quanto egli stesso afferma qualche riga dopo:

La ricerca di campo parla più frequentemente di rappresentazioni e di pratiche, non della rappresentatività delle rappresentazioni o delle pratiche. [...] Non si deve far dire all'inchiesta sul campo più di quanto essa possa dire. Così, essa potrà proporre una descrizione delle principali rappresentazioni che i principali gruppi di attori sociali si fanno a proposito di un dato "problema", né più né meno. Così, analogamente, permetterà di descrivere lo spazio delle diverse logiche d'azione o delle diverse strategie messe in atto in un dato contesto, né più né meno (Olivier de Sardan 2009: 56).

Quello che mi chiedo, allora, è perché la descrizione delle rappresentazioni e delle logiche di un particolare gruppo di attori locali debba costituire necessariamente una riduzione della portata euristica della ricerca etnografica qualitativa; e se sia davvero indispensabile allargare il focus con una ricerca estensiva¹⁰.

Ad ogni modo, ciò che qui mi interessa rilevare è l'avvertimento di ordine pratico che Olivier de Sardan ci offre, invitandoci a prestare attenzione al fenomeno dell'"incliaggio" come ad uno dei principali problemi della ricerca sul campo:

Il ricercatore può sempre essere assimilato, spesso suo malgrado, ma talvolta con la sua complicità, a una "*clique*" o a una "fazione" locale, il che comporta due inconvenienti. Da un lato il rischio di diventare troppo la voce della "*clique*" d'adozione e di riprenderne i punti di vista,

¹⁰ Non apro qui il dibattito teorico sulle storie di vita, a cui tuttavia l'obiezione condurrebbe.

dall'altro il pericolo di vedersi chiudere la porta in faccia da altre “*cliques*” locali (Olivier de Sardan 2009: 54).

Tornando ora all'episodio etnografico del 31 marzo, giorno della *lavagem da escadaria da catedral*, il turbante bianco che l'*amaci* mi imponeva di indossare testimoniava la mia appartenenza alla “*clique*” di *pai Joãozinho*, influenzando indubbiamente l'atteggiamento che gli altri sacerdoti avrebbero tenuto nei miei confronti (positivo o negativo a seconda dei loro rapporti con il Terreiro da Vó Benedita). Il gruppo degli umbandisti, infatti, non può essere considerato un'unica “*clique*”, sia per ragioni di ordine quantitativo (vi sono più di cento *terreiros* a Campinas), sia, ancor di più, per ragioni di ordine qualitativo: sono molto più consistenti le differenze tra una casa di culto e l'altra che le affinità in fatto di presupposti teorici e pratiche rituali. Ogni *terreiro* riunisce attorno a sé una fitta rete di persone che difficilmente frequentano più case di culto allo stesso tempo, anche perché, come si è visto, quella che viene ad instaurarsi è una sorta di famiglia spirituale a cui si conferma l'appartenenza tramite cerimonie come quella dell'*amaci* (oltre che, naturalmente, con l'assiduità della propria presenza alla *gira*). In genere¹¹, perciò, non è ben visto il fatto che un adepto o un aspirante figlio della casa mostri di avere il piede in due o più “scarpe”.

In quale posizione mi collocavo io? Da un lato, l'identità di ricercatrice che tenevo ben stretta sembrava proteggermi da un'accusa di questo tipo; dall'altro lato, fino a che punto ero *solo* una ricercatrice se ero lì, tutta vestita di bianco e con un panno in testa? Il disagio provato durante quella giornata è stato il segno concreto dell'ambivalenza che connotava la mia posizione, doppiamente “*inclinata*”: nel *terreiro* di *pai Joãozinho* e nella religione. L'episodio mi

¹¹ Il caso di Alessandra, che ha frequentato il terreiro di *pai Joãozinho* come medium per quattro anni, pur rimanendo affiliata a quello di *mãe Joana*, costituisce una significativa eccezione. A permettere questa doppia affiliazione, certamente non a tutti gradita, è stata la sua percezione di quella che definirei una sorta di “parentela spirituale” tra le due case. Alessandra mi racconta infatti di aver visto, dopo la morte della zia Edna, la sua *preta velha* (*mãe Joana*, che tuttora dà il nome al terreiro) nella casa di *pai Joãozinho* (si veda il colloquio del 18 aprile), sentendosi così legittimata e quasi indotta dalla *spiritualità* a frequentare contemporaneamente i due *terreiros*.

ha dato modo di sperimentare, inoltre, la *potenza degli abiti*, nelle cui trame erano annidati una serie di elementi dei quali non avevo dominio, essendone preceduta. Con il “semplice” gesto di indossare quei panni bianchi stavo comunicando, contemporaneamente, la mia appartenenza alla religione; l’autolegittimazione, in quanto umbandista, a vestire un simbolo delle donne nere; e l’affiliazione a un particolare *terreiro*; affermazioni, queste, che non sarebbero mai uscite dalle mie labbra. Ecco allora perché indossare un turbante o dei vestiti bianchi in Brasile non è mai “semplicemente” questione di moda o di gusto personale: non tanto perché non lo è nelle intenzioni di chi li indossa, ma soprattutto perché non può esserlo agli occhi di chi guarda, in virtù dei significati simbolici che quegli indumenti veicolano nel loro contesto di appartenenza.

La mia scomoda partecipazione alla manifestazione del 31 marzo intorno alla cattedrale di Campinas ha reso chiaro ai miei occhi il fatto che, lungi dall’essere così fluida e libera come l’“alibi” della ricerca lasciava presupporre, la mia posizione richiedeva compromessi e scelte; entrare a far parte della cerchia ristretta di un *terreiro* o di una persona poteva significare rinunciare ad altri rapporti, come quello con *mãe* Marisa, e non sempre era possibile mantenere il controllo della situazione. Un po’ come per la Alice di Lewis Carroll, non si può sapere anticipatamente quali porte aprirà e quali chiuderà quella prima porticina da cui si sceglie di cominciare il viaggio della ricerca etnografica.

L’accoglienza offertami da *pai* Joãozinho è stata un portale d’accesso preziosissimo, soprattutto nella fase di iniziale del campo. Essendo presidente dell’ARMAC (*Associação dos Religiosos de Matriz Africana em Campinas*) dal marzo 2014, infatti, il *pai de santo* conosce bene la comunità religiosa di Campinas e grazie a questa sua popolarità – dovuta anche alla militanza politica – ha potuto presentarmi molte persone e introdurmi a diversi ambienti, tra cui quello della Fazenda Roseira, aprendomi la strada per arrivare al *terreiro* di *mãe* Joana tramite

la figura centrale di Alessandra. In questo caso, dunque, l'appartenenza alla *clique* di *pai* Joãozinho mi è stata di grande aiuto, grazie al peculiare legame percepito da Alessandra tra la sua casa storica e quella del sacerdote, malgrado la loro abissale diversità. Tuttavia è solo in virtù di questa situazione – diciamo – anomala che l'“appartenenza” al Terreiro da Vó Benedita non mi ha impedito di frequentare anche quello di *mãe* Joana, seppur con un grado decisamente minore di familiarità.

In quest'ultima casa il fenomeno dell'“*inclinaggio*” ha assunto i tratti dell'altro inconveniente descritto da Olivier de Sardan: se nel caso di *pai* Joãozinho il pericolo era quello di vedermi precluse altre piste di ricerca, nel *terreiro* di *mãe* Joana correvo il rischio di diventare la portavoce delle loro istanze. In alcuni momenti mi è sembrato infatti che, nella percezione della *mãe de santo* e dei medium più anziani della casa, ci fosse tra noi un tacito accordo: loro mi permettevano di partecipare a feste e cerimonie “entrando” nella loro famiglia affinché io restituissi all'esterno una certa immagine della loro religione, perché potessi cioè “mostrare al mondo la verità sull'*umbanda*”. Il riferimento implicito in questo compito di divulgare la “verità” che loro mi avevano assegnato era la preoccupazione di svincolare l'immagine della religione dalla magia nera e dalla *feitiçaria*¹², enfatizzando, presso l'opinione pubblica, l'aspetto della carità. La sensazione di essere investita da una tale aspettativa ha trovato riscontro in un fatto accaduto il 6 maggio, durante la *gira do Oriente*¹³:

Finito il lavoro con le entità orientali, sono tornati i *pretos velhos* per spiegare eventualmente ciò che era rimasto incompreso (come mai loro lo sapessero senza neanche esser stati lì è uno dei tanti misteri). A un certo punto sembrava una tavola rotonda senza tavola, in cui i *pretos velhos* mi hanno detto che devo sentire con il cuore quello che sto vivendo qui per fare la mia ricerca, che devo “*firmar a cabeça*” e “*sentir de coração*”; che la mia missione è quella di raccontare com'è questa religione, aiutandola ad uscire dal *preconceito*, che devo restituire quello che ho vissuto senza inventarmi niente (*seu* Marcos dice: «non esiste “*eu acho*”¹⁴», domanda alle

¹² Si veda il paragrafo 3.5.

¹³ Si veda il paragrafo 2.4.

¹⁴ “Io credo”.

persone»), che questo sarebbe stato importante non solo in Italia, dove studio, ma per tutti e questa era la missione che *papai Oxalá* mi aveva dato (Diario di campo, 6 maggio 2018).

Quella domenica mattina nel *terreiro* di *mãe Joana* c'eravamo soltanto io e i medium anziani della casa, tra cui ovviamente la *mãe de santo*. All'improvviso la *gira* si era dunque trasformata in una sorta di negoziazione della mia presenza nella casa con il "consiglio degli anziani": sono state le stesse entità spirituali, tramite la voce dei loro *cavalos*, a precisare il senso di quella che ritenevano la missione assegnatami dal capo¹⁵ degli *orixás*. La mia partecipazione alla vita della casa di culto è stata quindi inserita nella logica rituale e tradotta in termini spirituali, in modo da trovare posto e legittimazione all'interno del sistema normativo ed interpretativo su cui poggia l'*umbanda*. L'enfasi posta dalle anziane entità sul fatto che dovevo «sentire col cuore» per condurre efficacemente la mia ricerca significava – almeno nell'ottica di *mãe Solange*, che è tornata spesso su questo punto nelle nostre brevi conversazioni – che sarebbe stato meglio abbandonare gli intellettualismi per lasciar giocare all'*umbanda* la sua carta vincente: quella di far sentire le persone accolte ed amate.

La frase pronunciata, invece, dal *preto velho* del signor Marcos era assai più stringente: l'intimazione a «non inventarmi nulla» e a «domandare alle persone», qualora avessi dubbi, suonava un po' come l'invito a scrivere un libro umbandista, descrivendo la religione "per com'era" e lasciando ben poco spazio all'interpretazione. A differenza di *pai Joãozinho*, il cui approccio alla religione era molto politico, i medium del *terreiro* di *mãe Joana*, a cominciare dall'anziana sacerdotessa, non erano affatto interessati a comparire in una ricerca di antropologia, se non nella misura in cui questa avrebbe potuto supportare la lotta contro il *preconceito* che grava sul culto afro-brasiliano.

¹⁵ Questo primato di Oxalá sugli altri *orixás*, testimoniato nell'*umbanda* dalla sua posizione nel *congá* (in cima a tutte le altre statue e generalmente di dimensioni maggiori), non esiste nel *candomblé*.

Il pericolo che percepivo era allora quello di lasciarmi schiacciare da questa aspettativa su cui si fondava l'accoglienza nei miei confronti, che giustificava ai loro occhi e a quelli degli altri adepti la mia presenza nella casa tramite la sua traduzione nei termini del discorso umbandista.

Come sottolinea Olivier de Sardan, dunque, entrare a far parte di una determinata rete presenta sempre vantaggi e svantaggi; riuscire a muoversi all'interno di queste reti e tra di loro è una delle abilità che costituiscono quel «saper fare» indispensabile all'antropologo, che si forma soltanto attraverso l'«apprendistato» della ricerca sul campo (Olivier de Sardan 2009: 29).

Un piede dentro e uno fuori: l'esperienza di *cambonar*

Nel capitolo introduttivo si è fatto riferimento alla proposta di Csordas di utilizzare l'incorporazione come paradigma per l'antropologia, avvalendosi, in quanto ricercatori, del proprio corpo come strumento conoscitivo. Esiste ormai una consistente mole di lavori sul fare antropologia con il corpo, i sensi, le emozioni, che sottolineano l'importanza di quella che Olivier de Sardan ha chiamato «impregnazione», cioè l'*assorbimento*, in parte inconscio, dei codici di condotta e delle idee locali attraverso la condivisione della vita quotidiana (Olivier de Sardan 2009: 34-35). Il corpo-io del ricercatore può essere dunque equiparato ad una spugna, che si impregna di atteggiamenti e significati locali tramite l'immersione nel campo di ricerca e l'interazione costante con i suoi attori, parlanti e non (l'etnografo non soltanto parla con le persone, ma mangia, annusa, ascolta i suoni, cammina, balla ecc., entrando in contatto con tutti gli elementi che vanno a costituire un contesto denso). Leonardo Piasere riprende il concetto dell'antropologo francese, traducendolo con l'espressione veneta *imbombegá*:

L'etnografo, quasi come una spugna, si impregna di esperienze altrui, di schemi altrui, di analogie altrui, di emozioni altrui, di posture altrui. In veneto c'è un termine molto adatto a questa

metafora: *imbombegá*. Ogni oggetto che si impregna di una sostanza non cambia di per sé natura [...], resta «segnato» perché *imbombegá* (Piasere 2002: 160).

Questo processo di impregnazione o “imbombegamento” sarebbe l’effetto di ciò che lui chiama *perduzione* o metodo perduitivo, cioè «un capire attraverso una frequentazione».

Il concetto di perduzione o metodo perduitivo rimanda a un’acquisizione inconscia o conscia di schemi cognitivo-esperienziali che entrano in risonanza con schemi precedentemente interiorizzati [...] tramite una co-esperienza prolungata in cui i processi di attenzione fluttuante e di empatia, di abduzione e mimesi svolgono un ruolo fondamentale (Piasere 2002:56).

Al di là di questo insieme di osservazioni e azioni quotidiane, in parte subconscie ma fondamentali nella “familiarizzazione” dell’antropologo con la cultura locale, che costituiscono, come scrive Piasere, il “sugo” delle conoscenze acquisite, vi è un altro tipo di azioni che il ricercatore può compiere sul campo, questa volta coscientemente. Si tratta della nota strategia etnografica del *learning by doing*, che richiede la partecipazione piena e attiva del ricercatore, indispensabile, ad esempio, per l’apprendimento di saperi tecnici (penso alle ricerche sulla cultura materiale e la produzione di determinati oggetti con metodi antichi o particolari come la tessitura al telaio, un certo modo di lavorare il legno o la carta pesta per produrre maschere e così via). Come scrive Antonino Colajanni nel suo saggio sull’etnografia delle azioni, «quella della partecipazione del ricercatore è una questione di gradi» (Colajanni 2010:87): a seconda dell’oggetto di ricerca e della metodologia adottata, ci sarà un coinvolgimento maggiore o minore dell’antropologo nel sistema di azioni pertinenti al contesto sociale studiato.

Una riflessione particolare richiede qui di essere fatta a proposito delle azioni rituali, cioè quelle sequenze di azioni cariche di significati simbolici, ripetitive, generalmente collettive e relazionate ad un modello più o meno standardizzato. Sono azioni codificate, che avvengono in spazi appositi e secondo ruoli specifici, che rimandano ad un orizzonte di conoscenze e interpretazioni consolidato e condiviso dai partecipanti (Colajanni 2010: 76). Questo è senza dubbio il caso della sequenza di azioni di cui si compone la cerimonia umbandista, la *gira*, che si

svolge in un particolare spazio – il *terreiro* – secondo schemi appresi e scanditi dai canti e dal ritmo dei tamburi, in cui ogni partecipante agisce in base al proprio ruolo. C'è sempre un elemento fisico (un muretto, una corda, un segno fatto con il gesso) a dividere lo spazio cerimoniale da quello dedicato all'utenza; il *pai de santo* o la *mãe de santo* siedono generalmente in uno dei due angoli accanto al *congá* e conducono il rituale, in particolare per quanto riguarda l'incorporazione; gli assistenti (*camponos*) seguono i medium incorporati sopperendo alle esigenze dell'entità spirituale di volta in volta invocata (ad esempio accendendo il sigaro al *caboclo*, la pipa al *preto velho*, servendo le loro bevande e così via) e gestiscono l'*atendimento*, chiamando le persone al cospetto dello spirito quando è il loro turno. Anche gli utenti si comportano secondo il codice che è loro proprio: si tolgono le scarpe, passano dal portale energetico preparato all'ingresso dello spazio cerimoniale e si recano presso l'entità, sedendo sul *banquinho* apposito per cominciare la consulta.

In tutta questa sequenza di azioni orchestrate dal codice rituale – che ho tratteggiato qui molto velocemente, ma avrò modo di tornarci su – il ruolo più classico dell'etnografo è quello dell'osservatore. L'osservazione tuttavia, come sappiamo, richiede un punto da cui osservare, che può influire anche moltissimo sull'osservazione stessa. Non siamo dotati, infatti, né del dono dell'ubiquità, né del mantello dell'invisibilità; la posizione scelta, quindi, non sarà indifferente né a noi (dando accesso ad una particolare prospettiva), né a chi a sua volta ci osserva.

Nel caso dell'*umbanda*, l'osservatorio più immediato è costituito dall'*assistência*, il luogo del *terreiro* deputato proprio all'osservazione da parte degli utenti, in attesa – eventualmente (non è infatti obbligatorio *tomar passe*) – di essere ricevuti dall'entità. Durante i primi quattro mesi, dunque, ho frequentato la *gira* stando seduta nell'*assistência*, alzandomi soltanto per prendere parte, come gli altri, all'*atendimento* o fare qualche foto quando mi era permesso.

Quel punto di osservazione mi consentiva di assistere a tutta la fase iniziale del rituale: la preparazione dei medium al *trabalho*, il saluto all'altare e alle immagini dei santi-spiriti, l'avvio dei canti in onore di ciascuna linea di entità e poi l'incorporazione; non mi permetteva però di accedere alla dinamica intima del *passe* se non attraverso la mia stessa partecipazione alla consulta con le entità spirituali, ciascuna entità infatti riceveva contemporaneamente una persona alla volta, venendosi a creare nel *terreiro* una gran confusione. Se le mie personali conversazioni con gli spiriti dell'*umbanda* potevano essere rivelatrici della modalità di interazione propria ad ognuno di loro nel contesto del rituale, le problematiche portate dagli utenti nel *terreiro*, il loro modo di sottoporle alle entità, la loro reazione alle parole di quest'ultime... tutto questo restava per me inaccessibile.

Durante una delle numerose conversazioni con *pai* Joãozinho, con il quale avevo ormai un rapporto molto informale e amichevole, parlando dell'efficacia terapeutica dell'*atendimento* e del *passe*, il *pai de santo* mi ha proposto di *cambonar*.

Sulle prime, malgrado il mio evidente entusiasmo, sono rimasta un po' interdetta: *cambonar* voleva dire infatti prendere parte attiva al rituale, diventando un officiante del culto, indossando gli abiti cerimoniali ed apprendendo tutti quei codici che informano l'azione all'interno della *gira* umbandista. Qual era il limite del mio ruolo di ricercatrice? Fino a che punto dovevo/potevo "compromettermi" con quel *terreiro*? I miei dubbi riguardavo soprattutto la correttezza, dal punto di vista etico, del prendere parte così attivamente ad un rito senza dividerne i presupposti teorici, cioè senza fare mio il sistema di credenze su cui poggia l'impianto rituale.

Pai Joãozinho sapeva perfettamente che il mio intento era quello di osservare e comprendere il più possibile ai fini della ricerca, come gli ho ribadito anche dopo aver ricevuto la sua proposta. E' pur vero però che nella concezione di un religioso c'è sempre la convinzione

che le cose non accadano per caso, ma che anzi le divinità adottino i più diversi mezzi per intessere una storia con ogni persona secondo il proprio disegno, assegnandogli una determinata “missione” che questa può accettare o rifiutare, o di cui magari non è – ancora – consapevole; in questo aspetto l'*umbanda* mi sembra molto simile al cattolicesimo («le vie del Signore sono infinite», dicono i cristiani, «l'ancestralità trova un modo¹⁶», dice Alessandra).

Per il *pai de santo*, quindi, offrirmi quella possibilità significava aiutarmi nel mio lavoro, mostrandomi fiducia e affetto, ma anche, sotteraneamente (come emergeva ogni tanto dalle battute e da alcuni suoi atteggiamenti allusivi nei miei confronti), aprire la porta ad una possibile conversione. Per me accettare quella proposta significava accedere, tramite l'apprendimento di una serie di *tecniche del corpo*, al sistema di codici che regolava il rituale umbandista ed osservare da vicino (naturalmente senza registrare) i colloqui tra le entità e gli utenti. Ci trovavamo dunque in un terreno di *negoziazione* tra i miei interessi e i suoi, per usare una parola centrale in antropologia.

Ho cominciato a “cambonare” nel *terreiro* di *pai* Joãozinho la sera dell'8 giugno; Julia, la giovane medium di cui ho scritto nel paragrafo 3.3, mi ha accompagnata in macchina alla *gira* passandomi a prendere all'università, vicino a cui abitava. Eravamo vestite entrambe di bianco, come vuole il rituale, ed il mio stato d'animo, percorrendo la trafficata *rodovia* Dom Pedro I da Barão Geraldo a Campinas, era un misto di preoccupazione, eccitazione e curiosità.

Scrivo nelle pagine di diario relative a quel giorno:

“Cambonare¹⁷” per la prima volta è stato strano, mi sono sentita addosso quell'inibizione che deriva dallo scetticismo e che si infila nel corpo quando si devono fare gesti di fede, come il segno della croce entrando e uscendo da una chiesa o le mani giunte a tavola prima di mangiare. Sono arrivata e ho imitato Julia in tutto: sono entrata dalla *porteira* (il varco che si apre nella

¹⁶ Quest'affermazione di Alessandra è stata già citata nel paragrafo 3.1.

¹⁷ Spesso, come in questo caso, nel diario di campo mi è capitato di adattare alle strutture dell'italiano vocaboli portoghesi, soprattutto quando si tratta di termini rituali. Il passaggio qui riportato è infatti pieno di queste trasposizioni, che non ho messo in corsivo appunto per distinguerle dalle parole che ho lasciato in portoghese anche nella forma.

specie di cordone che divide lo spazio cerimoniale da quello dell'*assistência*) *pedindo licença*¹⁸ *para entrar*, a piedi scalzi, naturalmente. Con la *guia/conta* in mano sono andata dal *pai de santo* che me l'ha messa al collo, dopodiché mi ha dato un abbraccio e mi ha detto: “*bom trabalho!*” Il secondo passo è *bater cabeça*: ci si sdraia a pancia in giù su una stuoia di paglia e si appoggia la fronte a terra sotto al *congá*, che è l'altare umbandista; *mãe* Marisa in quella conferenza sull'umbanda a cui ero andata aveva detto che questo gesto è legato alla fase iniziale dell'umbanda come sincretismo degli schiavi, che sotterravano le immagini delle loro divinità disfarçandole¹⁹ con le icone dei santi cristiani in cima. *Mãe* Solange, invece, quando ho battuto *cabeça* nel terreiro di *mãe* Joana, alla fine del *trabalho* di Oriente, mi ha detto che è solo un gesto di sottomissione/messa a disposizione degli adepti all'umbanda nei confronti di Oxalá e del *congá*. Il terzo passo è salutare tutti gli *orixás* e le entità dall'alto in basso, rispettando la gerarchia; i guardiani sotto al *congá*, la casetta delle anime, la congrega di spiriti della *fraternidade branca*²⁰; i quattro angoli della stanza, le entità alle pareti, la *firmeza* della casa, che è una specie di zucca appesa al soffitto al centro della sala, la *porteira, seu Zé Pilintra*²¹, le *quartinhas* con l'acqua²², poi i tamburi (*atabaques*). Alla fine ogni medium abbraccia tutti quelli che fanno parte della corrente e ci si augura “*boa gira!*”. [...] Il mio ruolo di “*cambona*” in questo primo giorno è stato quello di stare accanto a Julia, che incorporava il suo *caboclo*, passarle il sigaro o reggere il gesso con cui marcava il corpo della persona che veniva a tomar passe con una freccia, che era probabilmente il suo simbolo. [...] Alla fine della *gira* mi sono sentita molto stanca, pur senza aver fatto quasi nulla, a parte lo stare in piedi tutto il tempo; Julia dice che è l'energia delle persone e della corrente che stanca tantissimo (Diario di campo 8 giugno 2018).

Come scrivo nell'incipit di questo passo di diario abbastanza dettagliato, la sensazione prevalente in quell'improvviso coinvolgimento diretto del mio corpo nella sequenza di azioni rituali che avevo osservato per mesi dalle sedie dell'*assistência*, era l'inibizione. Da un lato, sentivo di non appartenere davvero a quel gruppo e mi chiedevo cosa stessero pensando gli utenti e gli

¹⁸ All'ingresso dello spazio cerimoniale c'è sempre un “portale energetico”, in genere disegnato a terra con il gesso; in ogni caso, anche laddove il disegno non ci fosse, i medium, prima di entrare nello spazio cerimoniale chiedono il permesso (*pedir licença*) ai guardiani della *gira* con un gesto che consiste nel segnare i punti esterni di una croce virtuale, battendo sul pavimento con due dita.

¹⁹ Da “*disfarçar*”: “mascherare” / “nascondere”.

²⁰ Spiriti di luce di matrice “occidentale”, come ex medici, la cui presenza nel Terreiro da Vó Benedita è un evidente lascito del kardecismo, da cui l'umbanda è molto influenzata, particolarmente in questa casa, a causa della direzione di *mãe* Sueli.

²¹ E' un'icona particolare nell'umbanda, presente in tutti i terreiros che ho visitato e non solo (ad esempio c'era una statuetta di Zé Pilintra anche in un bar di samba a Rio de Janeiro); è sempre raffigurato come un uomo negro che indossa un abito bianco, una cravatta rossa e un cappello stile panama bianco con la fascia rossa (vedi Appendice 2, fig. 2). Rappresenta il personaggio del *malandro* (ma può essere anche associato alla linea di *Exú* o a quella dei *baianos*), una sorta di mascalzone, frequentatore dei bar di samba, truffaldino e molto scaltro; lo potremmo associare alla figura di Vadinho in *Dona Flor e i suoi due mariti*, che Barba associa, infatti, ad Exu (Barba 2013).

²² Piccoli vasetti di porcellana sistemati sulla parete del terreiro contenenti dell'acqua, legati all'“angelo di guardia” di ciascun figlio della casa. Possono essere bianche o colorate: in quest'ultimo caso significa che l'adepto a cui è associato il vasetto ha già compiuto il rituale di *deitada* (lett. “sdraiata”) per l'*orixá* nel terreiro.

altri membri della corrente di quella che avrebbero potuto percepire come l'intrusione di un'esterna (forse dettata da un'eccessiva affinità con il *pai de santo*? Temevo anche questo risvolto); dall'altro, l'inibizione aveva delle ragioni più sottili ed intime, che avevano a che fare non solo con la mancata adesione al culto umbandista, ma con la mia rinuncia a qualsiasi forma di religione. La stessa incertezza nel farsi il segno della croce quando ormai si ha rinunciato a credere in Dio tornava ora nel saluto alle entità attraverso il lieve battito delle mani, nel solenne inchino davanti al sacerdote che mi cingeva con la protezione spirituale delle *guias*, augurandomi un buon lavoro, nel prostrarmi a terra sulla stuoia in segno di devozione ad Oxalá.

Le parti del *cambonar* consistenti nel cantare i *pontos* per le entità battendo le mani e nell'assistere i medium incorporati non mi creavano alcun problema, se non nella fase iniziale dell'apprendimento in cui tutto era imitazione. In alcuni momenti sembrava essere un gioco, un gioco che prendevo sul serio, come i bambini quando cominciano ad *abituarsi* al mondo. I gesti più strettamente religiosi, cioè quelli più densi di simbologia, richiedono invece, un po' come nell'arte performativa, una forte convinzione da parte di chi li compie. Il registro teatrale e performativo non è, del resto, affatto estraneo ai culti di possessione (e forse ai culti in generale), come molti autori hanno sottolineato²³.

Mi è capitato di svolgere il ruolo di *cambona* anche presso il neonato *terreiro* di Alessandra, il CEMA, poiché, essendo le cerimonie riservate al giovane *corpo mediunico* in formazione, la *mãe de santo* aveva ritenuto che farmi entrare a far parte di quel corpo fosse il modo migliore per adempiere alla richiesta del suo *baiano* di farmi partecipare alla *gira*²⁴.

²³ Si veda Beneduce 2002, che, oltre a trattare l'argomento direttamente, offre una ricca sintesi dei contributi di diversi altri autori in questo ambito.

²⁴ Si veda il paragrafo 2.7.

Così il 12 giugno mi sono presentata alla Fazenda Roseira alle cinque del pomeriggio per contribuire alla *faxinha*, la pulizia del *terreiro* prima del rituale. Quando sono arrivata, anche in quel caso trepidante di curiosità e ansia da prestazione, c'era soltanto Lucas, uno degli *ogãs*, che mi ha aperto la porta ed è andato a farsi la doccia per prepararsi alla cerimonia, lasciandomi da sola nella grande stanza centrale. C'era «una pace densa, quasi pesante, come una condensa sospesa, come se ci fosse un campo energetico differente, in cui il tempo viaggia ad un'altra velocità; come se una cappa di calma fosse trattenuta dalle fronde degli alberi» (Diario di campo 12 giugno 2018). Bianca, la figlia di Alessandra e medium del CEMA, mi ha guidato nella pulizia dello spazio cerimoniale, dicendomi che era indicativo che sua madre mi avesse fatto partecipare alla *faxina* perché vi partecipa soltanto chi fa parte della corrente. In effetti, nel “giro” di Alessandra si dà notevole importanza a tutte quelle faccende che in altri contesti sarebbero appannaggio di una domestica e considerate occupazioni di serie B, come la pulizia del bagno o le attività legate alla cucina. «Per noi di matrice africana, in generale, il cibo è sacro», mi dice Alessandra, «le persone che si occupano della cucina e del bagno sono speciali, non sono chiunque. [...] Io non chiedo a qualsiasi persona di lavare il bagno o di entrare in cucina, perché per me sono simboli importantissimi, sono punti di energia, sono quasi sacri» (Alessandra 22 giugno, p. 281).

A questo proposito è interessante notare che il pomeriggio dell'8 giugno, quando ho raggiunto la *mãe de santo* nella *fazenda* per una delle nostre solite chiacchierate, l'ho trovata in cucina, vestita di tutto punto con gli abiti rituali, che preparava una *comida de orixá*. Istitivamente, sono andata a salutarla con un bacio, senza accorgermi che c'erano tre sedie affilate per delimitare lo spazio di lavoro della sacerdotessa, in cui gli altri non potevano entrare. Pazientemente, Alessandra mi ha spiegato che, trattandosi di un cibo offerto ad una divinità, è solo lei

a doverlo/poterlo preparare, senza mischiare la sua energia con quella di altre persone non iniziate anche nel *candomblé* (Alessandra 8 giugno, p. 260). Malgrado questo, mi ha concesso di aiutarla a tagliare i peperoni (lei da una parte, io dall'altra del separé di sedie), ma a patto che trovassi una gonna lunga da indossare sopra i pantaloni. La gonna è infatti uno degli elementi del codice afro-brasiliano che riguarda le donne, definendole secondo quella forma di socializzazione in cui precetti culturali laici o secolarizzati (adottando un termine di matrice cristiana) si mescolano a precetti religiosi in un tutto inscindibile, di cui la famiglia di Alessandra è un ottimo esempio²⁵. Ecco perché anche durante la pulizia del *terreiro* tutti gli adepti – a questo punto devo dire: me compresa – erano vestiti di bianco, le donne con le tipiche gonne lunghe e gli uomini con pantaloni di cotone spesso; abbiamo pulito il pavimento e le immagini, mentre la *mãe de santo* accendeva candele e incensi per gli *orixás*.

Anche in questo caso c'era una sorta di “copione” da seguire: ciascun figlio della casa si reca dalla sacerdotessa per baciarle la mano ed essere prontamente ricambiato, subito dopo aver ricevuto le proprie *guias*²⁶; ogni medium *bate cabeça*; si cominciano i canti; poi c'è la fase dell'incorporazione e le *cambonas*, o *ekedies* (in questo caso tutte donne) cominciano ad assistere le entità, ad accedere le pipe, sistemare i *banquinhos* e così via. Nel terreiro di *mãe Alessandra* non c'era ancora l'*atendimento* del pubblico, per le ragioni di cui sopra, quindi potevo concentrarmi nell'osservazione della fase di *desenvolvimento mediunico* poiché quasi tutti i medium erano nel loro primo anno di incorporazione.

Insomma, per concludere su questo punto, *cambonar* è stata un'esperienza molto preziosa che senza dubbio è valsa la pena delle incertezze iniziali e dei dilemmi metodologici/“deontologici”, sui quali, certo, ci potranno essere opinioni divergenti. In un certo senso, gli

²⁵ Vedi paragrafi 2.5, 2.6.

²⁶ Questo gesto di andare dal sacerdote della casa con le proprie *guias* in mano per farsele mettere addosso simboleggia al contempo una sorta di richiesta dell'autorizzazione al *trabalho* nel *terreiro* ed una testimonianza dell'affiliazione, tramite cui la *mãe de santo* o il *pai de santo* si prendono la responsabilità di proteggere il medium.

ultimi due mesi di campo, che mi hanno vista attivamente coinvolta nelle cerimonie, sono stati un coronamento della mia ricerca di cui sono molto grata ai miei interlocutori, perché mi ha permesso di *assorbire* una serie di elementi dell'apparato culturale e religioso afro-brasiliano, che altrimenti sarebbero in parte rimasti al livello del discorso verbale, interessando soltanto uno dei possibili mezzi di comprensione. Come scrive Colajanni, si tratta di una «strategia di coinvolgimento sociale» che può essere molto feconda perché obbliga il ricercatore a collocarsi attivamente nella posizione dell'apprendista:

Questa strategia di coinvolgimento sociale imporrà dunque al ricercatore delle *azioni* e dei *comportamenti* particolari, delle obbligazioni, dei doveri. Le informazioni che si accumuleranno nei suoi taccuini dipenderanno allora sia dall'osservazione di azioni altrui, sia anche dalla cosciente riflessione sulle azioni proprie, come membro occasionale della rete sociale locale, nel cui groviglio dovrà progressivamente imparare a orientarsi attraverso l'azione (Colajanni 2010: 87).

Non è da sottovalutare, in questa strategia, il valore euristico dell'errore, come nel caso del mio distratto ingresso in cucina; è molto più facile apprendere dai propri errori che da quelli altrui, prima di tutto perché sono assai più frequenti gli errori dell'etnografo piuttosto che quelli di un locale; e anche ove ve ne fossero, gli eventuali errori del locale sarebbero credo molto più difficili da notare per il ricercatore. La partecipazione diretta come officiante del culto, sempre nell'ottica – chiara a tutti – della ricerca, mi ha permesso di mettermi alla prova come apprendista del contesto che volevo studiare, con l'enorme beneficio di collocarmi in un particolare punto di osservazione in cui tutto (me compresa) era fonte di informazioni. Questa esperienza è stata forse la più tangibile “prova” di quanto la posizione dell'antropologo possa consistere in un peculiare – e a tratti bizzarro – stare a cavallo tra mondi.

4.4 L'apertura ad altri mondi possibili

Spesso nelle lezioni di Etnografia si sente dire che il campo produce un *effetto di straniamento*, al quale i professori cercano di prepararci come possono, considerato che, come si è detto, non

c'è una ricetta standard, applicabile a tutti i contesti e a tutti i ricercatori, per imparare l'arte della ricerca etnografica. Nel mio caso, questo effetto di straniamento non è stato prodotto soltanto dall'impatto (sensoriale, emotivo ecc.) con il nuovo contesto geografico e socio-culturale, ma anche dall'incontro con un diverso modo di fare antropologia a livello accademico. Durante i mesi di campo, infatti, ho frequentato un corso di etnologia sudamericana all'Unicamp, dal momento che il mio soggiorno in Brasile era vincolato al programma *Overseas*, che prevedeva il conseguimento di almeno 12 crediti formativi presso l'università straniera. Lì "etnologia" vuol dire "antropologia delle comunità indigene", perciò il corso (di *pós-graduação*) era frequentato da esperti dell'una o dell'altra comunità indigena brasiliana. Eravamo soltanto in 7 e gli altri erano quasi tutti dottorandi, c'era dunque modo di confrontarsi su molti temi a partire dalle proprie esperienze etnografiche, anche perché l'impostazione del corso era totalmente seminariale. Non è stato affatto facile seguire le lezioni, prima di tutto perché non sapevo nulla o quasi delle centinaia di comunità indigene del Brasile, in cui si concentra la maggior parte della Foresta Amazzonica; ed in secondo luogo perché la mia esperienza etnografica la stavo facendo in quel momento, perciò non avevo in testa ancora nulla di chiaro da poter restituire in un corso seminariale. Un'ulteriore e feconda difficoltà è stata la diversità radicale dei nostri approcci all'antropologia, che si è manifestata chiaramente nella correzione di un piccolo elaborato che avevo scritto a partire dalla descrizione di una *gira di caboclos*²⁷ nella foresta, a cui avevo partecipato con il Terreiro da Vó Benedita verso la fine di giugno. Le critiche ricevute dall'insegnante e dai compagni si concentravano soprattutto sui passaggi de testo in cui descrivevo gli elementi di una *loro rappresentazione* della figura del *caboclo*, in relazione a una certa rappresentazione dell'indio. L'invito era quello a sospendere questo distacco che emergeva tra le righe rispetto alle loro rappresentazioni per dare invece una *possibilità di esistenza* agli oggetti di

²⁷ Si veda l'Appendice 2, figura 14.

queste stesse rappresentazioni, cioè di provare a riscrivere il testo adottando un'altra prospettiva teorica. Insieme alle critiche è arrivato anche il suggerimento di leggere l'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro, autore di riferimento per l'etnologia sudamericana.

In effetti, Viveiros de Castro è uno dei fautori della cosiddetta "svolta ontologica" che ha interessato l'antropologia negli ultimi vent'anni: non si tratta più di interpretare il discorso del "nativo" secondo le proprie categorie, ma di considerarlo come *espressione di un mondo possibile*. Nel suo articolo *O nativo relativo* del 2002, l'antropologo afferma la necessità di scegliere tra due concezioni, a suo avviso incompatibili, di ciò che è e deve essere l'antropologia: da un lato una disciplina che produce la sua conoscenza applicando all'oggetto di ricerca concetti a questo estrinseci (dato, ad esempio, il concetto – occidentale – di "politico", vediamo come questo si realizza in un altro contesto etnografico); dall'altro quella che cerca di determinare quali concetti si diano in quel contesto, partendo dal presupposto che «i procedimenti che caratterizzano l'investigazione sono *concettualmente* dello stesso ordine dei procedimenti investigati» (Viveiros de Castro 2002: 116-17, traduzione mia). La critica di Viveiros de Castro si scaglia, infatti, principalmente contro il *vantaggio epistemologico* dell'antropologo sul nativo, categorie, queste, istituite entrambe dalla disciplina antropologica. Egli argomenta che, per quanto si professi una sostanziale uguaglianza tra l'uno e l'altro polo della relazione (quella che lui chiama uguaglianza *de facto*), a questa non corrisponde un'uguaglianza *di diritto* (*de jure*): è l'antropologo a determinare il senso del discorso del nativo, a interpretarlo, tradurlo, spiegarlo, contestualizzarlo ecc. Il primo avrebbe dunque la "missione" di mediare il discorso del secondo in virtù della sua capacità di analizzarlo in maniera riflessiva, laddove quest'ultimo deterrebbe invece con la propria cultura un rapporto *immediato*: «Ciò che fa del nativo un nativo è la presupposizione, da parte dell'antropologo, che la relazione del primo con la sua cultura

sia naturale, cioè intrinseca e spontanea, e, se possibile, non riflessiva; meglio ancora se inconsciente» (Viveiros de Castro 2002:114). In una nota al testo l'autore scrive, citando Lambek (1998), che «siamo tutti nativi, ma nessuno è nativo tutto il tempo», rivendicando la capacità degli attori sociali – tanto dell'antropologo nella misura in cui è nativo, quanto del nativo nella misura in cui è antropologo – di riflettere e pensare contemplativamente anche sulle proprie pratiche *incorporate* (nota 4, p. 141). Neutralizzato il presupposto della necessaria immediatezza che caratterizzerebbe la relazione con la propria cultura, stando al ragionamento di Viveiros de Castro, ne consegue l'*imperativo epistemologico* di postulare la continuità epistemica tra i procedimenti che definiscono le pratiche di senso del nativo e quelli che definiscono le pratiche di senso dell'antropologo. Questo non vuol dire, tuttavia, concordare con ciò che da questi procedimenti deriva, cioè con le concezioni del nativo – che rimangono appartenenti al suo particolare punto di vista –, ma riconoscere a queste concezioni lo statuto di concetti, realizzando l'uguaglianza *di diritto* necessaria, secondo l'autore, per qualsiasi antropologia degna di questo nome. La proposta dell'antropologo brasiliano è dunque quella di entrare in risonanza con un punto di vista totalmente eterogeneo e compiere un'«esperienza di pensiero»:

L'espressione «esperienza di pensiero» non ha qui il senso usuale di entrata immaginaria nell'esperienza attraverso il (proprio) pensiero, ma quello di entrata nell'(altro) pensiero attraverso l'esperienza reale: non si tratta di immaginare un'esperienza, ma di sperimentare un'immaginazione (Viveiros de Castro 2002: 123).

Attraverso l'esperienza etnografica, il ricercatore si troverebbe nella condizione di «sperimentare» il pensiero del nativo, sperando il mondo – per quanto possibile – attraverso il suo punto di vista, o meglio facendo entrare in risonanza questo punto di vista con il proprio, a partire da una concezione dell'antropologia come un incontro capace di produrre una mutua implicazione e alterazione dei due discorsi in gioco. Il carattere intrinsecamente relazionale dell'antropologia le darebbe, stavolta sì, il vantaggio epistemologico, come disciplina, di potersi costituire attra-

verso la sinergia delle concezioni e delle pratiche provenienti da mondi diversi (quello del “soggetto” e quello dell’“oggetto” della ricerca). L’invito di Viveiros de Castro è quello di considerare l’altro, il “nativo”, come l’espressione di un altro mondo possibile e di pensare il suo pensiero come «un’attualizzazione delle virtualità insospettabili del pensare» (Viveiros de Castro 2002: 129). «I problemi reali di altre culture», scrive in nota l’autore, «sono problemi appena possibili per la nostra; il ruolo dell’antropologia è quello di dare a questa possibilità (logica) lo statuto di virtualità (ontologica), determinando – cioè, costruendo – la sua operazione latente nella nostra cultura» (nota 8, p. 142). Sperimentando il pensiero dell’altro, stiamo facendo in realtà, sempre, un esperimento con il nostro stesso pensiero ed è proprio questo, forse, il *quid* dell’antropologia: mettere alla prova i nostri schemi, le nostre categorie, le nostre cosmologie e rappresentazioni del mondo tramite la “contaminazione” (virtuale o comunque parziale) con il pensiero e le rappresentazioni dell’altro, ampliando il nostro orizzonte concettuale, spesso un tantino etnocentrico. Nella proposta di Viveiros de Castro, però, non si tratta “soltanto” di trovare altre soluzioni (culturali) ai problemi posti dalla nostra cultura, ma di determinare quali siano i problemi posti dalla cultura che intendiamo studiare e quali concetti vengano mobilitati, senza dare per scontato che coincidano con i nostri, come se questi fossero “naturali”. Il dubbio che mi solleva questo tipo di concezione dell’antropologia è se sia possibile o meno sospendere le proprie categorie interpretative, in una sorta di rivisitazione dell’*epoché* scettica, e se davvero non vi sia la possibilità che i problemi posti da diverse culture convergano (come ad esempio quello sul senso del male), differendo nel modo in cui vengono posti e nelle soluzioni che vi si trovano. Nell’entrare in risonanza con un altro punto di vista, ciò con cui quest’ultimo risuonerebbe non è comunque, inevitabilmente, l’insieme dei propri strumenti interpretativi e delle proprie visioni del mondo? Sono davvero incompatibili i due approcci, come vuole

l'antropologo brasiliano? Ad ogni modo, il discorso si fa più chiaro se lo si riporta ad un esempio concreto, tratto dall'esperienza etnografica dell'autore. Nell'etnografia americana relativa agli indigeni, ci dice Viveiros de Castro, è comune incontrare l'idea che, per gli indios, gli animali sono umani. Rispetto ad un enunciato come: "i pecari²⁸ sono umani", si chiede l'autore, che cosa significa prendere sul serio il discorso del nativo (imperativo epistemologico)? Una soluzione possibile è quella lévi-straussiana di considerare i miti non per ciò che essi sono capaci di dirci sull'ordine del mondo e sulla realtà, ma per ciò che essi ci dicono sulle società da cui provengono: l'enunciato preso in esame non direbbe dunque nulla sulla natura dei pecari (del resto "sappiamo" già che non sono umani), ma ci dice molto sugli umani che lo pronunciano (sulla loro rappresentazione della natura e dell'uomo, sulla loro condizione di vita, su un'economia eventualmente basata sulla caccia di questo animale e così via). Un'altra soluzione sarebbe quella di considerare l'enunciato nei termini della relazione tra i parlanti e il loro stesso discorso, cioè per la sua valenza simbolica. In questo caso, esso non insegnerebbe nulla sulla natura del reale né a noi, *né a loro*, che starebbero dicendo qualcosa sulla propria società, non sui pecari in senso stretto; un po' come nell'analisi di Christopher Crocker della famosa frase "noi siamo arara rossi", con la quale i Bororo starebbero facendo una metafora, parlando della loro condizione di uomini all'interno del sistema locale di parentela. Entrambe le soluzioni non soddisfano l'antropologo brasiliano, che invece propone una terza via: dicendo che "i pecari sono animali", gli indios non starebbero né tradendo inconsciamente degli aspetti della propria cultura, evidenti all'antropologo ma naturalizzati (e quindi invisibili) a loro stessi, né facendo un discorso metaforico sulla propria società; essi starebbero invece esprimendo un diverso concetto di "umano", la cui estensione include, a certe condizioni, il pecari. «L'idea che i pecari

²⁸ Mammiferi della famiglia dei Taiassuidi, diffusi nel sud degli Stati Uniti e nell'America centro-meridionale, affini ai suidi (somigliano ai cinghiali), da cui differiscono soprattutto per i canini negli esemplari maschi diretti verso il basso.

sono umani è parte del senso dei “concetti” di pecari e di umano in quella cultura» (Viveiros de Castro 2002: 135); essa dice qualcosa sia sul pecari, che sull’umano e su ciò che quest’ultimo *può essere*:

I pecari vanno in branco...hanno un capo...sono rumorosi e aggressivi...la loro apparizione è improvvisa e imprevedibile...sono cattivi cognati...mangiano *açaí*²⁹...vivono sotto la terra...sono incarnazioni dei morti...e così via. Non si tratta con questo di identificare gli attributi dei pecari con quelli degli umani, ma qualcosa di molto diverso. I pecari sono pecari e umani, sono umani in ciò in cui gli umani *non sono* pecari; i pecari implicano gli umani come idea, nella loro stessa distanza rispetto agli umani. Così quando si dice che i pecari sono umani, non è per identificarli con gli umani, ma per differenziarli da se stessi – e a noi da noi stessi (Viveiros de Castro 2002:136).

L’impostazione investigativa di Viveiros de Castro sembra dunque partire non tanto dalla domanda: “che cosa ci possono dire le *concezioni* native sulla loro società?”, ma da quella che si chiede: “che cosa ci insegnano le società native sui loro *concetti* e come questi concetti possono modificare i nostri?”. Richiamandosi ad una definizione di Tim Ingold (1992) dell’antropologia, l’autore brasiliano definisce infatti la disciplina come «una filosofia con *altri* popoli dentro» (Viveiros de Castro 2002:127, corsivo mio).

Ora, come si applica tutto questo discorso al mio contesto di ricerca? In seguito alle suggestioni ricevute al corso di etnologia, ho cominciato a chiedermi quale fosse la mia posizione rispetto alla visione del mondo espressa dai miei interlocutori, in particolare per quanto riguarda l’incorporazione, l’esistenza degli spiriti e il loro intervento nella vita quotidiana. A questa riflessione venivo sollecitata non soltanto dai miei colleghi universitari, ma dagli interlocutori stessi, che cominciavano a trarre conclusioni dalla mia prolungata e assidua frequentazione alle cerimonie, culminata nell’assunzione del ruolo di *cambona*, certamente interpretato da alcuni di loro come il mio definitivo ingresso nel mondo umbandista. Che senso aveva la

²⁹ L’*açaí* è una bacca di colore violaceo, data da una pianta della famiglia delle palme originaria della regione amazzonica, è infatti uno degli alimenti caratteristici della dieta del Nord brasiliano, ma è ormai presente in tutto il paese, commercializzato dalle industrie alimentari che lo vendono in forma di frutto in polvere disidratato, utilizzato in dolci e gelati, diffusissimi negli stati del Sudest. Il sapore ricorda vagamente quello dell’amarena, ma è soprattutto caratterizzato, a mio giudizio, da un retrogusto come di terra.

mia partecipazione alla corrente? *Credevo* o no all'incorporazione e agli spiriti? Stavo "scimmiettando" le azioni rituali di coloro che ritenevo dei semplici creduloni o li stavo prendendo sul serio, come vuole Viveiros de Castro? E se sì, in che modo?

Nel prossimo paragrafo cercherò di delineare i tratti del mio riposizionamento su queste questioni, dovuto in parte all'incontro con un altro modo di fare antropologia, ma soprattutto ad una sorta di contaminazione lenta e quasi impercettibile, di cui emergevano di tanto in tanto i segni nel mio comportamento ed in un diverso modo di avvicinarmi ai soggetti di ricerca e di parlare e scrivere di loro.

4.5 Esporsi ad un'altra "fabbrica". Il rischio della contaminazione

Quando sono arrivata sul campo, avevo una vaga idea di cosa fosse l'*umbanda*, ma sapevo che avrei assistito a dei rituali in cui delle persone sarebbero state incorporate da spiriti che in qualche modo rappresentavano aspetti della storia brasiliana. Non mi preoccupavo affatto dell'esistenza dal punto di vista ontologico di questi spiriti, nella misura in cui, come avevo imparato dalle lezioni sulla svolta interpretativa in antropologia, il mio obiettivo non doveva essere quello di "verificare" e poi *spiegare* qualcosa, ma piuttosto il tentativo di *comprendere* che cosa significasse la pratica dell'incorporazione e l'esistenza delle entità per gli attori di quel mondo. La dichiarazione del mio intento di ricerca mi consentiva dunque di osservare, restando nella mia zona di *confort*: non credo agli spiriti e non ho bisogno di farlo perché sono qui per un altro motivo. Questo approccio si rifletteva nelle pagine di diario, in cui trattavo le entità spirituali come degli "attributi" dei loro medium, scrivendo frasi come "*pai* Joãozinho, incorporato dall'Exu Seu Sete, mi ha detto...", oppure "Alessandra, incorporando la sua *preta velha*, ha fatto..."; erano i medium a compiere l'azione e a parlare con le persone durante l'*atendimento*, anche se in quel momento vestivano il ruolo dello spirito di volta in volta invocato. Tuttavia,

più mi inoltravo nel campo, più la “comodità” delle mie osservazioni cominciava a vacillare, da un lato a causa delle provocazioni che ricevevo dai compagni brasiliani con cui, frequentando l’università, avevo modo di confrontarmi, dall’altro a causa dell’effetto che il contatto continuo con i miei interlocutori e con il contesto umbandista stava producendo in me. Scrivo sul diario di campo, dopo appena un mese dal mio arrivo in Brasile:

Sono appena tornata da una cena con *pai* Joãozinho e ho ancora addosso quell’adrenalina in corpo che ti dà la *paura*, una paura molto vicina all’angoscia perché indeterminata, che si ha nel tornare a casa di notte: le strade scure, poca gente in giro, non fermarsi al semaforo³⁰, il desiderio di entrare in casa il prima possibile e la necessità, una volta dentro, di accendere tutte le luci. [...] Mi sento molto inquieta stasera, non so che mi prende, mi sento più suggestionabile del solito, come se stasera, inconsciamente, i discorsi di *pai* Joãozinho avessero attecchito di più, come se il mio corpo, la mia testa, in questo stare all’erta rispetto ai rumori e alle ombre, andassero in cerca di una conferma a tutto questo (spiriti che sono tra di noi, energie) è vero (Diario di campo 8 marzo 2018).

Questo passaggio mostra come stesse cominciando a crearsi in me una sorta di *risonanza*, per usare un concetto tradotto da Unni Wikan (1992), con la visione del mondo espressa dal *pai de santo*. Se io esperivo la paura come indeterminata e dovuta forse al buio delle strade semivuote, *pai* Joãozinho la relazionava chiaramente alla presenza degli spiriti; tuttavia, malgrado le distanze tra le nostre posizioni, le sue parole avevano determinato in me una sensazione, o meglio un’emozione più forte del solito, a cui non riuscivo a dare una spiegazione netta. Scrive Unni Wikan, riportando le parole del professore-poeta balinese nel definire il concetto di risonanza (*keneh*):

E’ quello che favorisce l’empatia o la compassione. Senza risonanza non può esservi comprensione, né vera conoscenza. Ma la risonanza richiede che tu [e qui mi rivolse uno sguardo penetrante] usi sia il sentimento che il pensiero. In realtà il più essenziale è il sentimento, perché senza di quello si rischia di rimanere invischiati nelle illusioni (Wikan 2009: 102, or. 1992).

³⁰ La pratica di non fermarsi al semaforo, concessa per legge dalle 19 in poi, è dovuta all’alto numero di “*assaltos*” che costumano avvenire in Brasile, specie nelle grandi città come Campinas, attraverso l’accostamento di persone armate in moto.

Questo suggerimento fatto dal poeta balinese all'antropologa mi fa tornare alla mente quanto mi ha detto la *preta velha* di *mãe* Solange la mattina del 6 maggio, invitandomi a «*sentir de coração*» per comprendere il loro mondo e portare a termine la mia ricerca³¹. Sull'importanza del “sentire” come mezzo indispensabile alla comprensione insiste molto anche Alessandra, come quando nell'intervista del 22 giugno, rispondendo alle mie incalzanti domande sull'incorporazione, dice:

Alessandra: Io direi forse che per la razionalità è molto più un effetto psichico di una creazione mentale folle del nostro cervello che qualsiasi altra cosa. Dal lato della mia fede, quando esco dalla mia ragione, in cui non riesco a spiegarmelo senza dire che è una follia, e vado nel campo della fede, io so che è un universo magico meraviglioso [...]. Sono due universi proprio, quando io prendo la razionalità, credo che sia molto pazzo che tu nello stesso corpo...come spieghi in uno stesso corpo, limitato, due anime, una cosa che entra, una che esce... la mia razionalità mi porta a dire che tutto questo è una “mattità”, una follia. Ma quando sento un *ponto* di un *preto velho*, quando ascolto il discorso di un cigano, quando vedo l'espressione di un *boiadeiro*, di un *caboclo*, con quella velocità, eh? [...] Non si può spiegare che cos'è quell'energia, quel sentimento, non si riesce a spiegare che significa che tu arrivi nel *terreiro* triste, con una giornata pessima e spiegare quel corpo rivitalizzato, che dici: «che è successo?», eh? Che tu non ti sei fermata, non hai dormito, non hai preso una medicina, non sei andata dallo psicologo, ma sei passata per qualcosa che quel peso se ne va e viene un'allegria, alle volte una calma...come realmente posso fare questo, io non riesco a spiegarlo.

Claudia: Ma non esiste dentro di te un conflitto tra queste due cose?

Alessandra: No, non ho conflitto perché non voglio capire, mi accontento di *sentire* (Alessandra 22 giugno, p. 283).

Così come riesco a condividere inconsciamente la paura di *pai* Joãozinho, più andavo a fondo nella partecipazione, più cominciavo a sentire quelle emozioni di cui parla Alessandra, la sensazione di sollievo dopo una giornata pesante, l'allegria nel cantare i *pontos* per le entità, la gratitudine dopo aver parlato con un *preto velho* e così via. Tutto questo aveva delle ripercussioni molto sottili, ma visibili, sul mio modo di comportarmi all'interno dei *terreiros*, su ciò

³¹ Si veda il paragrafo 4.2.

che provavo mentre ero lì, sull'approccio nei confronti delle entità spirituali, anche nella maniera di scriverne: tra le prime pagine di diario e le ultime si nota un graduale rovesciamento dei piani: non era più lo spirito un attributo del medium agente, bensì, al contrario, era il primo il soggetto dell'azione (scrivo ad esempio: "il *baiano* di Alessandra mi ha detto³²...").

Nelle pagine di diario relative alla gira di *desenvolvimento mediunico* a cui ho partecipato il 16 maggio, scrivo:

Vari sacerdoti (*pai* Joãozinho, *pai* Mario del *candomblé* e non so se qualcun altro) mi hanno detto e ridetto che sono figlia di Jemanjá ed è stato interessante notare che quando hanno iniziato a cantare per Jemanjá, ho avuto il desiderio che mi accadesse qualcosa, la voglia di sentire una reazione fisica che manifestasse quella verità. Perché? In qualche modo credo ci si senta scelti da qualcosa di più grande, ci si sente un po' speciali, un po' maghi; si pensa di avere una missione che ti rende importante per gli altri. Una ragazza bionda dopo aver "ricevuto" Jemanjá non riusciva a smettere di piangere e in qualche modo la cosa mi ha emozionato. Poi quando alla fine ci siamo tutti dati la mano, ho sentito come se avessi delle molle nelle mani, quella sensazione che si ha dopo essere andati per tanto tempo in moto; non ho potuto non pensare a quello che mi ha detto *pai* J. – Seu Sete sulla mia mediunità attraverso le mani (Diario di campo 16 maggio 2018).

La *gira* di *desenvolvimento* è dedicata ai nuovi medium della casa, che stanno cominciando a incorporare (io stavo partecipando, ovviamente, in qualità di ricercatrice e non avevo neppure iniziato a "cambonare"); durante questa cerimonia si canta per tutti gli *orixás* in modo da favorire la manifestazione della divinità nel corpo dei giovani medium, a seconda dell'affiliazione all'uno o all'altro *santo*. Il *pai de santo* mi aveva già detto tante volte che ero figlia di Jemanjá, associando alla dea alcune caratteristiche della mia personalità. Tra le altre cose, aveva detto che dovevo stare attenta alle mie mani e lavarle sempre con sale ed altre erbe, perché attraverso queste assorbivo lo stato d'animo delle persone con cui entravo in contatto, come se il palmo delle mie mani fosse un portale energetico, un punto di contagio; era quella, secondo il sacerdote, la manifestazione della mia medianità. Ecco che allora il passo citato rivela l'effetto, a

³² L'esempio non è casuale, ma si riferisce all'episodio narrato nel paragrafo 2.7. Sulla questione dell'agentività degli spiriti insisto anche nel capitolo 3, trattandosi di uno dei punti cruciali di tutto il presente lavoro.

tratti fisico, delle parole del *pai de santo* e tradisce un certo desiderio di sperimentarne sul mio corpo la verità, o forse la voglia di venire “legittimata” – spiritualmente – a comportarmi secondo i «dispositivi di comprensione³³» della realtà che in una certa misura stavo introiettando. Ormai il codice non mi era più così estraneo, avevo un’idea abbastanza precisa di come Jemanjá si manifesta, almeno in quel *terreiro*, nel corpo delle sue figlie, o, se si preferisce, di come queste si muovono quando “ricevono” la loro madre divina. Era come se nella personale “cassetta degli attrezzi” per interpretare il mondo e affrontare la vita avessi aggiunto nuove chiavi, alle quali potevo/sapevo ricorrere in qualche modo (ma non del tutto). Se l’umanità viene in un certo senso *fabbricata*, come scrive Remotti (2013), l’esposizione prolungata ad un’altra “fabbrica”, cioè ad un altro ambiente socio-culturale sembrava quasi rendere concreto il rischio di “diventare l’altro”, oltrepassando, come il Murdock dipinto da Borges nel suo *El Etnografo*³⁴, la barriera dell’alterità. L’etnografia mi stava spingendo in una zona liminale, al confine tra l’adesione a quel sistema di credenze (in parte tradita da atteggiamenti come l’assecondare qualche consiglio dei sacerdoti – ad esempio quello di farsi un bagno con l’erba che corrisponde al proprio *orixá*, o il pronunciare il saluto in lingua africana di fronte all’elemento naturale che le è proprio) ed il rigetto di quello stesso sistema per l’appartenenza ad un altro sistema che negherebbe il primo, in quanto non plausibile. Si trattava forse di scegliere tra un sistema e l’altro in base a quale fosse il più convincente (e poi, “convincente” sotto quale profilo?) Naturalmente la risposta è no, altrimenti credo non si tratterebbe di antropologia. Il punto non era stabilire “chi avesse ragione”, ma trovare l’intersezione tra un piano e l’altro, creare una *risonanza* che potesse avvicinarci al significato di quel mondo che gli interlocutori umbandisti esprimevano. «Domandar(-si) se l’antropologo deve credere nel nativo è un *category mistake*

³³ Riprendo un’espressione utilizzata da Viveiros de Castro (2002:128).

³⁴ Contenuto nella raccolta *Elogio de la sombra* (1969), pp. 367-368 in Jorge Luis Borges, *Obras completas 1952-1972*, Emecé Editores, Buenos Aires.

equivalente a indagare se il numero due è alto o verde», scrive Viveiros de Castro (2002: 134). Tornando all'enunciato sulla reciproca implicazione, presso gli indigeni, di pecari e umani, l'antropologo brasiliano scrive che ciò che l'etnografo deve domandarsi non è se egli "crede o no" che i pecari siano umani, ma cosa una tale idea può insegnargli sulle nozioni indigene di umanità e "pecaritudine" e soprattutto sulle loro conseguenze.

In questi termini è ovvio che l'etnografo deve credere (nel senso di fidarsi) al suo interlocutore: infatti questo non gli sta dando un'opinione, ma gli sta insegnando cosa sono i pecari e gli umani, gli sta spiegando come gli umani sono implicati nei pecari...La domanda, ancora una volta, dev'essere: a che serve quest'idea? In che movimentazione³⁵ può entrare? Quali sono le sue conseguenze? (Viveiros de Castro 2002: 136).

Il punto non è allora, per me, se io creda o meno nelle entità spirituali e nella loro incorporazione negli esseri umani; l'aspetto ontologico non è in questa sede interessante, non è su quel piano che si gioca la "partita" (il mio lavoro infatti non intende dire qualcosa sulle forze sovranaturali che popolano o non popolano il mondo). Ciò che è interessante è quali conseguenze abbia il fatto che gli esseri umani, nell'ottica afro-brasiliana, sono concepiti come implicanti la presenza di spiriti che possono entrare nella loro testa e nel loro corpo, che possono consigliare loro strategie e avvisarli dei pericoli attraverso l'intuizione, che possono curarli. Si potrebbe quindi dire, parafrasando quanto scrive Ligi sul problema della teodicea nel suo libro *sull'Antropologia dei disastri*, che il problema dell'esistenza degli spiriti per l'antropologo «non si risolve, bensì si *dissolve*» (Ligi 2009: 118), perché la domanda è mal posta, è un errore di categoria, come afferma Viveiros de Castro. Il sapere preconetto dell'antropologo serve soltanto, secondo l'autore brasiliano, ad accendere il suo interesse per una concezione del mondo che contraddice quel sapere – nel mio caso, l'inesistenza degli spiriti sul piano ontologico –, ma deve fermarsi lì, non deve cioè entrare nell'economia del commento antropologico, come se questo

³⁵ Il termine portoghese che usa Viveiros de Castro qui è "*agenciamento*", che interpreto come una mobilitazione dei concetti stessi, che rimanda al loro potere di produrre effetti.

mirasse a spiegare perché gli umbandisti *credano* (“sbagliandosi”) nell’esistenza degli spiriti. Se l’obiettivo di ricerca fosse questo, ci troveremmo ancora prima della svolta interpretativa dell’antropologia proposta da Clifford Geertz (1998, or. 1973). In una prospettiva interpretativa, invece, come scrive Geertz, «lo scopo dell’antropologia è l’ampliamento dell’universo del discorso umano» e prosegue più avanti:

Il famoso coinvolgimento dell’antropologo nell’esotico [...] è pertanto essenzialmente un espediente per dislocare quell’ottundente senso di familiarità che ci nasconde il mistero della nostra capacità di relazionarci con gli altri in modo percettivo. [...] Comprendere la cultura di un popolo ne mette in luce la normalità senza ridurne la peculiarità. (Geertz 1998: 22).

In questo senso, la prospettiva geertziana mi sembra molto vicina a quella dell’antropologa norvegese, che ha condiviso col padre della teoria interpretativa della cultura uno dei contesti etnografici (Bali), pur ritraendolo in modo molto diverso. Come Geertz, Unni Wikan enfatizza la capacità degli esseri umani di relazionarsi gli uni con gli altri, al di là delle distanze geografiche e culturali, attraverso quello che lei definisce un “*feeling-pensiero*”, in cui sentimento e pensiero non sono scissi ma, seguendo il suggerimento dei suoi interlocutori balinesi, sono considerati parte di un unico processo, quello della *keneh*. Nell’articolo del ’92, l’autrice introduce il tema della risonanza a partire da un aneddoto etnografico: l’antropologa si era recata assieme ad un’amica musulmana, afflitta dalle disgrazie che stavano capitando alla sua famiglia, presso un guaritore tradizionale indù, il quale, conformemente alla religione indù, le aveva dato un’interpretazione di quelle disgrazie che aveva a che fare soprattutto con un mancato voto agli antenati del marito. Malgrado l’amica, inizialmente reticente, avesse previsto che il guaritore l’avrebbe trattata da indù e non da musulmana qual era, l’esito del colloquio fu molto positivo, lasciando più che stupita Unni Wikan: la sua amica si era illuminata di speranza perché, a dispetto delle – notevoli – differenze teologiche, il discorso del guaritore tradizionale aveva suscitato in lei una risonanza (Wikan 2009: 100-103). A creare quell’effetto era stata la reciproca volontà del guaritore e dell’amica di entrare in comunicazione:

La risonanza quindi richiede qualcosa da entrambe le parti per comunicare, [...]; la volontà di *impegnarsi* con un altro mondo, un'altra vita, o un'altra idea; l'abilità di usare la propria esperienza – come aveva fatto la musulmana col *balian* indù, per cercare di afferrare, o di trasmettere, significati che non stanno nelle parole, nei “fatti” o nei testi ma sono evocate nell'incontro di un soggetto che fa esperienza con un altro o con un testo (Wikan 2002:104).

Questo passaggio richiama, a mio avviso, seppure in modi diversi (l'uno tenendo presenti soprattutto i concetti, l'altra soprattutto i sentimenti), l'invito di Viveiros de Castro ad impegnarsi nell'«esperienza di pensiero» con il pensiero dei nativi.

Per quanto riguarda la mia ricerca di campo, l'esperienza etnografica sulla cui base sarebbe possibile fare, come dice l'antropologo brasiliano, un “esperimento” col pensiero dell'altro, si è data soprattutto in termini emotivi, o meglio in quelli di un “*feeling-pensiero*”. Cito a questo proposito un'ultima nota di campo del 20 giugno, scritta nel *terreiro* di *mãe* Joana, subito dopo esser *passata* (nel senso di *tomar passe*, consultarsi) con un *preto velho*:

Pai Damião mi ha fatto *sentire* gli *orixás*, finalmente mi sembra di aver capito un po' di più attraverso l'emozione. Mi ha detto: «hai già abbracciato un albero? Te ne vorresti mai andare da quel posto? Quello è Oxossi. E quando entri nel mare non senti *mamãe* (mamma) Jemanjá? E la bellezza di una cascata? La forza della pioggia? Quella è Oxum. Oxalá è la differenza che c'è tra un fiore finto e un fiore vero, è la forza della vita» (Diario di campo 20 giugno 2018).

L'entità si stava sforzando di produrre in me una risonanza, attraverso delle parole che io potessi capire, sfruttando la mia esperienza percettiva ed emotiva; stava cercando così di tradurre, tramite la risonanza, il suo mondo nei termini del mio. La “traduzione di un mondo nei termini di un altro”, considerato uno dei principali compiti dell'antropologia, non è quindi soltanto appannaggio dell'etnografo: la riuscita di tale arduo compito dipende anche da quanto i suoi interlocutori avranno voglia di condividere l'impresa.

Tornando alla questione dell'esistenza degli spiriti, ritengo che sia molto più importante cercare di comprendere il significato del mondo in cui gli interlocutori sono immersi, risuonando il più possibile con esso e tentando di *sentire* quel «qualcosa» che Alessandra non riusciva a *spiegarmi*, piuttosto che determinare chi sia il vincitore tra i modelli interpretativi, cioè

– “ovviamente” – quello capace di spiegare scientificamente l’ontologia mondana. Direi anzi che nella prospettiva antropologica questa è l’unica cosa che importa. Tenderei a concludere, dunque, che non è necessario credere negli spiriti per dividerne in qualche modo la paura, così come non è necessario credere all’esistenza ontologica dei *pretos velhos* per emozionarsi dopo una conversazione con uno di loro o condividere la sensazione di benessere che si può avere dopo una *gira*. Questi sono gli strumenti forse più efficaci per avvicinarsi al *mondo possibile* espresso da coloro che lo abitano, lo pensano, lo agiscono. Quel mondo è possibile proprio in quanto attualizzazione di un altro punto di vista – differente dal mio – all’interno del quale l’invisibile ha tutt’altro statuto e produce determinati effetti concreti; il mio compito era quello di entrare il più possibile in risonanza con questo punto di vista altro, cercando di capire che cosa avesse da dire al mio.

Se non esistono dunque etnografi “perfetti”, capaci di compiere la “perduzione” massima della finzione borgesiana, come conclude Piasere nel suo *Etnografo imperfetto*³⁶, esiste tuttavia, come sostiene Wikan, uno spazio di condivisione per cercare di capirci l’un l’altro.

³⁶ «La perduzione totale nel processo etnografico diventa perdita totale circa il prodotto etnografico, che si risolve in autismo. Solo colui al quale fa difetto la perfezione dell’esperienza vissuta la intacca mettendosi a narrarlo. Ma l’autore del presente libro, tutto chiazato di citazioni borgesiane, immagina che l’etnografo di Borges, lui, sia una “rigorosa invenzione di fatti immaginari”. E’ un prototipo che la reale incompletezza etnografica stenterà sempre a imitare. Ma è la tensione esistente tra la perfezione e l’autismo che ci indica le vie da percorrere per vivere e narrare le culture» (Piasere 2002:188).

Conclusione

La bambola *double face*

Circa vent'anni fa mio padre fece un viaggio in Brasile, da cui mi riportò una bambola: era una donna negra, con due grossi cerchi d'oro giallo ed un turbante in testa, colorato come l'imponente gonna da cui emergeva il suo corpo prosperoso, avvolto da pizzi e toni accesi, inconfondibilmente africani. La sua particolarità era che sotto l'ampia veste si nascondeva un'altra bambola, anche lei negra, ma stavolta coperta da un abito bianco, impreziosito dai fini ricami su cui spiccavano le coloratissime collane di perline che le cingevano il collo. Anche il turbante che le proteggeva il capo risaltava per il suo candore sulla carnagione scura.

Vent'anni più tardi ho rispolverato quella bambola dopo il mio viaggio "iniziatico" al di là dell'oceano; ora sapevo che si trattava della tipica donna bahiana, quel connubio di maternità e sensuale allegria che vende *abará* e *acarajé* agli angoli delle strade scoscese di Salvador, diffondendovi il profumo dell'olio di *dendé*. Non era però soltanto questo. Era anche la donna che, indossando le bianchissime vesti rituali di cotone puro, danza sotto il *congá* cantando per le sue divinità africane, che porta appese al collo in segno di affiliazione; era quella che sfilava lungo la via principale di Campinas fino alla cattedrale il giorno della *lavagem da escadaria*, portando damigiane d'acqua insaponata e crisantemi; era la *preta velha* che, seduta sul *banquinho* di legno del *terreiro*, ha consolato con il suo abbraccio tremolante centinaia di adepti dell'*umbanda*. Mai avrei immaginato che quella bambola esotica regalatami da papà avrebbe rappresentato il fulcro della mia prima ricerca etnografica in antropologia, un ventennio più tardi.

E' interessante che si tratti di una bambola *double face*: la "doppia faccia" potrebbe infatti essere letta come l'emblema della trasformazione, la sua rappresentazione concreta e materiale. Come si è visto, il tema della metamorfosi attraversa il lavoro che qui si "conclude" in molteplici sensi: innanzitutto essa costituisce il cuore del fenomeno dell'*incorporazione*, che rappresenta l'apice del momento rituale analizzato; la possessione opera infatti, come scrive Roberto Beneduce, «la più

meravigliosa delle magie: la sostituzione di un essere (il posseduto) con un altro essere (divinità, spiriti, ecc.), la sua metamorfosi» (Beneduce 2002: 84).

In secondo luogo, la trasformazione ha interessato la ricerca anche per quanto riguarda i suoi punti di partenza e di arrivo: all'inizio dell'etnografia il mio interrogativo riguardava principalmente l'efficacia terapeutica del culto, intesa in senso demartiniano; immaginavo cioè che la cerimonia di possessione umbandista potesse fungere da orizzonte mitico-rituale per il deflusso di crisi individuali latenti, legate al recente passato schiavista e alle condizioni di vita oppressive, riconducibili al divario socio-economico tra bianchi e negri ed alla violenza strutturale del razzismo. Le domande che rivolgevo ai miei interlocutori vertevano soprattutto sul tema della cura, andando a caccia di risposte che "provassero" l'efficacia simbolica che attribuivo alla religione afro-brasiliana, senza neppure avere ancora ben chiaro cosa fosse. Non capivo perché le persone continuassero a parlarmi di identità e politica. Il campo ha trasformato continuamente i miei interrogativi, spostando l'attenzione da un problema all'altro fino a farmi comprendere che erano tutti interconnessi. L'esperienza etnografica mi ha dunque imposto un notevole riposizionamento su diversi fronti – in particolare politico, linguistico ed epistemologico – a cui è dedicato l'intero capitolo quarto.

Infine, si può dire che la metamorfosi sia la cifra caratteristica del Brasile che ho conosciuto: caotico, *barulhento* (rumoroso), pulsante e profondamente emotivo, vivo. Mi ha dato l'impressione di una terra in cui tutto è possibile, dal paradiso all'inferno, come esprime bene Bruno Barba attraverso la metafora climatica: «cangiante, violento, nel caldo e nel freddo, indecifrabile, improvviso, inaspettato. Solare e tempestoso, torrido e devastante» (Barba 2013: 23). Come sotto la gonna della mia *boneca baiana*, sotto i molteplici volti che il Brasile contemporaneo mostra se ne nascondono sempre altri, com'è stato per gli *orixás* sotterrati nei *quilombos* e mascherati da santi cattolici. E' davvero lunga la lista di camuffamenti e "contraddizioni" che potrei citare, essendo questo giovane paese ricco di accostamenti peculiari che non chiedono di scegliere una cosa o l'altra, non impongono di essere coerenti. Questo non significa, tuttavia, che la storia si perda nei meandri di un gran calderone indefinito, sotto l'egida della presunta uguaglianza meticcica; il passato torna

sempre attraverso i suoi “fantasmi” e parla forte e chiaro tramite la voce degli spiriti, profondamente umani.

Per tutte queste ragioni ritengo che ogni conclusione sia in qualche modo una finzione, specie in antropologia culturale, che tratta «il più fuggevole di tutti i materiali: l’essere umano» (Malinowski 2009: 12 [1922]). Spero quindi che questo lavoro, decisamente incapace di mettere punti fermi, possa costituire invece l’inizio di una relazione, la prima tappa di un viaggio, che vuole essere, riecheggiando De Martino, «non già la contemplazione di un paesaggio mistico, ma la comprensione storica di un paesaggio umano» (De Martino 2013: 296 [1961]).

Appendice 1

“Nero” o “negro”?

La difficile questione di come tradurre dal brasiliano il termine *negro* non può essere facilmente “liquidata” in una nota a piè di pagina; perciò ho deciso di scrivere questa appendice, nel tentativo di chiarire meglio le ragioni della scelta di traduzione adottata nel presente lavoro. Non è stata una scelta facile, considerate le implicazioni che la parola “negro” assume nei diversi contesti culturali.

In un saggio dal titolo *Negro, nero, di colore o magari abbronzato: la razza in traduzione*, Anna Scacchi spiega come negli Stati Uniti il termine abbia conosciuto diverse risemantizzazioni, passando ad essere utilizzato con la maiuscola in segno di rispetto negli anni '20 fino a scomparire completamente nei documenti e dalla stampa negli anni '80, a causa della sua connotazione discriminatoria (Scacchi 2012: 266). A partire dagli anni '70, infatti, si è affermato negli USA il movimento del *politically correct*, teso a ripulire il linguaggio da termini marcati dal pregiudizio (razziale, di genere o di orientamento sessuale), ottenendo delle concrete modifiche della lingua a dispetto delle consuetudini, come l'abolizione di termini come “nigger”, “darkie” o “colored”, sostituite con espressioni quali “Black” *African American*” e “of color”. Nel dibattito riportato da Scacchi emergono posizioni divergenti rispetto alla trasposizione di questo discorso nel contesto italiano; alcuni italianisti hanno denunciato, ad esempio, un errore di traduzione che avrebbe indebitamente associato la contrapposizione anglofona *black/nigger* a quella *nero/negro*, laddove invece le due parole sarebbero equivalenti, derivando entrambe dal latino *niger-nigrum*. E' indubbio, tuttavia, che, come sostiene Scacchi, anche in Italia il termine abbia via via assunto un'accezione sempre più negativa, tanto che nel 2011 una sentenza della Corte di Cassazione ha decretato che il solo utilizzo della parola “negro”, senza bisogno di ulteriori qualificazioni, denuncia un contenuto discriminatorio in virtù del «riferimento gratuito al pigmento dell'offeso» (Scacchi 2012: 275).

L'autrice attribuisce la tendenza degli italiani ad un uso più “leggero” e noncurante della lingua (rispetto alla questione razziale) a quello che definisce il mito di un “colonialismo straccione”

e di un imperialismo bonario, su cui si fonderebbe l'identità nazionale italiana:

Tuttavia l'identità nazionale continua a fondarsi sul mito degli "italiani brava gente", geneticamente incapaci di aderire all'ideologia suprematista bianca distintiva della modernità occidentale: mito la cui sopravvivenza è resa possibile dall'*amnesia storica* riguardo al nostro passato, che riverbera a livello internazionale nell'idea di un "colonialismo straccione", inefficiente e velleitario, e di conseguenza dall'impatto debole sui colonizzatori come sui colonizzati (Scacchi 2012: 262, corsivo mio).

Da questa «amnesia storica» deriverebbe l'idea che l'Italia non sia un paese razzista e dunque, in assenza di una storia razziale, il termine "negro" non avrebbe subito la stessa risemantizzazione in chiave denigratoria che ha subito in paesi maggiormente segnati dal colonialismo e dalla schiavitù, come gli Stati Uniti. In virtù di questo pensiero, a cui si indirizza la critica di Scacchi, i detrattori del *politically correct* rivendicherebbero la legittimità della parola, che altro non sarebbe che un innocuo latinismo; ciò che conta, del resto, non è tanto «come chiami un nero, ma come lo tratti» (Scacchi 2012: 273).

Ora, ciò che vorrei qui sottolineare è che la mia scelta di utilizzare la parola "negro" in riferimento al contesto brasiliano non deriva affatto da un'ingenua rivendicazione della sua "neutralità", al contrario è motivata proprio dalla volontà di richiamare la storia che il termine porta con sé. L'uso di espressioni ritenute più "politicamente corrette" come "nero", o "persona di colore" (dicitura che, personalmente, ritengo poco sensata e molto perbenista) mi sembrerebbe denunciare, infatti, un mal celato imbarazzo nell'affrontare una questione storica e sociale che ha a che fare con la diaspora africana e con la condizione degli afro-discendenti nel Brasile contemporaneo, che, evidentemente, non può essere elusa in una tesi di questo tipo. E' proprio in virtù di quella storia di sofferenza e razzismo, all'interno del marco della schiavitù, che la parola può essere *risignificata* dai negri stessi, facendo di quella memoria condivisa un elemento produttore di senso e identità. Inoltre, come ho cercato di mostrare in questo lavoro, in Brasile la questione della *negritude* va molto oltre quella del colore: ci sono persone di pelle chiara e capelli biondi che vengono considerate *negros*. È in effetti molto difficile stabilire l'appartenenza o meno ad un determinato gruppo etnico, a causa dell'elevato livello di *misigenação* ("mescolanza"), per cui quasi tutti i brasiliani hanno un parente, o un antenato di discendenza africana. Scrive Tatiana Petrovich, nella stessa raccolta in cui è

pubblicato il saggio di Scacchi, a proposito del tanto chiacchierato “sbiancamento” di Michael Jackson: «Qual è allora la colpa di Jackson, [...] forse l’aver dimostrato, volontariamente o involontariamente, che essere neri non consiste nell’evidenza o nella visibilità somatica, come crede il razzismo pseudoscientifico?» (Petrovich 2012: 33). Ecco, in Brasile essere negro significa moltissime cose che vanno decisamente oltre il colore della pelle, malgrado questo resti importante nel determinare la relazione con i bianchi.

C’è poi una questione di traduzione in senso più stretto: il termine italiano “nero” si dovrebbe tradurre in brasiliano con “*preto*”, che indica il colore nero, mentre “*negro*” si riferisce inequivocabilmente ad una persona, una storia, un’identità, una cultura. Non avrebbe senso ad esempio dire che si indossa un pantalone “negro”, a meno che non si voglia intendere, in maniera un po’ criptica, che si sta indossando un pantalone da *capoeirista*, o fatto con un tessuto africano, o magari tipico di una danza “tradizionale” negra. Aggiungo che, per quanto mi è parso di capire, i termini più vicini all’americano “*nigger*” sono “*nego-a*” (usato ad esempio tra fidanzati) e “*preto-a*”, appunto; sono quest’ultimi ad assumere una connotazione affettuosa o scherzosa se collocati all’interno di un rapporto confidenziale, ed una offensiva se detti al di fuori di esso (vedi paragrafo 2.2).

Se è vero che, come suggerisce Chiara Pussetti sulla scia dei celebri lavori di Michelle Rosaldo (1984), Lila Abu-Lughod (1986) e Catherine Lutz (1988), le emozioni sono forme di discorso, «intimamente connesse al modo in cui le persone interpretano e valutano ciò che accade, secondo codici morali e riferimenti semantici locali» (Pussetti 2005: 10), vale la pena chiedermi perché dire o scrivere la parola “negro” in Italia mi crea disagio, mentre lo stesso senso di disagio e vergogna in Brasile lo proverei nell’elusione di questa parola. Mi sentirei infatti molto in imbarazzo a chiamare un negro “*colorido*” o “*pessoa de cor*”, così come non mi permetterei di chiamare una persona “*preta*” in assenza di una grande confidenza. Ciò che a mio avviso produce queste sensazioni/emozioni nei due contesti geografico-culturali è l’*effetto sociale* della parola “negro”, che in un caso è considerata razzista e inaccettabile tra i benpensanti, nell’altro è il modo più adeguato di riferirsi ad una grande

fetta della popolazione; circumnavigare il termine con giri di parole imbarazzati e imbarazzanti sarebbe percepito, in questo contesto, come razzista e inaccettabile.

Tuttavia, scrivendo la tesi in italiano, non potevo prescindere dalla riflessione su come rendere, al meglio delle mie possibilità, un mondo nei termini dell'altro; mi sembrava dunque di avere due opzioni davanti a me per evitare il problema: lasciare il termine in portoghese tramite il corsivo, oppure tradurlo in "nero" per non incappare in spiacevoli equivoci. Non ho scelto la prima strada per non appesantire ulteriormente il testo, già ricco di etnonimi e termini in lingua; mentre per quanto riguarda la seconda, non ho voluto cedere al conformismo perché, se la ragione per evitare in italiano la parola "negro" sta nel fatto che si rischia di stigmatizzare la persona associandola al mondo schiavista che il termine porta con sé, io proprio di quel mondo volevo parlare: di chi quella storia non solo la porta sulle spalle, nella pelle, nei canti, nel cibo, nella religione, ma la assume come marchio identitario. Per tutte queste ragioni, ho deciso di assumermi il rischio di utilizzare nella tesi la parola "negro" (sia come sostantivo, che come aggettivo) nella sua resa italiana invece che in corsivo, evitando "scorciatoie".

Appendice 2

Fonti iconografiche

Le immagini riportate in questa appendice sono state scattate personalmente con una macchina fotografica digitale – salvo quella che ritrae la propaganda di una campagna pubblicitaria, reperita in internet – in situazioni perlopiù pubbliche e con il consenso dei soggetti.



Figura 1. La foto è stata scattata il 6 maggio nel *terreiro* di *mãe* Joana in occasione della *gira do oriente*. Contrariamente a quanto avviene nell'organizzazione consueta della casa di culto, per questa specifica cerimonia, dedicata alle entità orientali, lo spazio cerimoniale è stato allestito sulla parete opposta all'altare (*congá*), perché, secondo la concezione degli adepti, gli spiriti dell'Oriente arrivano con il sole. Nell'angolo sinistro della stanza, sullo sfondo, c'è un fantoccio a misura d'uomo che rappresenta Obaluaê, l'*orixá* della cura, ritratto coperto di paglia e di fili di mais tostato (elemento a lui tipicamente legato), come vuole la mitologia. Esistono infatti diverse versioni legate a questa divinità, ma tutte sembrano coinvolgere tre elementi: il mais tostato (*pipoca*), il vestito di paglia che ne ricopre il corpo e le ferite nascoste sotto di esso. Secondo la versione raccontatami da Alessandra nel colloquio dell'8 giugno, Obaluaê era affetto da molte malattie infettive che rendevano il suo aspetto ripugnante, ragion per cui veniva evitato da tutti, compresa sua madre Nanã. Mossa a compassione, Jemanjá si sarebbe presa cura di lui, procurandogli un vestito che lo coprisse interamente (colloquio dell'8 giugno).



Figura 2. Come la figura 1, questa foto è stata scattata durante la *gira d'oriente* nel *terreiro* di *mãe Joana*. In questa seconda immagine si vede la statuetta di *Zé Pilintra*, figura ricorrente all'ingresso di tutti i *terreiros* che ho visitato, di cui parlo nella nota 21 del capitolo quarto. La luce che entra dirompente nella casa dal giardino antistante mostra che, contrariamente alla consuetudine, questa cerimonia si è svolta di mattina per le ragioni descritte nella precedente didascalia.



Figura 3. Quest'immagine ritrae il *congá* del *terreiro* di *mãe Joana*, fotografato durante la preparazione di una cerimonia di *preto velhos*. Sullo sfondo, a destra, c'è *Tio Dudu*, antico membro della casa e marito della sua fondatrice *Edna*. A sinistra, la *mãe de santo* della casa, *Solange*. L'altare mostra tutti gli *orixás-santi*, disposti secondo la gerarchia umbandista. Appesa alla parete, sulla destra c'è la bambolina di una *feitiçeira* (fattucchiera), di cui si parla nel paragrafo 3.5.



Figura 4. Questa foto è stata scattata il 21 marzo, durante una passeggiata insieme a Pai Joãozinho al *Cemeterio da Saudade* (cimitero della *saudade*) situato nel centro di Campinas. L'immagine ritrae una cappella che il *pai de santo* identifica come la cappella delle anime dei lavoratori (*das almas dos trabalhadores*), come indicherebbero i panini (in cima ai bicchieri di plastica) a questi offerti dai disoccupati. In primo piano si vede il *despacho* di due *guias* rotte.



Figura 5. La foto è stata scattata il 29 marzo nella sala principale della Fazenda Roseira, dove quel giorno veniva lanciata la prima rivista di Campinas dedicata alle religioni di matrice africana: *Destaques do axé*. L'immagine ritrae Alessandra Ribeiro, *mãe de santo* del CEMA leader della comunità di *jongo* che ospitava l'evento, che in quest'occasione mi è stata presentata per la prima volta da Pai Joãozinho. Sullo sfondo, il grande quadro che occupa un'intera parete della stanza ritrae gli *orixás* danzanti, di cui la foto lascia intravedere i piedi.



Figura 6. L'immagine ritrae il Terreiro da Vó Benedita, capeggiato da Pai Joãozinho, durante il rituale dell'*amaci*, avvenuto il 30 marzo. Quel giorno il *terreiro* era particolarmente affollato, tanto che, come mostra la foto, le sedie occupano metà della strada del quartiere periferico di Vila Ipé.



Figura 7. Rituale dell'*amaci* nel Terreiro da Vó Benedita: qui è chiaramente visibile il gesto del medium incorporato che versa l'acqua santificata sulla nuca dell'adepto per lavarne l'*ori* e le *guias* protettive.



Figura 8. *Lavagem da Escadaria da Catedral* (31 marzo). Processione dall'ex stazione ferroviaria (*Estação Cultural*) alla cattedrale della città: *Nossa Senhora da Conceição*.



Figura 9. *Lavagem da Escadaria*. Arrivo alla cattedrale di Campinas. Davanti all'ingresso della chiesa, la signora che regge sulla testa il vaso con i fiori e l'acqua insaponata per lavare le scale è *mãe Ndango*, la sacerdotessa di *candomblé* che, in seguito ad un episodio di discriminazione religiosa, diede inizio a questa tradizione che ogni 31 marzo riunisce il *povo de santo* davanti alla cattedrale della città.



Figura 10. *Lavagem da escadaria*. L'immagine ritrae un'adepta del *candomblé* (lo si riconosce dalla veste annodata sopra il seno), che indossa le sue *guias* e danzando va a formare insieme agli altri (in fila) il cerchio davanti alla cattedrale, prima di cominciare a lavarne la scalinata, da cui la foto è stata scattata.



Figura 10. *Lavagem da escadaria*. Gli adepti si riuniscono in due cerchi concentrici, di cui quello interno è formato dai sacerdoti dei *terreiros* più storici di *umbanda* e *candomblé*; hanno tutti la mano destra rivolta al cielo mentre cantano l'inno dell'*umbanda*, seguito da alcuni canti in lingue africane (probabilmente yoruba) del *candomblé*.



Figura 11. Festa di *pretos velhos* in un baraccone affittato da Pai Joãozinho per l'occasione. Il *pai de santo* si prepara al centro della stanza per incorporare il suo *preto velho*, le cui caratteristiche si riconoscono dal cappello di paglia, la schiena curva e il bastone (*bengala*).



Figura 12. Festa di *pretos velhos*. In primo piano Mãe Sueli mentre incorpora la Vó Benedita, la *preta velha* a capo della casa. L'entità spirituale la "monta" incurvandole la schiena, poi, zoppicando, si reca al *banquinho* di legno, si mette un panno bianco in testa che le copre fino agli occhi e comincia a disegnare il suo *ponto riscado*: un disegno fatto a terra con gesso e candele, con cui l'entità spirituale si firma e che costituisce il suo portale energetico. In secondo piano un'altra medium del Terreiro da Vó Benedita che si accinge ad indossare il panno, aiutata dalla *cambona*.



Figura 13. La foto ritrae Pai Joãozinho mentre incorpora il suo Exu Seu Sete, entità a capo del Terreiro da Vó Benedita. Il *pai de santo* si trova nella sua postura cerimoniale tipica, all'angolo destro del *congá*, seduto sulla sua sedia in attesa di ricevere gli utenti, fumando. Come si è visto nel corso dell'elaborato, il fumo ha la funzione rituale di pulire spiritualmente gli adepti.



Figura 14. La foto è stata scattata il 24 giugno durante *a gira na mata*, la cerimonia nella foresta del Quilombo di Brotas, a un'ora circa da Campinas. Ho conosciuto questo posto tramite il Terreiro da Vó Benedita, che vi svolgeva il rituale una volta al mese per sostenere la riapertura dell'antico *terreiro* del *quilombo*, chiuso ormai quasi dieci anni fa quando morì la *mãe de santo*. L'adepta ritratta in primo piano sta incorporando la sua *cabocla*, come si evince dalla fascia verde sulla fronte e dal sigaro che sta fumando.



Figura 15. L'immagine, reperita in internet, appartiene ad una campagna pubblicitaria lanciata tra il 2010 e il 2011 dal birrificio Kirin, che così promuoveva la sua birra scura "devassa". L'annuncio recita: "E' dal corpo che si riconosce la vera negra. Devassa scura, corposa, stile dark ale, ad alta fermentazione. Cremosa e con aroma di malto tostato". Per la sua allusione ad uno stereotipo di stampo razzista sul corpo femminile delle negre, operante all'interno delle logiche schiaviste, la pubblicità è stata censurata ed è stato istruito un processo contro la fabbrica, a cui si accenna nel quarto capitolo.

Appendice 3

Colloqui

Quest'ultima sezione si propone di rendere disponibili al lettore le fonti orali utilizzate per il presente lavoro di tesi. Le interviste qui presentate sono soltanto una parte dei colloqui svolti con gli interlocutori, in lingua portoghese, durante i 6 mesi di ricerca etnografica. Alcune sono state riportate in versione integrale, altre sono state tagliate per ragioni di spazio. Il criterio che informa questa distinzione è quello della pertinenza ai discorsi sviluppati nel corso della tesi: le conversazioni più citate sono riportate in versione integrale o semi-integrale (Pai Joãozinho, Alessandra, Cintia, Baiá), mentre quelle di cui ho utilizzato una minima parte (Maria Alice, Julia) presentano nell'originale una versione leggermente ampliata di quella citata in italiano nel corpo del testo (traduzione mia). I colloqui sono stati registrati previo consenso informato degli interlocutori, espresso oralmente all'inizio di ciascuna registrazione. La trascrizione è stata il più possibile fedele al file audio, cercando di mantenere le strutture del parlato e di rendere la modalità espressiva degli interlocutori. Questi ultimi mi hanno autorizzato, inoltre, a riportare i fatti narrati senza modificare i nomi degli attori coinvolti, né quelli dei luoghi.

Alessandra

Alessandra Ribeiro Martinz è una donna di 43 anni, cresciuta nella periferia di Campinas e figlia di Maria Alice Ribeiro e madre di Bianca Lúcia. A novembre del 2017 è diventata *mãe de santo* di un *terreiro* di *umbanda* situato nella Casa de Cultura Fazenda Roseira, sede della comunità di *jongo* Dito Ribeiro di cui è leader. Mi è stata presentata da Pai Joãozinho il 29 marzo, in occasione della presentazione della prima rivista di Campinas dedicata alle religioni di matrice africana: *Destaques do axé*. Da quel momento è cominciata una relazione duratura, fatta di lunghe conversazioni, avvenute per lo più all'interno della Fazenda. Alessandra è attivamente impegnata nel processo di patrimonializzazione di pratiche caratteristiche dell'eredità culturale africana, come la danza del *jongo*, e ha recentemente conseguito un dottorato di ricerca in urbanismo presso la PUC sulla matrice africana a Campinas. Tutti questi tratti ne fanno un'interlocutrice particolarmente avvezzata alle interviste e all'ambito pubblico. Essendo sono state ampiamente citate nel corpo del testo, le conversazioni qui riportate in portoghese sono sbobinate integrali delle registrazioni selezionate.

Alessandra 18 aprile – Fazenda Roseira

Alessandra: [...] da existência desse lugar e de tudo que tem a partir daí porque eu cresci numa família em Campinas, tem um videozinho que eu gravei na revista Axé, que tá na internet, cê leu? Cê viu?

Claudia: Eu tenho essa revista.

A: No videozinho que tá na nete, que tá no facebook...

C: Posso pegar?

A: Pode. Assistir aquele videozinho acho que é legal porque ali tem uma síntese de como eu...da minha família. Eu sou criada numa família majoritariamente negra...

C: Aqui desse bairro?

A: Aqui em Campinas, aqui nessa cidade. Nossa família está aqui pelo menos há três gerações, o significa que desde a escravidão minha família tá nessa região, foram escravizados aqui, não identifiquei exatamente em que fazenda, não chequei nesse lugar, mas na linha histórica aonde eu consegui acessar, eu sei que a gente estava tudo por aqui mesmo, a gente não veio... numa região, a gente não veio do Nordeste para cá, a gente estava aqui.

C: Aqui já... desde tipo?

A: Já chega acho que aqui...eu acho que a gente chega, na ultimas levas, em meados da década de 60, de 1860, possivelmente

C: Nossa... você conseguiu fazer uma arvore genealógica?

A: Eh...tó fazendo meio assim, meio com os fragmentos de fontes, mas eu penso que a gente deve ter chego aqui em meados de 1860/70 com os últimos escravizados e já misturamos... não, eu penso que a gente estava aqui em meados de 1700, mas já éramos escravos nascidos em território brasileiro, então o que deu o norte da minha família são escravos que já nasceram no Brasil.

C: Entendi, e você... porque eu lembro que você me contou que a sua tataravó pegou a lei do ventre livre, né?

A: Pegou.

C: Então todos os que vieram antes foram escravos.

A: Foram escravizados.

C: E não sabe se nessa fazenda?

A: Nessa possivelmente não, porque essa fazenda é de 1830, ela é uma fazenda que foi construída já quando os barões já tavam sendo fragmentados, o barão que aqui morou acho que não era nem um barão, mais era um lord que imitava porque a forma de construção dessa casa ela reúne muitas formas construtivas, então ele quer imitar uma elite que não pertence, ele não tem poder para materializar no prédio o padrão da elite, mas ele tenta, então ele mistura pau a pique com caipa de pilão com tijolo, sabe? A memória arquitetônica mostra que ele era possivelmente pobre e fez muitas misturas tanto que o prédio não é tombado por isso, ele não é um conjunto arquitetônico que traz uma referência exata, ele è um resultado de muitas misturas.

C: Então se fosse um prédio padrão dos donos dos escravos daquela época ele seria tombado? Ou não?

A: Mmm possivelmente, se fosse um prédio padrão dentro das construções padrão da elite padrão, teria sido.

C: E qual é que é esse padrão?

A: Ah, tem um livro chamado *Fazendas de café* que vai te ajudar muito nisso, porque todas as grandes fazendas cafeeiras tinham um padrão, um padrão construtivo, de organização, d'aonde estava a senzala, então pelo desenho dessa área, né? Que ela era grande, porque todos os bairros do entorno era parte de aqui, então em dimensão ela era grande, mas, apesar de ser grande, não era muito afortunado, um grande afortunado que foi dono de aqui.

C: (faccio una veloce domanda che non si capisce nell'audio).

A: Eu consegui recuperar a partir de 1830, antes não. Mas de 1830 tem um beg registro de café.

C: Então tinha supostamente escravizados.

A: Teve escravizados aqui, mas meus familiares não trabalharam aqui. Não é aí que nos vinculamos a esse espaço. Foram meus, não tenho noção, mas eu penso que meus antepassados foram escravizados na região de Campinas: Americana, Jaguariúna... porque o território até virar Campinas era outra coisa. A definição de Campinas foi 1700, eu acho que foi uma coisa que foi e vim.

C: E porque que você começou a fazer esse trabalho de recuperação histórica da sua família?

A: Por conta do jongo, por isso que eu falo que o jongo para mim foi essencial, porque pela formação que eu tive em casa na família, a gente foi fortalecido para ter autoestima, para estudar, estudar na minha família não é incomum, como eu falei, não sou a primeira doutora não era uma família negra rica mas assim foi muito culta, então meus tios eram musicistas, eu tenho um tio medico, essa arcabouça cultural sempre foi forte na

família, meus tios tiveram jornal, escrever, então essa coisa já existia, o que eu acho que eu vim fazer nessa vida foi juntar a intelectualidade com os outros símbolos da matriz africana que eram escondidos, eu sou quem põe na rua o que ficava no quartinho que é o terreiro, o tambor, essa negritude demarcada, essa coisa de preto que você olha e fala “essa é coisa de preto mesmo”, eu acho que a minha missão na minha família foi fazer essa junção e trazer, porque eu me encontro com meu avô Dito Ribeiro a partir da ancestralidade, eu desenvolvo elementos espirituais desde de muito nova, desde 7 anos, minha primeira psicografia é com 7 anos, minha primeira incorporação mediúnica foi com onze anos então eu começo a vida espiritual antes do jongo, então quando tenho um contato ancestral com meu avô, eu tinha preparo para entender que aquilo era um espírito falando comigo, mas eu não tinha preparo para saber o que era jongo.

C: Entendi, mas o seu avô já tinha morrido?

A: Já, não conheci o meu avô, o pai da minha mãe não. Eu participei duma roda de jongo que me deu uma emoção diferente e que a partir dessa emoção eu comecei a ter visão de um homem de roupa branca, um preto velho, eu via como um homem preto velho, que cantava jongo para mim. Não via rosto definido, não posso dizer que aquele preto velho que cantava jongo para mim era exatamente o meu avô o se era um ancestral do meu avô que era jongueiro se conectando, mas foi esse encontro emocional e espiritual com o jongo me provocou que fez eu querer recuperar a memória.

C: Entendi.

A: Eu tinha... eu entendia que eu tinha que cuidar dessa pratica cultural que a minha família não tinha dado continuidade por 40 anos ficou dormindo o jongo na minha família, então eu tinha que recuperar uma coisa que há 40 anos estava dormindo, que era um pedido desse ancestral.

C: Você quantos anos tinha naquela época?

A: Vinte...acho que uns vinte...quatro.

C: E porque é que começou a fazer jongo, como é que aconteceu esse encontro?

A: Por isso, eu tava numa roda de jongo, eu já tinha visto o jongo, achei bonito, vi maracatu, achei bonito, mas teve um dia numa roda de jongo na Tainã que a roda me emocionou diferente e a partir dessa emoção desse dia que eu comecei a ter a visão, a sensibilidade e que eu passo a querer entender isso, que eu vou ao encontro das comunidades de jongo, que tenta (non si capisce il resto dela parola) ... aí e um conjunto de coisas. (Ci interrompe una ragazza della comunità dicendo che è pronto il pasto e Ale risponde qualcosa di attinente alla cucina) ... è onde eu passo a me conectar.

C: Com essa pratica...

A: Com essa pratica e essa pratica me traz o desejo de querer entender academicamente não só quanto praticante porque eu sempre gostei de estudar, mas eu não queria ser objeto... de pesquisa, eu queria escrever do que eu sentia e pensava, eu queria aprender a escrever como...eu queria aprender como que eu posso refletir e viver ao mesmo tempo.

C: E essa parte espiritual está na sua pesquisa também?

A: Mmm no doutorado sim, acho que é quando aparece, aparece no doutorado, no TSS não, porque o TSS na graduação de história, eu vou estudar o jongo a partir da perspectiva dos pesquisadores que falaram sobre jongo, então tudo que tinha sobre jongo até 2006 eu li. E aí eu vou estudar o jongo a partir de vídeos documentários, então eu pego o documentário de jongo e tento fazer uma analogia do que o pesquisador vê, como enxerga e o que o jongueiro vê e enxerga daquela mesma coisa, então quando eu conto, quando eu canto: “ontem tinha cem, hoje aqui tem pouco, canta sinhá canta, bananeira não tem oco”, como que isso entra para quem pesquisa o jongo e como que isso entra para quem é jongueiro, é um pouco esse exercício que eu quis fazer.

C: E você juntou os dois papeis, então você era, é jogueira (lo ripete con me: “eu era, eu era já jonqueira”) e também pesquisadora (dice insieme a me: “e me tornei pesquisadora”). Isso não foi difícil para você?

A: Sabe que eu gostei...eu gostei da brincadeira porque é mais difícil, você ser pesquisador que observa e registra seu próprio fenômeno exige uma coisa muito mais e nesse sentido a história me ajudou muito, porque a história foi a área do conhecimento que me impôs documentos, que não me permite sentir. A história fala para mim: “tem documentos? Tem registro?”. A antropologia não, a antropologia permite, me permite sentir, a história não me permite sentir, ela me dá um... eu acho que eu ter sido historiadora, eu que já sou toda sentidos foi fundamental para eu não sair da casa e ficar louca, foi o que me deu um freio, o que me faz querer ter essa pertinência documental junto com o registro da...da... do fenômeno que está acontecendo. Para os meus colegas historiadores eu sou uma excelente antropóloga, eu me sinto honrada porque eu acho que eu gostaria de ter sido antropóloga se não fosse eu meu próprio objeto.

C: Claro é que é difícil (ridiamo insieme) também porquê...

A: ride e dice: “se não fosse eu meu próprio objeto queria ter sido antropóloga” (poi ridiamo e non si capisce quello che diciamo perché le voci si sovrappongono).

C: Eu acho que a Antropologia precisa de uma diferença, precisa de uma pequena distância.

A: Eeh precisa, porque ela vai chegar num lugar que você sozinho não chega e a história me põe limites acho que é isso o que ela faz, ela faz assim: ó, teu limite é até aqui, daí você não vai escrever, você não vai pensar, é onde eu vou deixar os buracos da minhas pesquisas, eu falo: “mas aqui tem um buraco, tem um silêncio”, que é aquilo que num sentido eu falo: isso não posso contar, isso não posso dizer e aí é o pesquisador que vai completar o meu jogo, que vai dizer: “quando ela fez esse silêncio era isso”, que com certeza isso vai aparecer na minha fala, no documento que eu assinei. (Ridiamo) E’ muito engraçado, mas eu gosto tanto de estudar que eu me divirto com esse desafio, sabe? Então por exemplo estava terminando em 2008 o TSS e estava começando a ocupação da Roseira, não foi projetado e não foi um projeto chegar aqui na Roseira e virar isso, projeto era eu fazia jongo no quintal da minha mãe lá era nossa sede... vamos comer? Que daqui a pouco vai chegar a gente... traz um! (dice ad una ragazza della comunità riferendosi a qualcosa da mangiare) ... ehm... meu projeto era fazer jongo no quintal da minha mãe, eu fazia muito bem obrigado, estava tudo certo, maravilhosamente bem, estava bem tranquilo o fato de fazer lá, já era vinculado à movimento social, que a gente começa a recuperar o jongo em 2002, formalmente, 2003 a gente já começa a existir quanto comunidade, 2004 a gente faz o primeiro, o segundo arraial, mas primeiro externo de jongo que já mobilizou muita gente, então a gente já começou a existir nos (qui non capisco più cosa dice perché nel frattempo ci eravamo spostate nella cucina, dove ho incontrato dona Maria Alice, la madre di Alessandra, la saluto).

Maria Alice: Ah, você veio! Tenho uma maçã para você.

C: Sim, ela me contou... que é essa maçã (Con tono di gratitudine e lieve stupore)?

M.A.: Maçã (mi dice mostrandomi la mela).

C: Não, sim, sim, mas é uma maçã particular...?

M.A.: Essa maçã é para que você tenha sucesso na pesquisa que você veio fazer aqui.

[Ringrazio la mamma di Alessandra e la invito a provare i due pezzettini di focaccia fatta dalla mia amica italiana, che avevo portato per contribuire al pasto. Pranziamo tutti insieme in cucina. L’intervista continua di sera, nella sala conferenze dove eravamo di mattina, dopo un pomeriggio nella *fazenda*].

A: (Respondendo probabilmente alla mia domanda circa l’episodio del venerdì 13 aprile nel *terreiro* di mãe Joana, quando ero stata cacciata per la *gira das bruxas*): 40 % são familiares, 60 % não são pessoas consanguíneas.

C: Então não é mais importante essa questão da família (riferendomi al fatto che forse non avevo potuto

assistere perché non ero di casa)?

A: Não, a família continua sendo a base, mas essa relação com o rito não é por conta da questão familiar, mas é questão de vínculo com o terreiro, possivelmente se você virar uma frequentadora do terreiro até agosto, possivelmente se tiver algum ritual mais específico no meio, você tem a autorização de ficar, tem a ver com o vínculo, eh... é muito mais isso que outra coisa.

C: E não é então o fato de trabalhar na corrente?

A: Não, e... por isso, vínculo com o terreiro, está vinculado àquela corrente, porque uma coisa é que... o terreiro da nossa família é como um hospital: qualquer um pode entrar no terreiro, e entra no pronto socorro, mas não é todo mundo que vai pra sala de cirurgia, a sala de cirurgia é para médicos, então a divisão é essa mesmo tem o campo da caridade que qualquer um que chegar vai receber, mas tem um campo do segredo, das nossas tradições que a gente não vai compartilhar com aquele que vai pra o pronto socorro, que tiver para compartilhar com aqueles que são os médicos que tiveram na sequência, a lógica é essa.

C: Mas como é que se entra na corrente? Não é para qualquer um...?

A: Se torna a partir do momento que você vai na casa, que tem gente que vai um dia tomar um passe na casa e que nunca mais volta, o fato de você ir no medico tomar um remédio não significa que aquele medico vai acompanhar a sua vida; tem pessoas que não, que ela passa a fazer parte daquela família espiritual. Eeh é essa que é a diferença, de modo geral, os frequentadores da nossa casa são pessoas que frequentam a casa há mais de dez anos.

C: Então não vou ter nenhuma possibilidade (ridacchiando) ...

[Interviene la mamma di Ale dicendo che io avevo chiesto come si fa per entrare a far parte della corrente e che mi lei mi aveva detto che bisogna partecipare, parlare con la mãe della casa e «ficar lá sentada na assistência observando» per un bel po' di tempo; Ale dice che mi ha detto la stessa cosa, che è un processo ecc. e scherzano tra di loro]

C: É que na verdade eu gostaria de ficar na plateia porque também não sei bem o que fazer, me sinto meio afora do lugar, então não é que eu tenho essa vontade de ficar na corrente, também porque acho que tem uma questão espiritual, mediúnica, que eu... não sei se tenho, então eu sou estrangeira, sou de afora, não conheço, como é que eu vou receber uma entidade, como é que eu vou fazer parte daquele mundo espiritual...para mim parece muito difícil, eu sou queria buscar uma maneira de poder observar isso que acontece, falar com as pessoas, então eu queria... queria trabalhar mais no sentido da confiança com as pessoas que são daquela família, porque não sei se dá para eu entrar na corrente, eu não sou médium, então como é que eu vou trabalhar num terreiro, acho que isso é muito difícil..

A: Eu penso que a nossa casa, ela tem uma coisa que é muito diferente da de todas as outras casas. De modo geral, todos nós que nos tornamos praticantes da umbanda na nossa família, não foi por opção, por escolha, que acontece hoje no mundo moderno. Hoje as pessoas escolhem que religião querem professar, elas acordam e falam: “eu quero ser católico, eu quero ser evangélico, eu quero ser candomblecista e isso realmente é muito aberto, a nossa família não se organizou dessa maneira, desde a época da geração anterior, quando tinha Kardec, tinha os passes, até chegar na umbanda, ou mesmo agora até a chegada do candomblé em alguma medida, foi tudo uma questão, a espiritualidade nos pautando e a gente pensando formas de dar conta com isso, então tem coisas que para a gente é muito caro, muito cara, caro de caro de que é um valor da nossa tradição mesmo, não é algo que a gente quer fazer porque a gente quer divulgar, não tem nem interesse, não é algo que a gente faz para fora, é tudo muito dentro e hoje a gente enfrenta um imaginário muito aberto. Então por exemplo o ritual de bruxa, se você não teve um pre, preparo para entender aquele universo, fica aparecendo um cenário, não nos interessa que alguém lê o nosso cenário, porque daí é cenário, cê não vai entender a... cê não vai conseguir atingir o que que aquele rito tem, para além do que eu tô vendo, para a essência daquela casa, daquelas pessoas, que eu penso que a espiritualidade tem muito disso, cada entidade, cada canal energético que atua tem um sentido para aquele universo de pessoas daquela egrégora, então não tem uma lógica. Hoje as pessoas colocam tudo muito na lógica: “ah a umbanda tem sete linhas, ah a umbanda esotérica

é isso, a umbanda...gospel, sei lá, a umbanda x é aquilo, ficou um monte de caixinha que na nossa casa nunca foi uma prioridade, tudo o que a gente aprendeu de umbanda na nossa casa, no Terreiro da Mãe Joana Três Estrelas, foi a partir da própria espiritualidade e nunca tivemos o.... a.... a ansiedade de pular essa etapa, entende? Então por exemplo, um médium novo na nossa casa, hoje eu até vou dizer que eu tenho médium de um ano, mas se você pegar até uma determinada geração, as pessoas nasceram ali, a Bianca nasceu, a Bianca tem vinte anos, ela nasceu, [M.A.: você nasceu!] ela ia na minha barriga, eu ia na barriga da minha mãe, então a relação com aquele espaço não se dá só com aquele ritual da espiritualidade, ele perpassa por muitos outros aspectos, vários outros, então por exemplo, quando que começamos a ter uma conexão por exemplo com a linha d'orientação, quando que espiritualmente a gente começa a ser ajudado por essa linha d'orientação, não porque a gente buscou, a gente foi lá num livro e vimos como chamar a entidade, nunca foi assim para nada na nossa casa, foi porque num determinado momento Tio Dudu, que era o esposo da Mãe Joana, foi trabalhar... [M.A.: da tia Edna] da tia Edna, que era a mãe do terreiro, a minha tia, esposa dele, que recebia a mãe Joana, ele vai para o Iraque, ele passa um tempo trabalhando no Iraque, no Oriente. Foi a ida dele pra o Iraque que acessou talvez, por isso é (?) um ponto de energia na nossa casa espiritual, ele está vivenciando coisas lá e a gente está na conexão espiritual de mandar a vibração para ele que possibilitou vir uma linha de orientação, então não vou saber explicar isso porque o Orixá x, filosoficamente isso tem a ver com a linha y, z ... isso nunca foi importante para a gente, o que aconteceu num determinado dia, veio uma determinada entidade diferente e a gente tinha que aprender a lidar com ela, porque não falava a nossa língua, ela não fala nada, porque a gente não entende (qui non si capisce, ma vuole dire "nulla") do que ela diz, então ela não se manifesta, não se manifestava na época da Mãe Joana, né? E agora tem um outro filho que cuida disso, e tudo o que a gente aprendeu, cada elemento que compôs aquela religiosidade foi trazido por ela, isso é o nosso tesouro do nosso terreiro que é uma inversão de tudo o que eu vejo para fora dele, em todos os sentidos, porque as pessoas hoje têm tanto Pai Google, Pai Wikipedia, Pai não sei quanto, que realmente tem lá tanta coisa que a escolha da religião é uma escolha, para nós não era, então nós fomos preparados para ter um grau de entrega para espiritualidade, e ao mesmo tempo um grau de fé e de confiança, porque a própria espiritualidade sabe, ou sabia, que até um determinado momento não ia ter a intelectualidade, a nossa razão, dando conta de dizer o que é certo e errado, porque a gente não tinha o saber.

C: Mas então, aquele momento em que se manifestou uma entidade da linha do Oriente, o tio... [A: o tio Dudu] o tio Dudu estava trabalhando lá!?

A: Estava vivenciando lá.

C: E que fazia?

A: E ele trabalhava com ferrovia...tio Dudu nem médium é, não recebe nada.

C: E essa entidade, de certa forma, consegui conectar vocês [A: Sim, muito] enquanto estavam longe?

A: Porque ela por exemplo nos ajudava a dar orientação e isso que a gente tinha que passar para ele sobreviver lá.

C: Nossa! E essa entidade se manifestou falando alguma coisa? Como é que...

A: Ah mandava fazer, mostrava, deixava na intuição da mãe, deixava na mãe, porque o campo da espiritualidade, que nem eu, a minha espiritualidade é intuitiva, é auditiva, eu ouço a minha entidade, como eu ouço você. No mesmo jeito que ouço uma pessoa, elas falam comigo, o meu ouvido é mediúnico. Então por exemplo noventa, não vou dizer noventa, diferente da minha mãe, Edna, desse terreiro que tem quase sessenta anos, que ela era uma médium 100 % de incorporação, ela sou respondia se eu tinha que usar verde ou branco se ela resolver receber sua entidade, o meu processo já foi outro. O meu processo, talvez porque eu fui, comecei muito mais nova... não sei, eu fui preparada diferente, a minha intuição é aquela, é auditiva, a minha relação de entrega com a minha entidade no ato do ritual é a mesma de quando estou aqui conversando com você, que ela pode dizer para mim: "isso não vou falar" e eu não vou te dizer, ou "isso você pode falar" e eu vou te dizer. E' muito fluida.

C: E você vê também?!

A: Pouco, a visão não é minha maior mediunidade. A... [M.A.: A vidência] a vidência. Não é a minha mediunidade mais desenvolvida, não sou uma pessoa que olho e saio vendo, mas eu ouço, profundamente.

C: Aquilo que aconteceu no terreiro do Pai Joãozinho de você ver a Mãe Joana foi incrível!

A: Fenômenos raros, muito raros, e foi o que possibilitou me conectar com aquela casa, porque da escola que eu venho da Mãe Joana não tem esse negócio de você pode ir numa casa e outra; os meus filhos do CEMA não têm a autorização de ir em outro terreiro, eles só vão na mãe Joana quando eu vou. Nem lá que é a minha casa, da minha família, eles não têm essa autorização.

C: E quem faz essas regras são as entidades chefes, a mãe de santo...?

A: Sim, as entidades chefes.

C: Essa é uma parceria, ou...

A: É uma parceria. Eu acho que as entidades conhecem as nossas falhas e possibilidades profundamente e é uma troca mesmo. Eles não têm dúvida de tudo o que eu posso fazer por eles, mas eles têm a certeza das coisas que eu não faria, então eu acho que eles mediam, dentro das minhas imperfeições e possibilidades de entrega, formas que fique confortável para todo mundo.

C: E acontece de eles dizerem coisas que você, por exemplo, não estaria de acordo?

A: Muitas vezes.

C: Sim? E você que faz?

A: Eu sigo o que eles dizem. Eu não estava de acordo em fazer o CEMA na Roseira.

C: Ah você me contou, como é que era a estória?

A: Nunca fui a favor, para mim o CEMA tinha que ser no quintal da minha mãe que tem até o banheiro pronto, que ali já foi projetado, pensado, eu já tinha estrutura, estava tudo aqui para ser lá. O contrário disso foi ser aqui.

C: E como é que isso aconteceu?

A: “Vai inaugurar dia tal nesse lugar”.

C: Quem é que te falou isso?

A: A mãe Cambinda.

C: Isso foi... você estava na mãe Joana ainda quando isso aconteceu?!

A: Estava, tanto na mãe Joana, como no Pai Joãozinho, porque eu frequentei o terreiro do Pai Joãozinho até dia 22 de outubro do ano passado.

C: Ok. E como é que era, as entidades de lá te falavam de abrir o terreiro em novembro... como é que...?

A: Não, a parte da orientação do terreiro da mãe... do Pai Joãozinho, da Vó Benedita, foi que já tinha dado o tempo de eu ser coroada, que não dava para me adiar mais, que estava na hora de eu dar esse passo. E foi muito bonito porque eu cheguei, o dia que eu fui num trabalho outro, fui num trabalho que se chama de amaci, que eu queria conversar com a mãe Maria, que era a preta velha chefe da tia Mariuse, que lá está tendo uma transição.

M.A.: Ela não conheceu a tia Mariuse.

A: Ela não conheceu a tia Mariuse, né? Talvez hoje ela conheça... a tia Mariuse ficou dirigindo a terreiro até o ano passado, quando ela corou a mãe Solange para dar a sequência, então está numa transição de mães lá. A tia Mariuse ela era a médium mais velha da mãe Joana e quando a mãe Joana foi perguntada para quem... se um dia não houvesse mais mãe Joana, uma vez a minha mãe perguntou para a mãe Joana: “se um dia não houvesse...”.

M.A.: Não falei se não houvesse, a gente estava num trabalho particular à tarde, uma senhora estava lá, ela fez um ritual à senhora, eu acompanhei até o portão, tranquei o portão, então estava eu e a mãe e voltei, sentei na frente da mãe do nada (con enfasi), por isso que eu falo que a gente... eu não recebo, mas eu tenho intuição, eu tenho uma entidade e falei: “Mãe Joana, se um dia cavalinho não puder... não puder trabalhar, quem que pode, quem vai ficar no lugar dela”? Ela deu um pulinho assim para atrás [A: Da ousadia, do desafio], eu não sei se ela já estava pensando como que ela ia falar, porque ela sabia que a filha ia fazer passagem, com certeza, acho que ela estava estudando na cabeça dela como que ia [A: falar para os filhos uma coisa dessa...].

A: Uma vez a mãe Joana chegou e falou que não viria mais, que a missão dela de trabalhar [M.A.: Estava encerrando] enquanto preta velha estava encerrada, que ela ia para outro, outros trabalhos [M.A.: eh, outro estar] outros trabalhos, e a tia Edna, que era mãe, falou que se a mãe Joana não viesse, ela não ia mais para o terreiro [M.A.: ela não ia trabalhar mais], que sem Mãe Joana ela não fazia nada.

M.A.: Porque ela era daquelas médiuns que chegava no terreiro, incorporava e a mãe... cê chegava lá “mãe Edna, eu queria...” não! Você fala ca preta velha, ela nem queria sobre sua história, seu nome, nada, fala ca preta velha.

C: E ela não lembrava nada?

A: Não, ela é médium (non si capisce la parola che Alessandra usa per rispondermi, perché si sovrappone la voce di sua madre) ...

M.A.: Ela concentrava, ela concentrava, sem saber o qual era seu caso... a preta velha que dirigia tudo. Era lindo. Porque a gente... se você conta para a mãe a história, depois a mãe recebe a preta velha e a preta velha começa a falar alguma coisa da sua história, na sua cabeça você pode pensar: “eh, porque eu já falei para ela...” vai saber, né! Não, ela nem queria saber, ela concentrava e deixava tudo para a entidade. Daí a entidade falou, (non si capisce) aquela filha lá, aquela que recebe Mãe Maria, que ela não falava o nome das pessoas: M.A., Alessandra..., não, ela falava aquela fia, aquela grandona que senta ali, aquela de São Paulo, baixinha (non si capisce), ela nunca fala o nome: A Raquel...ela falava a baixinha, aquela, aquela que é professora! Assim que ela se dirigia às pessoas [... e ela falou, aquela fia lá, aquela que recebe Mãe Maria, mostrou o lugar que a Mãe Maria sentava. “Agora, não sei se ela vai querer”, ela falou. Eu falei: “Ah, eu pensei que fosse a filha do cavalinho”, mostrei onde Solange sentava. Ela: “não, essa aí [A: Ainda não] ... naquele momento Solange não estava pronta, que ela tava fazendo um trabalho psicológico...estava com problemas lá que, de saúde ela não estava pronta para ser mãe, então... ela nem mencionou.

A: E foi exatamente o que aconteceu, né?! Porque ficou a Tata...sete anos, né (alla madre)? Sete anos. E aí agora a mãe Sol está plana, inteira, recuperada... para seguir a missão, então é muito bonito, né?!

M.A.: Que normalmente no terreiro é a filha... segue a mãe, é a filha que fica.

A: De modo geral.

M.A.: E ela sempre frequentou o terreiro Solange [MAIRA: E' a filha de carne?], de carne, carnal geralmente

que é...

C: Talvez não teria dado certo, nesse caso, se ela entrasse... (M.A. e Alessandra rispondo no insieme, per cui non si capisce cosa dicono).

M.A.: Naquela época mãe Solange não estava preparada, e ela escolheu...a filha mais velha.

A: Eh, e foi bonito porque quando eu recebi essa orientação do Terreiro da Vó Benedita eu tava também toda inquieta, a pensar como que eu vou falar isso, será que... porque pra mim a espiritualidade é uma só, o que separa o humano não separa o espírito. Então para mim, se um terreiro está me dizendo isso, eu como uma filha rebelde que sou, teria que estar sendo dada a mesma coisa na mãe Joana se não, não seria verdade. Que se a Mãe Joana me levou lá (non si capisce) da outra casa tem que fazer, e foi bonito, né?! Porque eu cheguei... acho que estavam fazendo o amaci, nem lembro, um trabalho também particular, e a Mãe Maria virou e falou: “eu tô vendo uma movimentação no astral...” e que a gente tem que fazer, então ela confirmou o que a outra casa diz, então foi muito bonita essa sintonia e eu respeito muito a hierarquia, então eu fui coroada no Terreiro da Mãe Joana no dia 4 de outubro e no Terreiro do Pai Joãozinho dia 22. Os dois momentos assim muito especiais e aí, desde o dia que eu fui avisada que ia ter coroação, comecei a me preparar, porque é isso, tem coisas que não concordo, mas eu executo. Eu sou, eu não sou a favor de fé burra, nunca gostei, eu não sou uma filha que... não questiona, eu nunca fui essa filha, mas eu nunca fui também uma filha que não respeita a hierarquia, então eu aprendi no Terreiro da Mãe Joana que tem coisas que não se perguntam. Mas você aprende, nem tudo é para ser perguntado, tem coisas que não, que não é para ser perguntada, é para ser vista, guardada, compreendida, ou ter a paciência de entender que horas que aquela resposta vem, sem pular etapa, sem querer cozinhar o arroz para algum momento. Isso também aprende mutuar, então por exemplo eu quanto criança médium, eu tenho pouca memória de eu criança com doze, treze, catorze, quinze, dezesseis, eu não lembro muito, se você falasse: “você lembra detalhes do seu amadurecer?”. Eu não lembro, mas as entidades que estão comigo hoje, eram as mesmas que estavam desde o início.

C: E você começou a trabalhar com quantos anos?

A: Eu comecei a trabalhar com onze anos, eu fui a jovem, a criança médium da minha casa. A pessoa mais nova que começou a receber entidades fui eu.

C: E já atendia o público?

A: Não, foi um processo. Ninguém recebe hoje e atende amanhã.

M.A.: No nosso terreiro isso não acontece.

A: Isso não existe na nossa casa, que eu aprendi. Você pode ter mediunidade se tiver, cê não vai receber hoje e atender o público amanhã, tem tudo um processo. Tudo é um processo. Então, por exemplo, eu só fui coroada, eu sou a primeira filha coroada que é duma casa fora da casa, eu tenho trinta anos de médium, eu vivi trinta anos disso, para eles acharem que eu estou pronta, então não é uma coisa (schiocca le dita)... eu entendo que hoje a espiritualidade tem outro timing, que hoje a espiritualidade tem mais espaço para você conversar sobre ela, tem mais coisas que não têm que ficar em segredo, que você pode dialogar, têm mais coisas, mas tem coisas também que ela não quer. Então, por exemplo, olha que interessante: desde o Terreiro da Mãe Joana, eu posso dizer que eu sou uma das condutoras da linha das bruxas, que nos (non si capisce) tem a tia Mariuse, depois dela fico eu e depois chegou a Sol, acho que foi meio essa ordem. No CEMA, a minha bruxa falou que não vai trabalhar esse ano.

M.A.: Não, lá também ela falou, que esse ano não vem mais.

A: E na Mãe Joana ela falou que não vem mais, mas assim, na Mãe Joana pelo menos ela foi. Aqui ela diz que não vinha mais, então ela tá entendendo que talvez esse corpo mediúnico, do CEMA, não está pronto para trabalhar essa linha agora e ela falou na casa dela.

C: Porque também, como precisa de um corpo mediúnico da pessoa, digamos, do cavalo...

A: Não, corpo mediúnico é um coletivo, o cavalo é um. Quando eu falar corpo mediúnico: corpo...

C: São várias pessoas.

A: Eh, é a estrutura.

C: E tem a ver também com um lugar mesmo?

A: Acho que não com um lugar, espaço físico energético, com o corpo mediúnico preparado para lidar com a energia.

C: Então, ao longo do tempo que também o ...

A: O físico trabalha, você aprende, eh, porque existe o processo de acoplação: tem um campo que é a entidade, tem um campo que é seu e eles têm que estar em equilíbrio, porque o que eu aprendi, que não é porque a entidade pediu um pulão, que você vai dar um pulo, a entidade ela não está acima das leis humanas, terrestres, porque ela é etéreo, mas você é físico.

C: Quando é que acontece, digamos, essa contradição, se acontece, no sentido em que você confia na espiritualidade...

A: Preparo, vivencia. Então, por exemplo, no CEMA, como há um corpo mediúnico, eu não estou falando de espiritualidade, estou falando de corpo, mediúnico, um coletivo de pessoas, jovens, que estão vivenciando esse processo de mediunidade há menos de sete anos. Com a exceção da Bianca, ninguém ali tem sete anos de mediunidade, acho que nem a Bianca tem sete anos de mediunidade. Quando que ela recebeu, com 15, né (alla madre)? Com 15, então a Bianca que tem mais tempo recebendo espíritos, fazem 5 anos. Então o corpo mediúnico, o corpo acoplado, é muito novo. O único corpo velho, nesse experimento, é o meu. Que fazem 30 anos. O da minha mãe, que foi fundadora da outra casa. Então, quem que media qualquer coisa que a entidade (non si capisce), o que é que me dá segurança para assegurar esse grau de entrega? A minha mãe. Porque ela é a mais velha, que tem condição de avaliar se o que está manifestando em mim é verdadeiro ou não. Porque ninguém está imune de não ser bem acoplado, ou de (non si capisce), não é porque eu sou Mãe, que eu estou livre.

C: Mas em que sentido “verdadeiro” ou não?

A: Tomada. A espiritualidade, eu entendo, o processo mediúnico, como uma tomada. Eu sou uma tomada. Eu sou uma tomada, que sai energia. Para que a minha tomada funcione bem só pode ser 110, a minha tomada é 110. Toda vez que vai dar 220, ou 70, ou 50, vai dar ruído, não vai funcionar igual. Mas eu sou uma tomada, não impede, não estou livre, que um 50 não pode vir, o um 220, ou um 70, um 80. Porque eu quanto médium

sou uma tomada e vou funcionar bem se rodar 110, que é a voltagem que eu estou preparada. Mas não estou livre de que outra voltagem se conecte a mim, porque eu sou tomada. Então quem está ali para fazer a mediação fala opa opa opa, essa tomada não está rodando 110, que 110 eu conheço, isso aí é um 80. E' isso. O quando eu digo que pode não ser verdade, é no sentido de que você pode estar com uma... naquele dia a sua matéria pode estar vulnerável e você não tá na sua sintonia 110, isso vai abrir porta para você conectar a sua tomada que ativa outra coisa, quem que distingue essa outra coisa da coisa? Tem que ter alguém experiente, então no CEMA é a minha mãe, que é a pessoa que eu tenho confiança absoluta que vai consegui distinguir se eu estou realmente num 110. Ninguém mais vai conseguir fazer essa distinção porque ninguém tem esse grau de experiência e como as pessoas são movidas pela fé, ela vai achar que tudo é 110 e não é, que é o papel de um Pai, porque é que tem um Pai, ou uma Mãe de santo? E' aquele que tem um grau de experiência de refino, de tomada, que ela olha e fala. "Eu tô vendo que isso aí não é 110. Você pode fingir que é 110, mas eu enxergo que não é 110". Tirando o Pai, que faz isso com os filhos, quem faz isso com o Pai? Por isso que é um corpo mediúnico. E' todo mundo com uma função extremamente importante e essencial porque aquilo funcione em equilíbrio, porque a gente não lida só com a matéria física, a gente lida com o espírito. Tomadas, cada médium é uma tomadinha, se ela não está firme no 110, como que tem a competência sozinho de identificar o que é 110, o que não é. Então o corpo mediúnico, quanto mais se exercita, mais refinada fica sua tomada. Então, por exemplo, eu posso dizer hoje que quando é uma coisa esquisita eu sei, a vibração é outra, eu sei identificar, mas quanto tempo precisei para identificar? E esse tempo é de cada um, uns levam menos tempo, outros levam mais tempo.

C: E você precisou desses trinta anos de mediunidade?

A: Eu penso que no meu processo, eu precisei de trinta anos para estar pronta para ser Mãe, num processo de outra pessoa pode ser que em 7 anos esteja pronto, em dois anos... por isso que cada um teve uma missão, mas para o espírito que move a minha alma e para a pessoa que eu sou, eu precisei de mais tempo, talvez por isso comecei mais cedo. Porque também tem isso, eu precisei de trinta, mas eu comecei com onze, quando a maioria das pessoas começa, sei lá, nos vinte. Então hoje, eu tenho 42, eu sou nova... e já tenho trinta.

C: E ... quando chegou...quando chegou o conselho, ou o momento quando as entidades te falaram que era o momento certo para ser coroada Mãe, você sentiu que na sua vida, como Alessandra, era o momento certo?

A: Eu senti que a espiritualidade foi muito generosa comigo, porque eu posso dizer que as coisas que eu mais queria fazer eu fiz, eu sempre gostei de estudar e eu conclui um doutorado, eles esperaram eu concluir o doutorado. Então, a minha vida cultural, a minha vida social...eu fui sendo pronta, eu acho, para esse momento e como (non si capisce) num momento da minha vida que eu terminei uma etapa.

C: Então, naquele momento você, quando recebeu essa notícia...

A: Quando recebi a notícia eu não tinha isso, não, isso foi amadurecendo esse ano. Não, quando recebi a notícia levei susto, achei que era não, não quero, mas entendi no fundo do meu coração quem tem uma felicidade, tem a vida que eu tenho, é injusto não ceder, não se doar, que eu recebo muita benção todo dia e é essa espiritualidade que guia minha vida. Eu não faço nada sem o apoio espiritual, nada, nunca fiz. Desde que nasci, eu não lembro. Eu não viro para direita, ou para a esquerda, todas as minhas decisões acadêmicas, intelectuais, de vida, de sentir...até quando eu me ferrei, fiz uma escolha pessoal, humana, que me dei mal, eu sabia que ia me dar mal, que não foi por falta de aviso. Então um ser humano que tem esse grau de benção, eu penso que seria muito egoísta da minha parte falando (non si capisce) ...penso só em mim, quando em toda a minha vida por mais de trinta anos, eu pude fazer tudo o que eu quis com toda essa leveza. A espiritualidade nunca foi um peso para mim como agora o CEMA não é um peso. A partir do momento... eu sou muito também: missão

dada, missão executada; quando entendi que era esse momento, é isso que vocês querem, vocês estão pensando que eu sou pronta para isso, então imediatamente, como uma boa soldada de Ogum, eu sou uma mulher de Ogum, eu estou já me apresentando para minha incorporação, para executar a missão, com toda a entrega. Eu não tenho isso, eu não faço meio: o empaco e não faço, ou vou fazer no 100, o meu melhor, sabendo que eu vou errar muito, que eu estou aprendendo, mas não vai ser por falta de entrega, nem de fé, isso não existe. Então para mim não é um peso, para mim não é mais uma coisa, não. Eu já tinha a prática de ir para o terreiro, os últimos 4 anos eu frequentei duas casas: eu tinha os ritos da Vó Benedita e os ritos do... da Mãe Joana, então a espiritualidade foi me preparando, eu frequentei duas casas diferentes! A lógica que opera no terreiro da Mãe Joana não é a lógica que opera no terreiro da Mãe, do pai Joãozinho; a lógica de acolhimento na Mãe Joana não é a lógica de... é tudo muito diferente, entretanto com uma... familiaridade espiritual impressionante! Então eu tenho certeza que a minha ida para lá foi inclusive para que eu pudesse aprender para fora que o fato de ser diferente não significa que não é parte, que se eu não tivesse ido eu ia achar que era, eu acreditar que tudo que não estava na forma que eu aprendi trinta anos, está errado. E eu não tinha isso na minha alma, eu intendo que tudo pode ser, porque o que importa é a fé e a forma que ela se expressa é diversa. Eu vi a Mãe Joana no terreiro do Pai Joãozinho e eu sinto a Mãe Joana na Mãe Joana (sottinteso: il terreiro), mas eu nunca vi lá. Isso é um fato, eu não posso negar isso para mim. E é verdade, que eu não inventei, não sou louca! Eu vivenciei coisas no Pai Joãozinho totalmente inversas e contraditórias a tudo que aprendi nos meus trinta anos, mas num grau de fé e de profundidade que anima minha alma e me faz acreditar que Deus na sua infinita sabedoria é tão maravilhoso que... pode se colocar em diversas formas para atender a maioria que busca o bem e isso aprendi lá. Então... é tranquilo, não tenho medo, nunca tive medo da espiritualidade, o medo nunca fez parte para mim, agora menos ainda, então, se antes eu tinha que ir em duas casas, agora eu sou tenho que ir em uma, se eu fosse pensar, inclusive o trabalho reduziu, e agora percebo que é um novo nascer mesmo, o nascer médium trinta anos não tem nada a ver do que o experimento que eu estou tendo de ser Mãe há alguns meses. É outro universo e é realmente um universo novo. A minha experiência de trinta anos me ajuda a me jogar num universo desconhecido com a certeza que vai dar tudo certo, que a minha fé é inabalável. Mas dizer que eu sei para onde eu tô andando é mentira, eu sei que andei nos trinta, que eu andei trinta. Então quando eu estou lá no terreiro numa corrente, eu sei aquilo, eu vivi aquilo, eu experimentei aquilo, eu tenho trinta anos, ô (esclamazione usata per richiamare l'attenzione; potrebbe essere una contrazione di "olha"), de experiência de aquilo. Para ser Mãe, cada dia é um novo dia, cada descoberta é uma descoberta, cada filho é um novo filho, cada fala é uma nova fala, cada busca é uma...nossa, é tudo novo, eu me sinto um bebê.

C: E se sente guiada nessa aventura? Não sente a responsabilidade sobre você?

A: Sinto a responsabilidade sobre mim, é o que muda. Quando era filha a responsabilidade era do terreiro, agora o problema é meu. Por mais que eu tenha uma entidade chefe, que espiritualmente eu sei que não estou sozinha, a figura sozinha é a minha mesmo, não tem... isso não dá, não tem como compartilhar, é você que é Mãe, se der tudo certo, você é Mãe, e se alguma coisa dar errado, é você que é Mãe, não tem dois, dez, é uma Mãe, isso muda muito, mas não me assusta.

C: Não te assusta porquê? Se sente muito bem guiada da sua fé...?

A: Me sinto muito bem preparada, na minha vida. Eu acho que eu tinha muitos momentos afóra do terreiro que eu tinha que ter fé, também, e... é isso. Eu me do muito melhor com os espíritos que com os humanos, penso que o maior desafio é conseguir fazer essa... o que eu sinto aqui para dentro, como que eu coloco isso e compartilho isso para fora, é esse meu desafio, não é de dentro para entrega, não. Eu nunca tive dúvida, por exemplo, que quando Zumbi falou para mim: «Eu quero a minha casinha... eu não vou, eu não quero ficar dentro de casa, eu quero ficar para afóra»... um exemplo. Eles foram lá para o quilombo do Zumbi dos Palmares, um passeio, fazer um evento com o jongo e trouxeram uma imagem de Zumbi desse tamanho.

Quando eu pus esse Zumbi ali, uma foto que eu tirei dele, ele falou: «eu não quero ficar adentro de casa». Aí minha cabeça já começa: o que ele quer me dizer com isso? Porque se eu colocar a imagem para fora e alguém passar, vai levar embora a imagem. Naquele mesmo ano, umas semanas depois que ele chegou, talvez um mês, teve uma chuva aqui na Roseira, que derrubou toda a parede da piscina, toda, que aquela área da piscina era fechada. A parede caiu, ficou aquele monte de tijolos e tinha aquela clareira; eu vi os tijolos, olhei a clareira e ouvi: «é aqui que é a minha casa». E a casa está lá.

C: Você ouviu nesse momento?

A: Eh, «é aqui que é a minha casa». Eu entendi que aquela imagem de Zumbi queria ficar afora da casa e aí o conjunto contribuiu: a chuva, eu não controlo a chuva, mas choveu! O muro, a parede do muro caiu! O muro de bairro, antigo, os tijolos, eram velhos, ficou uma casa de taipa... então, esse olhar, essa tensão do universo, eu me do muito bem, não tem problema, eu entendo essa língua, do universo. O desafio é fazer a língua do humano. Eu acho que é por isso que me tornei acadêmica: a academia me ajuda a ter uma coisa mais lógica, me ajuda a pensar de uma maneira que o outro intenda que aquilo para mim é simples, porque eu estou aqui conversando com você, mas eu estou conectada com o mundo que está a minha volta. Então consigo estar aqui com você, consigo perceber que as galinhas pararam de cantar, que o horário que elas cantaram não era às seis da tarde, era às cinco, quando que o besouro, a cigarra cantou e parou, o que eu pode ser acontecido antes de ela ter cantado... essa conexão eu faço... com muita facilidade, não é lógica, é natural. Estrutural que eu estou te falando é racional, exige mais de mim.

C: E você acha que só algumas pessoas têm essa conexão? Ou que essa conexão se pode adquirir?

A: Não, eu acredito que todas as pessoas nascem com todas as faculdades mediúnicas e dons dentro delas, mas poucas despertam. Eu não acho que é uma coisa de escolhidos, eu acho que...ficou de escolhido, mas não é, eu acho que todo mundo tem isso dentro, mas algumas pessoas dão mais atenção para esse dentro do que outras. Quem dá mais atenção desenvolve isso mais rápido.

C: Mas isso não tem que ver então com uma prerrogativa duma cultura em particular, por exemplo a sua ancestralidade?

A: Não sei te dizer. Não sei afirmar, porque reconheço isso no oriental de outra cultura que não nos segmentos, reconheço isso quando... no outro que não tem nada a ver com a minha matriz que é África, mas não é a cultura, é uma forma de olhar o todo como parte.

C: Me chamou atenção a outra vez que tivemos aquela conversa linda sobre patrimônio, que você falou que não dá mais para falar em branco e negro...isso porquê? Ou seja, isso faz parte do... porque algumas vezes eu converso com amigos que pensam totalmente diferente disso.

A: A maioria.

C: Que são amigos negros, do Movimento Negro... por que você pensa assim?

A: Porque a minha alma sente assim e eu sou guiada por ela. A minha alma me conduziu a um campo de estudo, de pesquisa, de possibilidades que me fez entender isso. E hoje eu discuto isso academicamente quando penso na Pós (pós-graduação) de Matriz Africana, isso está posto na minha Pós. Isso está posto no meu doutorado, mas o meu doutorado não são quatro anos, meu doutorado é desde o dia que eu nasci.

C: Então, nesse sentido... (non faccio in tempo a finire la domanda).

A: E' tudo o que eu vivi. Em diversas escadas, uma coisa é o racismo. (pausa) Mas outra coisa é uma matriz.

C: E nessa matriz você acha que também os brancos podem entrar ou não?

A: Se eu pensar cientificamente, na África tem branco. Se eu sou de uma matriz africana que eu tenho (non si capisce) branco, essa pergunta seria contraditória, ilógica, porque no território africano tem brancos africanos daquele território. O que faz a África estar associada ao preto é o processo de diáspora e de racismo, de coisificação, não é de essência, porque se eu pegar a essência, aonde o primeiro estereótipo humano está no território africano, a África somos todos nós, quem que não é africano?!

C: Mmm, claro.

A: Agora, eu reconheço que quando eu estou falando de matriz africano não estou falando de brancos e negros, porque tem brancos que são de matriz africanas, enquanto brancos, e tem negros que não são de matriz africana enquanto negros.

C: E tem também negros que estão em corpos brancos, né?

A: Tem muitos negros em corpos brancos. Como tem muitos brancos em corpos negros. Por isso que eu penso que o estereótipo não dá conta, não dá conta. O estereótipo, o tipo de olho, a cor de pele, sozinho não dá conta. O que não significa que quanto mais escura a minha pele, mais difícil é para mim. Isso é um dado, concreto, fato indiscutível. Uma pessoa, por mais negra que ela seja, num corpo branco, ela nunca (com ênfase) vai sofrer o que eu vou sofrer no meu corpo preto. Nunca. Em hipótese nenhuma nessa vida, nessa diáspora, ela vai saber o que é ser negro. Porque ela tem um estereótipo branco que não vai possibilitar para ela experimentar vivenciados concretos que aquele corpo negro vive e esse é o limite. E esse limite é intransponível. Agora, na essência, esse corpo negro e esse corpo branco não dá conta de discutir e quando estou pensando na essência é quando eu levo por exemplo para o campo da fé, da religiosidade. Se o preto velho, se o... preto velho, se Ogum, se essa energia, esse astral, que tem a ver com essa matriz africana que é africana, escolheu um corpo branco para se manifestar, quanto ancestral, e eu tenho essa fé, quem sou eu para dizer que aquilo não é legítimo, não me cabe! Porque é um campo que não me cabe.

C: Claro. E quando você fala dessa diferença forte, que eu acho que é essa magoa também, essa dificuldade, que é por causa do racismo, você está falando do Brasil, ou você está falando mais amplo?

A: Estou falando de diáspora.

C: Diáspora africana?

A: Africana, em qualquer lugar onde isso acontecer. E não é uma magoa, é um fato, porque eu percebo que o que faz a pessoa estar mais maleável para lidar com isso ou não é a magoa. Eu tive a felicidade, e eu acho que eu sou.... por isso que eu falo que eu sou bem abençoada, eu tive a felicidade de nascer num corpo preto, mas num universo muito favorável. Talvez por isso também, em contrapartida, eu tive uma missão de dar conta de coisas que talvez outros negros não teriam. Porque eu não tive dor, eu não passei fome, eu nunca fui uma preta miserável, pobre, eu não sei o que é isso. Minha família teve índice zero de analfabetismo. A minha avó que nasceu em 1904, ela era letrada, ela lia e escrevia, minha avó lia para mim, com '904, então eu ler hoje é natural! Isso não foi, eu nunca passei fome! Eu não sei o que é passar fome, eu nunca morei na rua! Então eu

tive um ambiente negro muito positivo. Minha família, mesmo hoje eu entendendo que ela rompeu com a macumbaria no sentido dos elementos essenciais, eeh... eu fui preparada! Eu aprendi primeiro a lidar com o universo branco dentro dum corpo físico, familiar negro, que faz coisas de negro. Isso é muito maluco, eu não sei explicar isso com detalhes, mas eu sei que eu acessei coisas que a maioria dos negros não acessavam. Ao mesmo tempo, eu não deixei de ser negra por causa disso, então eu nunca tive a dor. A dor. “Ahi, ser preto dói”, eu não tenho dor. Então não falo com dor, não escuto com dor, porque eu não vejo o branco como... eu não sinto a dor da chibata. Meus mais velhos nos isolaram disso, eles deram encantamento. Se passava dificuldade, não era possível de ser percebida, porque eles criaram um encantamento ao nosso entorno. Um, encantamento mesmo, concreto, então as poesias, o sarau, o comer compartilhado, poderia ser uma estratégia de pobreza, mas que a gente não leu como isso em nenhum momento, não entrou como falta, entrou como nosso diferencial, entende? Não entrou como ausência, se era ausência, não deu para perceber. Então, a gente cresceu potente, tanto que quando recebi racismo, sofri racismo, para mim foi um choque, porque nunca ouvi na minha família, na minha casa, no meu ambiente, o que eu vivi, o que eu experimentei, tudo que a minha família foi pondo dentro da gente, que o branco era o outro, eu nunca ouvi essa frase: “o branco é o outro”, a gente foi criado como igual! Então quando me deparei concretamente com o racismo, eu fiquei chocada, porque descobri que é o racismo que diz que eu tenho que ser mulher preta, é o racismo que diz que eu tenho que ser isso aqui, não é uma coisa que nasce em mim, é alguma outra coisa que opera com muita força sobre muita gente que faz todo mundo entrar numa lógica de olhar aquilo que realmente não está dado, que para mim bastava ser mulher e ser humana, essa questão preto e branco me foi imposta também!

C: E quando que aconteceu isso? Quando você sofreu racismo?

A: Ah, acho que com uns vinte anos... primeiro racismo, porque eu não consegui identificar que era racismo antes. Então na escola como ninguém dançava comigo, a forma que isso acontecia, eu achava que era porque eu era gorda.

C: Ninguém dançava?

A: Eh, quando por exemplo numa festa junina eu não tinha par para dançar, eu não conseguia ler aquilo na minha infância como racismo, hoje eu leio. Hoje eu intendo que já era essa lógica racista operando, mas da forma que era conduzida, que minha mãe conduzia, que todo mundo conduzia, eu nunca ouvi: “isso está acontecendo com você porque você é preta”, entende?

M.A.: Ah, mas eu briguei com a escola na ocasião. Eu sentei com a Maria Elena (Alessandra responde e le voci si sovrappongo).

A: Não, por isso que eu falei, vocês conduziram dum jeito para conosco que não fazia nós sentir que ser preto era ruim porque eu nunca ouvi em casa: “você está passando por isso porque você é preta”.

M.A.: Não, isso não tinha.

A: Isso eu ouvi na vida adulta! Entendi na vida adulta. Quando era infância, a forma que o racismo opera e é isso também que ser que discutido por isso que o racismo é um problema do humano e tem que ser extinguido, não é um problema de preto e de branco, é um problema do humano! Nós seres humanos, não importa o corpinho que estejamos, temos que entender que o racismo existe e que está em nós. Porque se eu não reconhecer a capacidade dele estar em mim, principalmente naquilo que eu naturalizo e não percebo, eu não consigo eliminá-lo. Olha, eu era a única criança preta que não tinha par e nunca eu associei que era esse meu problema! Isso é racismo! Ele é desse grau de elaboração. Então, impoderar as nossas crianças, levar a identidade a elas, fortalecer é importante sim, porque isso vai por causa da escuta, desde muito cedo, não que

é racismo, mas o direito a outras coisas de uma forma diferente. Porque quando eu sofri racismo com vinte anos o mundo caiu! Para minha filha eu já fiz diferente, eu nunca disse para ela: “isso está acontecendo com você porque você é preta”, mas eu dei para ela referências pretas desde muito cedo, então ela ouviu todas essas histórias de Cinderela, Gata Borralheira, Os três porquinhos, mas ela ouviu medida de fita do laço de fita, tanto, tanto, tudo quanto é livro de cultura negra, que trazia também a mesma representação dada, eu fazia igual. Então ela podia ouvir a Cinderela, sem ficar olhando para a Cinderela e falando: “não sou Cinderela”, porque ela fala: “não sou a Cinderela, mas eu sou a menina (non si capisce il nome del personaggio, sicuramente una bambina negra). Ela se enxergou e eu acho que deu muito certo porque a Bibi não tem crise identitária, fortaleceu o crescimento dela.

C: E nessas histórias não estava já o tema do racismo, ou sim?

A: Eu penso que o racismo sempre teve, mas nem todo mundo olha para ele com seriedade. Enquanto política pública, a gente só pode pensar numa discussão estruturada no Brasil a partir de 1988 com a Constituição dos direitos, antes não tinha. Quando você pega a própria Constituição, teve momento que apareceu e foi tirado, apareceu e foi tirado, eu acho que é em 1988 com a República, que o Brasil olha e fala: “nós somos racistas mesmo” e a gente tem que fazer uma constituição que dê conta dessa...dessa...desse... que a gente dê conta de reconhecer que quando a gente pega humanos e transforma em coisas e depois reinsere essas pessoas como humanos, a gente cria um déficit que é social, que é político, que é econômico que é financeiro que tem que ser um dia equiparado, que não vai ser com discurso, mas com ação política, porque todo mundo olha o negro como pobre e miserável, como nem todo, todo o negro é pobre, nem todo o pobre é preto e miserável, nem todo o preto pobre e miserável mora na periferia. Isso não é igual. Mas é um fato que ainda a maioria é realmente preta, é realmente pobre, é realmente periférica. Isso não posso ignorar. Se é ainda hoje, século XXI, é ainda a maioria, esse desenho, mesmo entendendo que não são somente, é porque ainda tem um déficit muito grande para ser equiparado.

C: Eu também acho que é um problema que começa muito cedo. Eu quando vim aqui não pensava que era, que fosse nesse nível da... separação mesmo...

A: Brasil engana, né? Brasil engana muito.

C: E achei... por exemplo tenho uma amiga negra, que tem uma filhinha, incrivelmente linda e.... estávamos conversando e ela disse: “Não, o Brasil é mesmo racista”.

A: Muito, muito.

C: E ela falava de espaços separados mesmo.

A: Territorialmente.

C: E eu acho que pode ser a escola uma primeira etapa que faz isso.

A: Por isso que o Brasil não dá atenção na educação. Qual é que é o nosso problema... se fosse presidente do Brasil? Eu ia investir primeiro em educação, cultura... porque a comida, o que entra no corpo é importante. Mas se a sua mente não é saudável, não adianta você ter a comida na barriga. E o racismo mata, mais que a fome. Que ele mata sonhos, ele mata identidades, ele mata pessoas, ele mata pela polícia, mesmo. A polícia mata jovem preto correndo, mesmo (con ênfase). Na dúvida, eh...outro dia eu recebi um videzinho, deve estar até aqui, vou te mostrar. Não, vou te mandar, para você ver outra hora, para eu não perder o fio. De um gari fazendo uma crítica porque parece que saiu uma foto, acho que no Rio, de universidade de médicos, doutores,

todos brancos e uma foto de garis todos negros e ele recebeu muita crítica para ter feito esse comparativo. Eu acho que ele, enquanto gari, ele faz uma fala que eu talvez não conseguisse elaborar com tanta simplicidade e verdade, porque é que temos tudo isso de gari preto e tempos tudo isso de, de, de...

M.A.: De médicos brancos.

A: De médicos brancos, concretamente. Porque é que o negro quando, ainda hoje, está correndo, ele assusta? Mesmo. Porque assusta. O racismo entrou dentro das nossas almas, a partir da cultura e da educação. Foram as estruturas que o racismo usou, então está em nós. E quando eu digo nós é quando, vendo um negro correndo, não é só seu corpo branco que vai ter esse respiro, o meu corpo negro primeiro reage da mesma forma. Para que não reagia assim, eu tenho que desconstruir isso todo dia, porque já está dentro, então é um desafio muito grande. E aí vai para os debates raciais, vão falar: “mas os negros são racistas”, é óbvio! Nós estamos no mesmo mundo, oh cara pálida! Não vivemos numa bolha! A mesma educação que faz você olhar para mim com racismo, eu aprendi! Então, tem dois desafios: eu tenho que desconstruir isso em mim, para conseguir construir algo, é muito difícil! Eu olhar, todo mundo fala: “ah você é uma negra, com identidade construída...”, gente eu tive um conjunto de forças positivas, que construiu isso comigo! Não é uma realidade. Eu fiz a faculdade de História, bolsa para uni, quatro anos. Eu fui a única preta da minha turma que terminou em quatro anos. Meus amigos, nós éramos uma sala de 50, acho que 7 negros, os que terminaram, levaram 6 anos, 7 anos, com a mesma bolsa, porque não tinha nem o estomago para discutir os textos sem sentir dor! Eu fui preparada para não sentir dor. Eu não tive estória de... eu não sei... eu não passei fome, eu tenho tanta coisa construída em mim identitariamente, a minha família pôs tanta coisa boa, que quando alguém me dava uma lambada, eu tinha camada, oh (da “olha”)! Mas é a minha família, a minha cultura, eu tinha uma autoestima muito bem construída com as referências que a minha família me deu. A minha avó lia!

M.A.: Ela tinha dois aninhos...

A: Sabe que é isso?!

M.A.: Eu chegava em casa, ela recitava uma poesia. Quando... no dia seguinte, já era outra poesia. Cada dia minha mãe ensinava um versinho.

A: Entendeu? Eu fui preparada para ser essa pessoa, não sou oh (schiocca le dita). Eu não sou essa pessoa porque “ahi...”, não, eu fui preparada, então isso significa que quando alguém tem possibilidades e preparo, todo mundo pode chegar nos mesmos lugares! E’ que hoje quem tem um olho é rei, porque a minoria chega!

C: E isso nunca foi um motivo de distância com outros negros para você?

A: Nenhum.

C: No sentido que eles podiam te olhar mal, porque você tinha chegado nestes lugares e eles não?

A: Muitos olham...

M.A.: Era mais dos outros para ela.

A: Eu penso que eu tenho esse desafio ainda hoje, porque por exemplo, quando eu opto em ser uma mulher, preta, de terreiro, que dança jongo e acadêmica, eu faço uma mistura dos campos. Porque eu forçosamente sou a mesma, então eu vou assim para a Academia, elas têm que me engolir, mas eu vou assim em qualquer lugar, que vai ter que me engolir também! E aí, a gente vive numa sociedade aonde... aí eu entendo porque as vezes

é magoa, é dor. Nós temos ainda um conjunto de... um contingente negro, muito grande, que só tem isso. Que só tem isso.

C: Isso você está falando...

M.A.: A cultura.

A: Eh, a cultura e a tradição. Então eu entendo porque fica doído. E' muito doído ver uma mulher branca de turbante, sim. Porque? Porque para muitos eles só têm o turbante. Então se essa mulher branca que está com esse turbante, ela não carregar a nossa história, ela não contribui com o nosso pior problema, porque ela vai ajudar apaga-lo. Então do mesmo jeito que a gente tem que fazer duas ações, que é eliminar o racismo que foi posto em nós, para a gente produzir uma outra coisa, a gente tem que desconstruir que o outro que não está num corpo como o nosso, não está ali para no saquear, que foi também o que nos ensinaram. Que toda vez que o outro que não é como nós está conosco, é para nós roubar o pouco que temos. E isso também é uma desconstrução, que foi criada no mesmo lugar que foi criado o que nos oprime. Isso está dado, então quando eu falo que... acabar com o racismo é um trabalho, um problema humano, porque é tanto o nosso trabalho de desconstruir que os outros são o outro, quanto do outro também entender o contexto que esse mundo existe para também não cometer equívocos de achar que porque ela é da minha cultura é igual a nós, porque ele não tem a minha pele. Que se não, a gente não constrói. Se a gente não se olhar dentro das realidades, concretas, a gente não constrói. Então a gente não vai construir, se você disser que você é igual a mim, mas se você entender profundamente o que é ser eu, e eu entender profundamente o que é ser você, porque aí a gente se potencializa, até dentro esse estereótipo, que a própria sociedade nos impôs, para transformar coisas que a gente não transformaria. Vai ter falas que seu corpo branco vai dizer, que vai fazer uma transformação que meu corpo negro nunca vai mover, mas vai ter falas, que se não sair da minha boca, não vão ter o mesmo impacto. A gente só consegue chegar nesse lugar de verdade, se a gente se reconhece como um. Se não, a gente se mistura e começa a achar que é tudo igual e não vai ser ainda nessa vida, mas vamos semear esse trabalho de nós reconhecer na diferença, para amanhã só haver igualdade.

C: E você acha que nesse sentido a religião pode ser uma forma de mediação?

A: Eu penso que ela é uma forma de mediação, se ela não se desamarrar desse contexto. Então eu reconheço que umbanda é matriz africana, quando eu olho para aquele único terreiro de umbanda e leio a matriz africana. Eu não checo, porque eu não é que porque você pratica uma coisa que você toma aquela essência, então eu penso que hoje a umbanda, ela está sendo um desafio para a humanidade, porque ela é uma religião que existe desde a escravidão, enquanto pratica concreta: dentro da senzala tinha preto velho curando, porque o preto velho para um umbandista, tirando a filosofia, a ciência, que foi construindo conceitos depois, era nada mais do que aquele preto velho africano que tinha um saber dentro dele, que compartilhou com os seus e gerou outro que volta. Eh? Quem que era o Pai Joaquim de Angola? Era um padre chamado Joaquim, que criou o nome Joaquim na diáspora, e que veio de Angola e que tinha um saber e que repassa esse saber. Então quando eu apago essa senzala e coloco a umbanda como marco conceitual em 1920 para ser legítima, se eu na minha prática não recupero essa senzala, eu estou rompendo com ela e aí eu posso ser qualquer coisa. E hoje existem correntes que romperam com isso. Então eu me preocupo, toda vez que escuto frases como: “a verdadeira umbanda é...”, o verdadeiro candomblé é...” eu já elimino, já são textos que não me servem, que não me contribuem, eu nem quero ler o que vem depois, porque, no meu olhar de mundo, não existe verdade absoluta, existe verdade para o momento aqui e agora. Esse meu hoje nunca vai ser o de 1888, nunca vou ser aquele que passou com um transatlântico, eu nunca vou conseguir ser o escravizado que foi trazido de África, eu sou um ser desse tempo, de agora, eu não sou outro, eu sou o fruto e o resultado a partir de 1976, que é quando eu nasci. Eu não posso ter a carga do anterior, que eu não vivi, não é possível e eu não posso querer trazer nesse

meu hoje aquilo que o meu eu anterior viveu. Isso para mim também é CEMA. O CEMA... você vai no rito do Pai Joãozinho e você vai lá no rito da Mãe Joana e você vai na CEMA, você vai ver semelhanças, mas você vai ter certeza que você vai estar em três lugares diferentes, também. Porque é isso.

C: Eu acho muito interessante isso que você estava falando do “hoje”, porque também não é possível recuperar essa vivencia, porque a história talvez até seja possível recuperar, mas essa vivencia de escravizados para você hoje não é possível de ser recuperada.

A: Nunca!

C: Então, nesse hoje, a umbanda você acha que pode ser encarada como uma parceria ou não?

A: A umbanda?

C: Sim.

A: Com que?

C: Nesse papel de mediação entre brancos e negros, olhando para o racismo e também olhando... o que estávamos falando.

A: Eu penso que quando hoje, no tempo contemporâneo, as pessoas humanas começam a perceber que existe um mistério entre o Céu e a Terra, que só a nossa racionalidade não dá conta e que talvez elementos dessa matriz africana me fortaleçam como humano, sim, porque quando a gente vai para o campo dos terreiros, não tem como romper, ou ignorar essa materialidade preta, junto com ela. Por mais que eu esteja num corpo branco, não tem como romper. Ou porque seu corpo vai experimentar receber um preto velho, que não é, que não é um branco velho, porque, para além do conceito se aquela manifestação, ela é de um espírito negro ou branco, o simbólico que ela vem é de um preto e velho. Ela vai comer na mão, ela vai fumar cachimbo, ela vai trazer elementos da espiritualidade que correspondem a um determinado grupo que tem nome, endereço, CPF... e tempo. Eu acho que isso, por mais que você não queira esse mundo, não tem como. Não tem como um corpo que recebe um preto velho ignorar que recebeu um preto velho, independente de que corpo seja. Então nesse sentido eu penso que...eéh... e aí é o campo da fé. Por isso que eu acredito que existe uma fé, existe uma força superior que nós guia e que tem uma inteligência que a nossa racionalidade não dá conta, porque quando ela possibilita que uma religião, que foi totalmente ignorada na época da senzala, hoje talvez salve uma grande parte da população, com preto velho, com índio, que foram exterminados e que são, eu acho que não tem como, por mais racista que você seja, ou por mais que você não queira pensar naquilo, não ficar alguma coisa. Então eu penso que contribuí, porque não tem como!?! Porque é uma coisa que não tem como você dizer, se você não está mentindo, que aquilo não te move de alguma forma, né?

C: Eu acho que foi mais ou menos por isso que eu escolhi a umbanda como tema de pesquisa, porque me parece que ela faz uma coisa incrível e muito difícil de se fazer que agora, pelas coisas que eu vi até agora - pode ser que a minha ideia mude muitas vezes, ainda não sei muito sobre isso- mas faz essa parceria tanto branco- negro, quanto dos tempos, porque junta tempos diferentes, tipo... um preto velho baixando num terreiro hoje, o que significa aquele tempo vir agora?!

A: Eéh, exatamente. E vou falar mais, eu penso que a umbanda está para o século XX/XXI, como esteve o candomblé para o século XIX/XX. Quem fez isso durante muito tempo foi o candomblé, o candomblé fez e faz ainda isso, mas eu penso que para aquele final do XVIII/XIX o candomblé dava essa dimensão, para nós,

mais tecnológicos, do século XX/XXI é a umbanda que dá. Porque não é a primeira vez que isso acontece. Como se eu pegar o XVII/XVIII, em alguma medida, por mais maluco que pareça, foi o kardecismo que deu. Porque? Então eu acho que a gente tem que entender que a espiritualidade olha e fala: “vamos tentar salvar a humanidade por aqui” (com uma leggera risata). E ela vai fazer todas essas nuances, porque eu lembro, por exemplo, se eu pegar as mulheres fortes com vínculo ancestral da minha família, a mais contemporânea, porém antiga é a Dinda, que era kardecista. Ela não era umbandista, candomblecista, ela era kardecista.

C: De onde veio isso para ela?

A: Então, da mesma forma que veio o Kardec para ela, acho que um tempo depois a nossa família recebeu a umbanda, então as coisas foram postas no momento... tinha as religiões que estavam ali, né? O catolicismo sempre permeando tudo, porque era o que se podia para você ser aceito na sociedade, era o que você tinha que ser, então era meio que a capa, mas por trás houve uma mudança, como por exemplo, depois da umbanda, nessa minha família também veio o candomblé e a gente poder chegar no candomblé como se fosse começar de trás para a frente. Porque... se eu pegar conceitualmente, o Kardec, a filosofia, é uma religião espírita, o conceito de manifestação espírita, o único que consegui elaborar isso para a cientificidade foi Kardec. Essa possibilidade do Kardec já vem na umbanda toda misturada, eh?!

Alessandra 8 giugno – Fazenda Roseira

Alessandra Ribeiro: È esse o trabalho do antropólogo... do antropólogo?

Claudia: Antropólogo, isso. Mas porque é que não pode entrar então?

A: Na cozinha hoje? Porque eu estou fazendo comida de orixá e só poderia estar fazendo comida comigo, essa comida, pessoas iniciadas também no candomblé para além da umbanda. Que hoje não estou fazendo comida de umbanda.

C: Ah, entendi.

A: Hoje estou mexendo com candomblé, então para não fazer misturas energéticas, como eu estou fazendo uma, um trabalho de uma pessoa que está adoecida, para não haver mistura energética, não vai entrar na cozinha. Fica só a minha energia.

C: Entendi. Mas então esse é um trabalho para uma pessoa que está mal?

A: É uma pessoa que está mal, está precisando de ajuda na saúde. Você pode perguntar: porque é que não fez na umbanda?

C: Eh.

A: Porque é uma pessoa que também é iniciada no candomblé.

C: E ela faz as duas coisas ou só escolhe o que fazer? Tipo, escolhe de se ajudar tanto na umbanda, tanto no candomblé?

A: Ela é uma praticante de umbanda, mas quando veio pedir ajuda na umbanda, falaram que ela tinha que fazer uma oferenda para seu orixá no candomblé. Como eu tenho esse preparo, recebi essa autorização. Porque se não faria tudo na umbanda.

C: Claro. Mas então nesse caso é tipo fazer uma oferenda com a comida dos orixás dela, para... assim, não são orixás específicos da cura, são os orixás de cabeça dela, como é que é?

A: Eh, são, estamos fazendo para da cura, mas também para outros. Porque a questão de saúde dela envolve não só a saúde física. Então, estou fazendo uma (non si capisce) para um conjunto de orixás que vão trabalhar cada um numa questão.

C: Porque tem também o orixá da cura?

A: Tem, é Obaluaé!

C: Então tem também uma comida para Obaluaé!?

A: (Annuisce).

C: Que vai ser qual?

A: Pipoca.

C: Pipoca. Mas porque que é pipoca? Eu vejo sempre que está conectada com Obaluaé, mas não sei porque.

A: Porque é uma estória de Obaluaé, dos mitos dele, eh... conta-se que Obaluaé como criança ele nasce, era filho de Naná e Naná teve dois em algumas estórias e em outras três. Teve Oxumaré, do arco-íris que é lindo, maravilhoso, uns dizem que Ouá é filho de Naná.

C: Qual?

A: Ouá. Não tenho certeza. Eu já ouvi dizer que Ouá é filho de Naná, mas ouvi estórias que falam que não é. Não sei dizer com certeza. Mas, enquanto Oxumaré do arco-íris é lindo, Obaluaé é uma criança cheia de doenças, ele vinha com... todo quanto é tipo de doença ele pega, todas aquelas doenças... sabe aquele tipo de doenças pipoqueiras, feias? Que você quer sair correndo quando vê alguém com elas? O mito disse que ele teve todas estas então ele era uma criança que ninguém queria brincar com ele. As crianças fugiam dele. Porque ele era de rebento como ele era muito de rebento, ele teve que se esconder na mata E aí quando vieram ajudar encontrá-lo, Nana como também achava ele feio, ficava só com o irmão, com outro filho Oxumaré que é do arco-íris. E aí irmã já começou a cuidar dele e para não perder ele na mata fez uma roupinha de palha por isso que em muitas imagens Obaluaê coberto de palha, com uma roupa que Iemanjá fez para que o localizasse. Só que se as crianças já fugiam dele cheio de varíolas, pense quando vem aquela coisinha cheio de palha andando. Corriam mais ainda com mais medo. Isso enquanto ele fosse crescendo, ninguém sabia o que tinha acontecido afinal, mas todo mundo que coligava que era feio. O povoado começa a ter grandes doenças E aí eles correm para Ifá que é o grande sábio, para perguntar como acabar com essas doenças que estavam matando todo povo. E Ifá fala olha a única pessoa que tem um conhecimento de cura de todas essas doenças e Obaluaê vocês vão ter que procurar. Só que quando ele chegava nos povoados para ajudar as pessoas saíram correndo que medo então em vez de conseguir ajudar piorava a situação. E se já estava, se lá já estavam com doenças, precisavam da ajuda dele ele e ele quando chegava vinha maltratado, em vez de melhorar as doenças pioravam. Aí eles voltam para pedir socorro, se tivesse algum jeito de acalmar, de deixá-lo mais... alguma coisa que o povo fizesse para acalmá-lo, para pedir perdão... as pessoas não estamos fazendo aquilo com maldade, mas por receio. E Ifá fala: "a próxima vez que ele chegar, para mostrar que vocês acolhem ele com respeito, joguem a flor do velho" E a flor do velho é a pipoca, porque ela floresce, ela começa o milhinho e ela floresce. E em todos os povoados quando ele chegava jogavam a flor do velho. Ele ficava feliz e dançava e curava.

C: E porque se chama: "flor do velho"?

A: Flor do velho porque Obaluaê não é o novo. É chamada a pipoca flor do velho, é a flor do Obaluaê.

C: Entendi, porque ele é velho.

A: Ele não é tão velho, né? Mas na representação do panteão é respeitado como um senhor.

C: E quem ensina o povo de jogar a flor do velho para agradar ele?

A: Ifá.

C: Mas foi quando o povo se deu conta que as doenças pioravam quando escaparem dele?

A: As pessoas se deram conta que para se curar das doenças precisavam da ajuda dele. Nas mitologias iorubanas, cada orixá cuida de uma coisa. Então você pode ser filho de um, mas dependendo do que você precisar você tem que dialogar com outro orixá. Não é igual por exemplo não umbanda que a gente fala pede para preto velho tudo, no candomblé isso é segmentado, cada um cuida de uma área. Então de acordo com a sua necessidade é o orixá que você vai pedir ajuda.

C: Entendi nossa que bonita essa história. A dona Maria Alice me tinha falado de perguntar para você da Flor do velho que você sabia. Porque sempre eu vejo pipocas, pipocas, mas as pessoas me disseram só que a comida dele...

A: é a comida dele.

C: O que é só uma oferenda assim, mas então essa história tem a ver com o fato de agradar ele...

A: Penso que estudar o candomblé em especial, além da prática religiosa, os estudos em si para entender um pouco algumas minúcias, a mitologia é muito interessante ajuda a gente a situar.

C: Claro.

A: Porque às vezes uma coisa é legal, às vezes você acha que uma coisa é boa aí não é. Ahi, mas aquilo não é aquilo? Não, não é aquilo. Porque é que sexta-feira por exemplo de modo geral, eu não uso toda sexta não, depende. Mas de modo geral todo mundo que é iniciado e é novo de santo, ou seja, tem 7 anos no máximo, de modo geral usa branco de sexta-feira. Eu não entendia porque o pessoal usava branco aí eu descobri. Tem um itã, itã é o mesmo que lenda que mito, em orubá é Itã. Então tem um itã que conta que uma vez oxalá quis visitar seu filho Xangô, só que oxalá como ele velho (non si capisce a causa del taglio dei peperoni sul tagliere di legno) e aí Ifá como sabia que ele ia visitar mandou fazer uma série de agradados antes de ir, para a viagem. Porque oxalá e Exu em algum momento se eles se provocam. Um faz casquinha para o outro. Então Ifá orienta que oxalá tinha que fazer um agrado antes de ir. Ôxe ela não quis fazer, falou "ah não vou fazer não!".

C: um agrado para Exu?

A: Tinha que fazer alguma oferenda, não só para Exu. Ele muito rebelde falou "eu não vou fazer nada! Não quero saber eu vou visitar meu filho, eu vou visitar meu filho não tenho nada a ver com isso...não vou fazer agrado de nenhum de nada...". E Ifá falou: "olha oxalá, já que não vai fazer, pelo menos vai levar três roupas". Dito e feito. Todos os orixás, todos têm polos positivos e tem fragilidades. Fragilidades são aquilo que não pode, que é um tabu. Todos os orixás cada um tem um tabu, têm uma coisa que não pode, que dá quizila, que não pode.

C: O que é quizila?

A: quizila é uma coisa que você não vai poder fazer que te dá...que te faz mal, é como se fosse, se fosse comparar a nossa humanidade, algo que você tem intolerância algo que te faz mal que te tira energia. Tem gente que não pode comer banana, come banana e passa mal. Tem gente que não pode comer peixe, camarão, come camarão e passa mal, entende? Quizila é como se fosse uma coisa assim, é um tabu que não pode. Aí começou a viagem de oxalá e não faz as coisas então a primeira coisa que Exu apronta de traquinagem com ele foi fazer ele ver uma árvore, uma palmeira muito bonita. Uma palmeira linda, linda, linda, linda. E dizem que todas as palmeiras soltavam vinho de palma e Oxalá não pode beber muito, né? Fica fora do cortil. Ele virou viu a palmeira se empolgou começou a tomar vinho de palma, ficou bêbado andando pelo caminho não viu que logo à frente tinha uma carvoaria.

C: Uma?

A: Uma carvoaria. E uns dos epítetos de Oxalá é "o preto do carvão". Apareceu uma pessoa que disse: "eu preciso carregar isso você não me ajuda?" Quando Oxalá chega aí para ajudar era carvão todo aquele carvão na roupa dele. Ele vai lá troca de roupa, continuando andando, ele pega para descansar. Quando para descansar, esquece não presta atenção deita perto do lugar que tinha um monte de caracolas. Oferecem uma comida para ele que tinha haver com caracolas e ele não come caracola. Ele teve uma viagem difícil toda hora uma coisa: toda hora Exu apronta uma traquinagem com ele. Ao tempo que ele estava quase chegando na casa de Xangô não tinha mais roupa para trocar e vê um cavalo vê um cavalo andando sozinho ele acha o cavalo bonito é segura a rede. Quando ele tá chegando todo sujo com esse cavalo vêm uns soldados e falam: "está ali o homem que roubou o cavalo do Rei!" Acham que aquele cavalo era o cavalo predileto do Rei. Então quando ele veio todo sujinho barbudo a viagem foi longa, confunde com ladrão do cavalo que não tinha sido roubado, só tinha sido solto. E o colocam dentro da masmorra da prisão. Aí ele chegou todo feinho, foi confundido com ladrão e o jogaram na masmorra.

C: O que que é a masmorra?

A: Masmorra, a prisão. Enquanto isso, no palácio desse reino que era muito próspero, começou a perder a prosperidade. Xangô não entendia o que estava acontecendo. Xangô começou e não entender o que estava acontecendo no reino dele ele sempre fez tudo certinho, nunca deixou de fazer nenhuma homenagem. Porque estava acontecendo aquela tragédia os animais não nasciam, as mulheres não reproduziam as flores não floriam, ele não entendia porque. O caso foi ficando tão grave tão grave tão grave, que ele foi perguntar para o Ifá: "está acontecendo alguma coisa no meu reino, por nada não consigo mais prosperar não consigo mais... as nossas plantas não crescem, crianças não nascem e o reino sempre foi próspero saudável agora é só tragédia incerteza...que está acontecendo né? Eu estou devendo alguma coisa, estou fazendo alguma coisa errada?" E aí Ifá fala: "Olha Xangô, vocês estão cometendo uma grande injustiça, seu reino está sendo assolado pela mágoa do velho, existe uma pessoa presa injustamente na sua masmorra". Quando ele vai ver, chama os soldados e pergunta: "alguém foi preso ultimamente? Cometeram algum ato que eu não estou sabendo? Aí os soldados falam: "tem sim, tem um velho que roubou o seu cavalo preferido e que está na masmorra, está para ir na forca". Ele fala: "mas não tem mais ninguém? Vocês têm certeza que não tem ninguém assim de importância?" "Não Xangô só tem um velho!" Então Xangô foi lá ver, foi fazer pessoalmente uma visita. Ele resolve bater uma revista pessoalmente em todos os presos. E entre um deles, quando ele anda, entra e ele vê o pai dele. Todo sujo lá preso. E aí foi pedir perdão para o pai falou que no reino dele toda sexta-feira ele ia render homenagem ao pai dele, vestindo roupas brancas. Que todo mundo do reino dele a partir daquele momento ia ter que vestir roupa branca nas sextas-feiras, rendendo homenagem a Oxalá.

C: Mas porque branco era já a cor de Oxalá?

A: Branco é a roupa de Oxalá, é. Oxalá veste branco. E ele ensinando de humildade, de pedido de perdão, carrega o pai dele nas costas, de volta para o reino do pai. Então ele também, além de passar a usar branco, ele leva o pai nas costas.

C: Nossa, isso parece muito a história do Enea.

A: Do?

C: Do Enea, que também carregou o pai nas costas.

A: Quem é Enea?

C: É o protagonista daquele livro da mitologia grega a Eneida.

A: Não entendi.

C: É um eroi da mitologia grega que foi viajar teve uma história com a rainha de Cartago e carregou o pai dele nas costas também. E essas mitologias são iorubanas?

A: Eh, essa é uma mitologia iorubá. Mas eu acho que estão mescladas, tem mitologias também de outras etnias. Como eu penso também que essas mitologias gregas e romanas vêm dessas fontes africanas, porque tem mitos muito próximos.

C: Quem te ensinou isso?

A: Ah, eu comecei a estudar isso na faculdade. Porque eu gostava muito de mitologia africana eu queria fazer um T.S.S. sobre isso e ninguém quis me orientar.

C: Sério? Não tinha?

A: Eh, eles falam que não tinha documentos, não tinha estudos, quando na verdade tem é a má vontade dos historiadores. Aí eu comecei a estudar e virou um gosto.

C: É muito linda a mitologia.

A: Eu acho também. A mitologia africana, a mitologia que não canta, mas dá sentido.

C: Mas Oxalá então na visão da umbanda não corresponde a Jesus?

A: Na umbanda.

C: No candomblé não?

A: Não, no candomblé não existe Jesus.

C: No candomblé tem um Deus maior?

A: Não. São todos iguais. Cada um com uma missão e todos se respeitam.

C: E quem é Zambi?

A: Zambi é Oxalá em Angola. Zambi é um nome ligado a Jesus também, na Umbanda. Na fé de Zambi, na fé de Deus. Mas Zambi é muito mais na umbanda ou no rito Angola do que o orixá de modo geral.

C: E essas diferenças entre umbanda e candomblé não causam para você como mãe de santo uns conflitos, umas contradições?

A: Não. Eu nasci na umbanda, então... eu não tenho uma umbanda em construção, eu tenho uma umbanda construída, eu nasci na umbanda. O candomblé chegou depois e quando chegou o candomblé...eu sou muito boa aluna, sabe? Sou uma aluna muito dedicada nas coisas que eu faço, eu presto atenção para as falas que ouço. Eu nunca fui uma aluna gênio, eu sempre tive que estudar, eu sei que fui boa aluna, mas não porque eu era gênio, porque eu sempre fui estudiosa. Então quando o candomblé entrou na nossa vida, eu levei com seriedade, aprendendo as missões. Então eu não confundo, eu sei quando eu estou fazendo uma coisa de umbanda e quando estou fazendo uma coisa de candomblé. Agora o resultado disso é que eu sou mista, eu sou essencialmente mista. Eu tenho as duas influências, com ceias diferentes, com os limites de cada uma, mas eu tenho as duas lógicas, eu tenho os dois saberes. Eu tento não confundir meus filhos, mas eu sei que às vezes eu respondo uma coisa na umbanda, mas que se eu estivesse no candomblé responderia outra. Eu reconheço essas minúcias. Mesmo bancando isso, as vezes eu sei que se eu estivesse no candomblé, não estaria falando aquilo. Mas eu não os confundo.

C: E para sua vida como consegue enxergar qual funciona melhor no momento qual funciona melhor no outro?

A: não sei explicar, mas eu acho que é natural, é igual você ter habilidade de... sei lá, eu acho que é igual a qualquer outra habilidade, você sabe fazer coisas. De acordo com que você precisar você sabe fazer uma coisa ou a outra. Por exemplo por determinadas questões é melhor usar a história, eu vou usar a história como ferramenta, não vou usar o urbanismo; para outras coisas para minha melhor o urbanismo eu vou entrar pela porta do urbanismo, não vou passar pela história, eu vou usar depois. É uma coisa assim. São ferramentas.

C: Entendi. Fiquei pensando nessa possível contradição porque, como são os mesmos nomes, né? Então que por exemplo Oxalá, pela umbanda seja acima dos outros, tipo Jesus Cristos, e no candomblé não, ele é igual aos outros. Como isso não cria uma contradição?

A: Não cria, porque são religiões diferentes. A umbanda, ela tem uma mistura de kardecismo, então se você for uma pessoa estudiosa de Kardec, você vai conseguir identificar muita coisa de Kardec na umbanda. Tem umas bases de Kardec que são fundamentais na umbanda e eles dialogam. Têm coisas da igreja católica que são fundamentais na umbanda, e eles dialogam. E têm coisas dessa influência do africanismo que compõem a umbanda e que dialoga. Então se você entende como que essa religião... entende o que é essa religião, você identifica os elementos e quando você vai para outra religião não vai identificar porque não existe. o que acontece acho que hoje e que eu vejo como um problema é que tem muita gente...porque a umbanda, ela sempre foi muito, muito secreta para os afrodescendentes, era uma religião de quartil porque mexe com ancestralidade. Quando a gente recebe um preto velho para nós é um ancestral, então muitos antigos umbandistas deixaram a umbanda no quartil, escondida, para aquele universo, núcleo. Ela ganha vida externa quando ela é legitimada em 1920 por Zélio, só que existia antes. Tem muitos registros de elementos...se eu pegar a história do jongo por exemplo, que as primeiras manifestações registradas se não me falha a memória é de 1870. Tem cânticos têm formas têm expressões que é umbanda pura, porque os jangadeiros que praticavam um jongo no século IX já tinham nascido aqui a maioria deles, não eram originárias de África.

C: Então já existia.

A: Isso já existia, mas era uma coisa de preto de quintal. A umbanda se tornou uma coisa sociável aberta para qualquer um com Zélio. Porque o Zélio inclusive legitimou a umbanda numa mesa de Kardec que é uma religião intelectual e da elite. Ser kardecista estava associado a intelectualidade, tem uma parte da... daquele livro, qual que é? Os fundamentos... não, que eu estava lendo o outro dia, que é como se fosse um escatuplo o Kardec, para você fazer parte, cê tinha que...aquilo é quase como se fosse uma cópia do homem bom! Da Europa, que era um homem de bem, parece que é uma réplica! Nunca um preto escravizado ia se encontrar naquilo que ele coloca.

C: Isso é muito racista.

A: Isso é real! É essa religião de Kardec, com toda contribuição que ele trouxe para o espiritismo. Que o espiritismo era um fenômeno que não dava para explicar, que na África se explica desde que nasce como ancestralidade. Mas como que para o outro vai explicar o que é ancestralidade, não, vamos fazer ciência que é chique! Ciência. Também explica, explica, explica e não explica nada porque não é uma ciência que a gente tem domínio, é uma ciência que a gente não controla que a gente consegue evidenciar e garantir que ela existe. E aí consegui provar com diversos fenômenos, com a brincadeira do copo, que tem gente que brinca até hoje na brincadeira, dos pêndulos... tem um livro de Kardec que fala experimentos do pêndulo, em casa se tem energias negativas que o pêndulo vira para um lado ou para o outro, casas que tinham sombra mal-assombradas, né? Essa coisa de casas mal-assombradas em muito da Europa, pouco africana, porque o povo africano não tem mal assombração tem ancestralidade. Saber que eles estão ali é óbvio, a gente já sabia. Então são duas formas muito diferentes de lidar com a mesma coisa. E diferentes mesmo porque uma te traz por dentro, é dentro de você, faz parte de você e o outro você tem que estudar de fora para dentro. Então no Kardec, por exemplo, para você psicografar, nossa você tem que ser um estudioso, erudito para alcançar. Eu psicografo desde os sete anos, nem sabia escrever direito, nunca foi um estudo. Eu ouvia, minha mão mexia e escrevia. E nos vários momentos, que são raros, que hoje eu não sigo tanto Kardec, que eu tenho uma mensagem para ser psicografada sempre fica muito tranquilo. Meu estudo veio depois, não veio antes, então essa lógica invertida é muito fora, é muito do outro não nossa. E com a umbanda aconteceu isso quando esses elementos, né? Caboclos...esse monte de antepassados, caboclo que com certeza têm nessa terra diaspórica, que foram assassinados, decimados! Temos um compromisso com essa ancestralidade eles eram os dons desse lugar, a gente foi chegando e fazendo um monte de coisas destruindo tudo e fica assim? Não, nós temos que emprestar o nosso corpinho sim! Talvez prestar caridade inclusive com eles para a gente aprender o que a gente destruiu. Na lógica da ancestralidade isso é óbvio, na outra lógica não. Então precisou ter um mito, na minha perspectiva, que é um mito fundador para justificar que pessoas negras senão negras iam ter que compartilhar de cuidar

essa ancestralidade. Porque a umbanda como candomblé, cuida da ancestralidade, não discute sexualidade de modo geral origem cê é branco, cê é preto. Se fosse assim, nenhum branco recebia preto velho, ninguém recebia orixá. Ancestralidade nunca pois esse limite, quem impõe limites nunca somos nós, a nossa ancestralidade. Foi o catolicismo que pôs limites, que disse que os escravos não eram limpos para poder entrar na Igreja. Não foram os africanos! Essa conta não é nossa, da diferença. A nossa conta é o acolhimento, é o que vem do nosso berço. Então com esse mito a umbanda passa a ser divulgada, passa a ser estudada tem escolas de umbanda, passa a ser misturadas com esoterismo, tem muitas umbandas esotéricas, e ganha uma dimensão e hoje é uma religião optativa. Hoje qualquer jovem, independentemente da origem, classe, média, pobre, rico, branco, negro, índio, pode escolher ser umbandista, porque foi importante esse mito para sacramentar que aquilo era legítimo, mas já existia. Então quem vem de uma origem onde aquilo já existia não vai ter essa confusão. Entendeu? Não tem essa confusão. Porque quem praticava a umbanda no passado eram principalmente negros de irmandades católicas, eles já eram católicos. O catolicismo ele realmente misturou com a nossa ancestralidade. A gente realmente reza para Nossa Senhora Aparecida, a gente realmente reza para São Benedito, a gente realmente acredita em Jesus Cristo. Não é um problema, para nós nunca foi isso um problema. Agregar para nós não é um problema, de origem. Então essa umbanda antiga agrega mesmo. Vê Jesus Cristo como salvador mesmo, nunca teve um problema com isso. O catolicismo, ele realmente misturou com a nossa ancestralidade. A gente realmente reza para Nossa Senhora Aparecida, a gente realmente reza para São Benedito, a gente realmente acredita em Jesus Cristo. Não é um problema, para nós nunca foi isso um problema. Agregar para nós não é um problema, de origem. Então essa umbanda antiga agrega mesmo, vê Jesus Cristo como salvador mesmo, nunca teve um problema com isso. O candomblé ele é outra religião, é uma religião que não precisou do kardecismo do catolicismo para existir, a formação dele é outra, era: eu sou iorubá e na minha religião eu venho do reino de Oiô, onde se cultua Xangô, eu sou cultuo Xangô. O outro só cultua Oxalá, o outro só cultua Iemanjá. Cada um só cultuava um. Só que todos nós éramos escravos, estávamos na mesma situação, cada um reza para o seu, aí em um momento estou rezando com você para o seu, você está rezando comigo para o meu e olha, virou o candomblé que reza para todos eles ao mesmo tempo. Mas eles não tiveram esse impacto do kardecismo e do catolicismo, então quando chega na minha vida o candomblé, chegou também um monte de descendentes desse lugar (?), então eu não confundo mesmo: quando estou no Kardec eu sei que estou no Kardec, quando eu estou na umbanda, eu sei que estou na umbanda, quando eu estou no candomblé, eu sei que estou no candomblé, quando eu estou na umbanda, eu sei que posso pôr uma picadinha de candomblé, eu sei que eu posso pôr uma picadinha de Kardec, eu sei que eu posso pôr uma picadinha de esoterismo porque a umbanda aceita tudo e quando toca no candomblé eu não posso pôr uma picadinha de nada, porque não cabe.

C: E você não precisa escolher qual tipo de coisa quer seguir?

A: Eu até hoje não fui cobrada para isso, a umbanda nunca falou para mim: "escolha entre eu e o candomblé" e o candomblé, os orixás nunca me cobraram: "agora você tem que romper ca umbanda". Se um dia eles pedirem que eu vaja fazendo uma escolha, não sei, vai ser um outro momento. Hoje o que eles me dizem é: "tudo bem, eu respeito que você tem tudo isso, cê vai ter que cuidar das duas coisas, sabendo que cada um é um". Então hoje eu estou no candomblé, não estou na umbanda, então não vou dar passe, se alguém vier pedir uma oração, eu vou ter que dizer que eu estou aqui. Eu não vou cruzar a linha, porque eu já estou mexendo com outros elementos, que foi assim que minha Mãe me ensinou também. A minha Mãe, a Tia Edna, ela era uma apaixonada pela umbanda, ela foi para o candomblé para um problema de saúde de uma filha que falou: "vou morrer aqui, mas daqui eu não saio" e por amor a essa filha, ela vai para o candomblé e ela fala: "ela não vai abandonar a umbanda nunca" então aquele amor que ela tinha pela umbanda fazia com que ela se esforçasse para aprender o candomblé e ela divide o espaço em dois. É por isso que no terreiro da Mãe Joana tem um assentamento. Aquele assentamento é de candomblé. Então quando a gente estava no candomblé, a gente fechava a cortina assim e a gente está aqui nesse outro universo. E quando a gente está no outro universo, a gente abre a cortina. Ela me ensinou isso. Então isso para mim não é um problema. É uma coisa que faz parte.

C: E qual que foi o problema para o qual a Mãe Edna foi para o candomblé?

A: Uma filha teve um problema de cobrança de orixá. Aí não foi um problema, foi um momento, porque desde que a Tia Edna começou na umbanda ela sabia que ela tinha que ir para o candomblé. Ela foi alertada pela

própria preta velha. Mas ele não quis ir e a ancestralidade ela acha um jeito, né? Ou você faz as coisas pelo amor ou você vai pela dor. Ela não quis ir com a perninha dela por ela, ela teve que ir pela filha dela. E foi.

C: E foi lá com o pai de santo do Rio?

A: Foi lá com o Pai Jarril.

C: E antes você falou que o candomblé não precisou desse mito fundador, dessa legitimação que a umbanda teve e então ele foi legitimado, ou não?

A: Ah o candomblé é mais antigo da umbanda. O candomblé está ligado com o começo da colonização, então ele teve mais tempo para ganhar respeito. A umbanda que é nova nesse cenário. Quando a gente falava de comunidades tradicionais de terreiro não estava incluindo a umbanda. Comunidades tradicionais de terreiro era unicamente as nações de candomblé. Keto, jejê, angola, nagô. Umbanda nunca foi considerada comunidade tradicional de terreiro. Ela era considerada uma religião. Para o candomblé, inclusive, ela não era muito considerada. Isso foi um processo, tanto...de junção, de proximidade, de muitos filhos da umbanda encontrando com o candomblé...de contato mesmo, de contato. Então uma coisa foi o contato que fez isso, outra coisa foi a política. Acho que muitos religiosos de candomblé perceberam que para fazer um movimento maior, a umbanda começou a crescer muito politicamente, ganhar espaço e buscar essa discussão. Nunca vou esquecer, eu fui convidada para participar na primeira marcha das mulheres.

C: Em Campinas?

A: Em Brasília. Acho que no ano retrasado se não me falha a memória.

C: Mas a primeira do Brasil?

A: Acho que a primeira marcha das mulheres negras do Brasil.

C: Só o ano passado foi?

A: Acho que o ano retrasado, eu não lembro bem, eu tenho essa data certa na minha tese, mas eu não lembro bem. Eu passei por uma experiência muito curiosa, porque eu estava no começo da preparação do CEMA, nesse processo de coroação, que ia vir, que eu estou sendo avisada desde quatro, três, quatro anos que isso ia acontecer. Eu estou sendo avisada há mais de dez anos, né? Que isso estava se aproximando mesmo. E...eu fui para esse encontro, me apresentando como uma jovem religiosa, nem sei quem é que me indicou, nem sei como cheguei lá direito, quem que me indicou, se foi pessoal da Unicamp, não sei. Não sei, alguém. Lá fui eu e quando cheguei lá levei umas roupas muito simples porque eu convivo, eu uso turbante muito mais numa perspectiva cultural que religiosa, né? Porque tem coisas que eu comecei a usar só esse ano. No Candomblé, tem coisas que a gente não usa, coisas pomposas, outros critérios, outras lógicas. E aí, quando eu cheguei lá, né? Eu me apresentei como umbandista. E foi muito curioso porque umas Mães, do Sul, que estavam lá, de umbanda, me juntaram, me deram uma bronca, para falar que lá povo de umbanda anda bem vestido, que as roupas de umbanda são lindas, né? Então me arrumarem um o pano nas costas, branco, me arrumaram um ojá desse tamanho para eu ser bonita que nem elas. Então essa mistura na religião, essa coisa imperial que o candomblé tem, porque realmente elas ficam que nem rainhas, né? Então o candomblé sempre foi, mesmo o mais simples, vai ter uma grande saia porque aquilo tem um sentido, um grande ojá, que aquilo faz o sentido, o pano nas costas... ele tem elementos, de modo geral, que são lindos e que não são comuns no nosso dia dia.

C: A umbanda não tem também isso nas suas características, tipo essas roupas lindas brancas...?

A: Agora tem.

C: Antes não tinha?

A: Agora a umbanda é quase como o candomblé, é toda cheia de... mas não tinha não e hoje tem muita umbanda misturada. Tem muita gente que é de umbanda e que quer fazer coisas de candomblé que não sabe, por isso que dá essas brigas. Que o candomblé tem muito... tem muito pai de santo mistulhão, mesmo. Por isso

que vira e mexe dá umas brigas. Que o povo de candomblé acha um absurdo. Porque para fazer um monte de coisas você tem que passar por ritos, isso é muito sério e a umbanda acaba banalizando, como eles não sabem fundamento, eles não fazem. Faz e aparece como se qualquer um pudesse fazer que aquilo é muito caro para aqueles da religião. Por exemplo uma coisa boba que eu sempre falo com João, o João, na lavagem da escadaria, tem que orientar os filhos da Vó Benedita a ir de saia, de calça e saia e blusa e ojá. Ojá na cabeça geralmente todo mundo usa porque fez um dia antes aquele ritual de limpeza, por isso todo mundo vai com isso. Mas mesmo na gira tem muita gente que não usa saia. Aqui você não entra na cozinha se você fica sem saia, quanto mais no terreiro, você não vai? Entendeu?

C: Porquê, qual é a importância da saia?

A: Porque a saia é uma vestimenta da umbanda, foi ficando moderna agora, principalmente com as umbandas kardecistas, porque em muitas umbandas kardecistas não vão nem usar a roupa da antiga, usa avental.

C: Qual que é avental?

A: Eh, àqueles aventais compridos. Então essa mistura toda as vezes faz perder fundamento importante. E é onde se faz problema quando se junta, porque a casa da gente... cada caso é um caso. Na sua casa você faz o que você quiser não tem problema, é sua casa. Cada um toca sua casa como quer e é legítimo, mas quando você tá na rua você tem que dominar os códigos. Se você vai participar de um rito que não é seu, então por exemplo se você vai para o candomblé, quando tem alguém dançando naquela roda grande sem saia é agressivo não é só bira, frescura...ah foi por acaso, é agressivo, magoa porque aquilo é quebrar um princípio muito caro do candomblé e como Umbanda é muito Umbanda não há candomblé ela não tem essa mesma leitura para ela é só uma saia. Qual que é o problema? O importante é você estar concentrado na umbanda, é você está de entrega, você se dedicar, é a caridade, é a humildade... são os princípios da umbanda, o candomblé não é isso, é outro universo. Então você está naquela roda dançando para você entrar naquela roda para quem é de axé, de axé, do candomblé, para você dançar naquela roda maior, ninguém que está dançando tem menos de um ano de santo, ninguém que está ali...quem está ali no candomblé tem que passar por muita coisa para poder estar ali. Não manda não você pode chegar ontem e te falarem: "vem para roda!". Então é um choque cultural grande, então quando você não está com a sua roupa não está com a saia, aquilo é realmente agressivo.

C: Mas essa aí é só para as mulheres, ou também para os homens?

A: Para as mulheres, homem usa calça.

C: E isso tem a ver com uma característica cultural talvez da, digamos, de como era a sociedade africana quando se estruturaram os custos aos orixás ou não?

A: Sim, possivelmente. No candomblé pesa muito a tradição, pesa, isso é um valor, não fica inventando moda, ele não se preocupa em adequar para a modernidade, é a tradição. A tradição que o pai passou para ele, vai seguir para sempre aquilo. A umbanda não, a umbanda você pode mudar. O dia que você assistir ao rito do nosso terreiro você vai ver que não é igual ao rito da Mãe Joana e não é igual ao do pai Joãozinho, o rito do CEMA. Não é igual é muito semelhante em alguns aspectos, mas não é igual. A umbanda possibilita não ser igual porque cada casa é um caso. O candomblé não. enquanto na umbanda eu posso fazer o que eu acho que é melhor, no candomblé eu só sigo o que eu aprendi, exatamente.

C: Então você agora mãe de santo na sua casa na umbanda, não vai seguir a tradição da Mãe Joana?

A: Não. Têm coisas que eu acho que poderiam ser diferentes.

C: E são mudanças que são feitas em relação ao corpo mediúnico presente ou ao que é a sua pessoa...?

A: Acho que é um conjunto, né? Eu não faço nada sem minhas entidades. São eles que mandam na casa, a gente tem que estar de acordo, mas eles também me dão espaço.

C: Porque ainda se eu vejo muito na casa da Mãe Joana essa questão dos mais velhos, da ancestralidade, do respeito, digamos, do que foi ensinado. E não sei se isso tem a ver com o fato que o terreiro ali é muito familiar o se tem a ver com o fato que também ali tem candomblé.

A: Tem a ver com o fato que a casa tem quase 60 anos. Ele não é um terreiro de 10 anos 20 anos, ele tem quase 60 anos. Ele é velho. Aqui também quando era só umbanda não era... têm um conjunto de coisas que já era. Por isso que hoje no presente não é confuso porque tinha um monte de coisas que já era pronto para seguir mesmo sem saber, que vêm de berço, sabe? De família, de escola, de casa, vêm de casa, de educação. Não foi de fora. A gente cresceu aprendendo algumas coisas que ficavam ali também. Quando a gente fala que a família nossa maior riqueza não é uma frase, é fato, a gente banca isso até que doa. Se um primo briga com outro primo nós vamos dar um jeito daquilo resolver, porque a união da família maior riqueza, não têm as mães, pais, filhos e bom. Desde que a gente nasce a gente aprende isso família cria estratégias. Por exemplo, sabe porque não teve tanto caso de casamento entre primos na minha família, na minha geração? Porque a gente foi criado que nem irmão. A tia Mariuse na verdade, ela é prima irmã da minha mãe, ela é minha prima de segundo grau, só que eu não (penso) nunca que ela é minha prima. A Tia Mariuse é minha tata, é minha tia, a Cláudia, a filha dela, é minha prima irmã. Não existe outra possibilidade. Isso é muito forte entre nós, nos familiares da minha família, nós somos família até que dói, somos primos Ribeiro, é lei.

C: Porque você fala: "até que dói"?

A: Até que doa, porque mesmo quando doa, quando aja um motivo real para ficar muito chateado com primo, você vai ter que se virar com isso porque não vai rolar rompimento. Não tem possibilidade. Você pode brigar, você pode ficar triste, mas na sua casa você tem que conviver feliz. Sem briga. É lei, a gente aprende isso. Não significa que a gente não discorde, que a gente não brigue, mas não vai ficar brigado, pode brigar mas não ficar brigado. Não tem a possibilidade, a gente não foi criado com espaço para isso. Então com todos os problemas que podem haver isso pesa muito. Então isso vai para religião, não tem separação. Isso vai para todos os lugares que a gente está, isso vai para nossa vida. Não tem separação.

C: De alguma forma parece, assim dos meus olhos externos, que é essa relação com a família e com respeito para os mais velhos, essa questão que não tem a possibilidade de romper esse laço, parece um pouco com a vossa relação com ancestralidade, não parecem coisas muito distintas.

A: Para mim também não são muito. Penso como você.

C: Como se fosse tudo um grande laço, tanto com as entidades, quanto com a família própria e esse laço respeita a questão dos mais velhos tanto com as entidades quanto com a própria família.

A: E entendido. Porque quem passa a fazer parte disso tem que ver com a mesma cartilha. Aqui não vai ter barraco de irmão, aqui jogueiro não xinga jogueiro, vai em tudo que a gente vai. Aqui no jongo, não é uma comunidade que têm uma família? É fato, Dito Ribeiro é meu avô, não é um externo, né? Começa daí, é meu avô mesmo, não é uma hipótese é o mesmo sangue que corre aqui, então quando você vem fazer parte dessa família você tem que ler essa cartilha. Porque essa vai ser a cartilha para você também. O que vai ser considerado não é se você efetivamente nasceu ou não nasceu aqui, mas a sua capacidade de cindir a cartilha. Que aqui não vai ter barraco de irmão, irmão não briga com irmão aqui ninguém se agride, por mais que você queira, só que aqui não vai rolar, aqui ô, aqui a união da família é nossa maior riqueza até que doa e se você não dá conta disso então aqui não é o seu lugar, porque aqui não vai mudar. Isso é Deus, é lei, não muda. Isso é passado para os novos, eu passo isso para minha filha, é mnemotécnica desde que nasce, ela escuta isso há vinte anos, nem que ela não queira, ela fala isso. Com a minha mãe entrou na minha, com minha avó entrou na dela, com avó da minha avó entrou na... sabe? É uma coisa assim.

C: Realmente vendo a Bianca falando com ela se é impensável para mim às vezes realizar que ela tem 20 anos porque a maioria das pessoas que têm 20 anos ou menos não se comportam assim, pelo menos na minha vivência, né? Por isso eu perguntei para ela: "mas não tem briga? Você sempre quis ir no terreiro? Mas você sempre quis fazer parte desse jeito?"...

(Breve interrupção perché entra Vanessa in cucina, viene fuori il tema delle treccine)

C: E a trança Alê, qual que é o significado? Assim também como do turbante não sei. Sei que representa essa questão da ancestralidade, mas não sei realmente qual que é o significado.

A: Não, o turbante não tem muito a ver com ancestralidade, nem a trança. Em África as tranças eram marcas identitárias étnicas, a trança nagô é porque você era nagô, a trança rasta era porque era...você era rasta. Elas identificavam isso na diáspora isso vira uma bagunça e uma moda. Durante muito tempo moda e hoje quando é riapropriado pelos afrodescendentes é marcador de identidade. Usar turbante e usar trança para a maioria dos afrodescendentes não tem nem a ver como a questão religiosa, diferente do povo do candomblé. Que o turbante tem um sentido religioso. O turbante hoje é marca identitária.

C: E essa identidade é a descendência afro?

A: É.

C: A pesar da nação e de tudo isso, porque muitas vezes nem se sabe, né?

A: Sim, é identidade. Porque a diferença da escravidão na diáspora e nos nossos territórios é que aqui o que foi a maior tragédia foi a desconstituição identitária. Até hoje têm problemas. Os países que sofreram apartheid com tudo que foi agressivo e ruim, essa questão da identidade não tem, é definida. Se houve mistura você é afro, ponto, acabou. Não tem discussão, não tem três pontinhos, não tem. Fim. É isso e fim. Nos países diaspóricos onde não teve apartheid isso não é fim, isso pode ser um monte de coisas. Então você pode ser como você é e casar com um homem negro, se o filho nascer idêntico a você, ele vai ser negro ou branco de acordo com a identidade que você fortalecer nele. Entretanto independente da identidade que você fortalecer nele, toda vez que ele sair da rua vão tratá-lo como afrodescendente e aí que vira crise no nosso país. Porque se a minha mãe é italiana e meu pai é negro porque é que eu tenho que ser negro? Eu tenho toda uma origem também que não é. Mas aqui não houve apartheid. Aí todo mundo vai contar para o seu filho que ele é negro e ele vai ficar com conflito em casa, porque sua mãe não é o pai é...aquilo vai virar um negócio e aí vira tudo que você ouve: um monte de casos de racismo, discussão étnico-racial sem solução, um monte de gente com falta de amor no coração, brigando um com outro, porque daí a culpa disso é da escravidão, quem nos escravizou... Aí vira uma bola de neve sem solução e é inclusive por conta disso que eu quero estudar matriz africana e não quero mais discutir isso, eu acho que é uma perda de tempo.

C: O que não quer mais discutir?

A: Não quero mais discutir isso quero discutir matriz africana. Por que não sofria apartheid aqui para exigir que uma família miscigenada seja 100% negra ou branca, não sei do que eu estou falando! Eu não pensava isso antes de ir na África, eu penso isso hoje. Até um ano atrás eu ia dizer que é complicado esses homens essas mulheres afrodescendentes que não tem identidade, eu ia fazer parte desse coro. Mas quando eu penso aí no território que é realmente sofreu apartheid eu entendi que a gente não sabe do que está falando.

C: O que que você pensava antes então?

A: Eu tô falando que hoje eu percebo que não tenho condição de discutir essa questão étnico-racial brancos e negros, porque eu realmente não sou de um território que sofreu apartheid, eu não sei o que é branco nessa perspectiva o que acontece lá e negro. Eu posso discutir racismo, isso eu posso discutir, eu sei o que é isso. Eu posso discutir discriminação, isso eu posso discutir. Agora eu não posso discutir e julgar se é correto para a Vanessa ela querer ser branca ou negra, não me cabe, não tenho esse direito.

Vanessa: Aliás isso é tão complicado aqui no Brasil.

C: Eh, eu penso também que é muito complicado porque às vezes depende muito de como a pessoa quer se reconhecer, né? Mas isso pode discordar com como ela vai ser enxergada.

A: Eh, exatamente.

C: E voltando na festa, na homenagem aos pretos velhos lá no terreiro da Mãe Joana, por que a um certo ponto veio...quem que incorporou quando estavam cantando aquela canção do Martinho da Vila, kizomba?

V: Valeu Zumbi?

C: (Annuisco, Vanessa fa una risatina)

C: Eh, Alê?

A: O quê?

V: Ela estava perguntando quem que era...

A: É um ancestral da linha do Zumbi dos Palmares.

C: E veio só naquele momento?

A: Uma vez por ano.

C: Na homenagem aos pretos velhos?

A: É.

C: Isso tem a ver com a Abolição imagino.

A: Não. Tem a ver com a Abolição sim, mas eu acho que tem a ver alguma coisa com a minha trajetória espiritual, porque foi uma linha que não tinha no terreiro no passado e um dia veio em mim e passou a vir. Quem trabalhava nessa linha também era minha tia Edite, que tinha uma entidade da linha de Anastácia. No nosso terreiro aqui possivelmente muita mais gente vai ter porque agora é uma linha.

C: Foi muito forte.

A: É muito forte.

C: Ali realmente tive tipo... é muito diferente!

A: É um negócio muito diferente, muito diferente.

C: O que você sente?

A: Sinto uma energia muito próxima da que eu sinto quando eu estou no candomblé. Quando eu ouvi a (non capisco il nome) cantando: "seu Zumbi, és santo sim que eu sei" acalmou um pouco meu coração, pensei: "que bom que alguém pensa isso", que é boa energia.

C: Mas você sente ele chegando ou não?

A: Sinto.

C: Como é que é?

A: É diferente.

C: Então você presta naquele momento seu copo para receber essa energia?

A: Eu sinto uma energia muito próxima também o 20 de novembro na frente da igreja de São Benedito.

C: Esse dia é o quê?

A: No 20 de novembro essa energia é muito próxima na igreja de São Benedito.

C: Mas é o que o 20 de novembro?

A: Ah, o dia da abolição.

C: Da abolição da escravidão?

A: É.

C: Mas eu pensava que fosse em maio.

A: É o dia da... Desculpa, 20 de novembro é o dia da consciência negra.

C: Ah, entendi. Porque você me falou que é médium inconsciente, né?

A: Sim.

C: Então como é que acontece normalmente a incorporação? Você perde a consciência, tipo...

A: Eu sinto eles chegando, eu sinto as minhas entidades se aproximando, hoje, né?

C: Antigamente não?

A: É que faz tanto tempo que eu não lembro mais como é o começo. Venho fazendo isso há muito tempo, então de modo geral já conheço. Eu não sei explicar: ah primeiro sinto isso, depois é isso. Qualquer coisa que eu disser assim é mentira. Não sei explicar.

(Interviene Vanessa chiedendo indicazioni pratiche ad Alessandra, che le da, tra le altre cose, l'istruzione di versare acqua sulla porta)

C: Porquê água na porta?

A: Porque elas vão no cemitério, elas vão num enterro e eu estou mexendo com comida de santo na cozinha. Então como elas são vinculadas a mim e elas com fé são as mesmas religiões que eu, como a minha mãe já passou pelo rito do candomblé, a Bianca, elas vão jogar água na porta, não significa que qualquer pessoa que chegar tem que fazer isso. Só elas.

C: E água na porta é uma forma...

A: É uma forma de limpeza, eh. Se despacha seu anjo da guarda.

C: E quando você foi na África por que é que decidiu de ir?

A: Eu fui convidada a fazer uma oficina de jongo e apresentar a minha tese no, aquela universidade da África do Sul, no departamento de língua portuguesa, fazia capoeira. Eu para levar para a universidade o debate sobre patrimônio, falar da minha tese, mas também para levar o jongo. Como eu faço essa duplicidade de ser acadêmica e jogueira, retornei esse ideal.

C: E você foi no ano passado né?

A: Fui no ano passado. Fez um ano.

C: Então já estava nessa questão de defesa e salvaguarda do patrimônio, de...

A: Isso eu estou discutindo há 10 anos, desde 2005 que eu estou discutindo patrimônio.

C: isso vem junto com essa questão da identidade, por exemplo de usar trança de usar turbante?

A: Não. Isso começou antes desse debate sobre patrimônio. A minha família, a gente desde pequena usa trança, não era incomum para mim isso. Toda criança negra usa trança, a gente vai ficando tudo japonês.

C: Então era uma questão de representação, de sentir essa identidade da afrodescendência, ou era naquele momento era o hábito, que era mais desconectado com isso?

A: Não, quando eu era criança era comum, nosso cabelo era crespo, vamos fazer as tranças lindas. Minha família nunca discutiu questão étnica, identidade, dentro desses eixos científicos. Mas a gente cresceu numa

família muito rica culturalmente, a gente canta desde cedo, a gente é unido desde cedo. A minha família é festeira desde cedo e que todo mundo era preto, nós somos a maioria desde cedo, entendeu? É uma coisa que não é discutida. Essa coisa de discutir identidade, discutir não sei o que...é agora. Isso é de berço, a gente vem de uma família nega, linda que tem um coral lindo, que cantava parabéns diferente. E aí quando a gente convida alguém para comer o nosso bolo a gente falava: "olha, a minha família agora vai cantar meia hora", a gente no começo achava horrível, mas depois começa a ver que todas as pessoas amavam e também achava lindo e quando então não demorava meia hora, a gente ficava triste, então foi sempre tudo natural, não foi separado. A construção identitária não estava separado, a discussão política consciente foi construída, mas o viver com isso não.

Alessandra 22 giugno – Fazenda Roseira

Claudia: Então é isso que eu queria saber, como começou, porque hoje você é uma referência em Campinas, tanto em relação ao jongo, tanto em relação a tudo que tem a ver com essa matriz africana porque agora você também mãe de santo né? E tem essa questão de recuperar um espaço desse tipo uma ex fazenda que não é à toa assim não é um lugar qualquer agora se você sabe mesmo está referência também acadêmica né? Mas eu queria saber um pouquinho da Alessandra antes de tudo isso.

Alessandra: Olha, Alessandra antes de tudo isso nasceu numa família muito generosa, eu tive o privilégio mesmo de nascer uma família que eu nasci porque eu tive referências de pessoas que me ensinaram coisas muito bonitas, né? A minha família paterna tem muita influência indígena, a minha bisavó era Índia.

C: Sim? Nunca vi seu pai.

A: Meu pai é bem negro, mas a minha bisavó era índia índia, a vó Laura, filha de indígena, tem cabelo comprido, aquela pele meio mora assim, muito rezadora e tinha uma casa bem de rocha em Guarajal...

C: Onde?

A: Guarajal paulista, aqui perto. Com galinha no quintal, vão cortar o frango para fazer comida uma casa simples, mas com fartura de comida e meu tio irmão do meu pai, ele é homossexual então eu cresci no meio de gays, ele era presidente de uma escola de samba, então aquele fervo de carnaval, de fazer... então do lado da família do meu pai muitos militares, meu pai é militar, meu tio militar e o irmão maior gay. Pensa essa bagunça.

C: Nossa, em que anos isso?

A: Isso desde que eu nasci. Eu nasci em 76. Então essa foi uma referência que foi muito legal para mim. Do lado de cá eu tinha uma família que tinha três princípios: primeiro que você tinha que estudar, estudar era obrigatório, você não tinha escolha e com isso a gente cresceu habituado a estudar. Não que todo mundo estudou mais a gente cresceu acostumado a estudar. Uma família majoritariamente negra, mas que nunca ficou falando de racismo, de dor e sofrimento, mas que internamente valorizava muito as nossas coisas. Então assim, no final do ano, no réveillon que a gente faz até hoje desde que você nasce, tem meu tio que tem uma voz grande e fica: " vamos fazer essa homenagem desse ano" e começa: "Carlinha que entrou na cresci" e todo mundo bate palma, "fulano que passou para o primeiro ano do ciclo fundamental" (batte le mani), "fulano que entrou na faculdade" eeh "betano que passou..." Sempre no final do ano a gente ia fazer um balance do que a gente tinha feito, todo mundo que estava cuidando da nossa vida, quem foi conhecer um país... todo ano isso repostado isso, todo ano desde que eu nasci, então todo mundo queria ter uma coisa boa para contar no final do ano. No dia das mães, o pai, a mãe todo mundo, o pai e os filhos cantam para mãe. O dia das crianças, o pai e a mãe cantam para o filho. No dia dos pais, a mãe e os filhos...todo ano, toda vez desde que eu nasci. Então isso foi dando para a gente... foi criando para gente um desenho de família estendida que quando você faz a árvore não confere com sentimento, porque a maioria dos meus primos são primos de segundo e terceiro grau,

só que a gente foi criado como primo irmão, o sentimento assim, é tudo muito muito junto, é um infiltrado na vida do outro e mesmo que seja um pouco mais distante, tem outro que está infiltrado ali que faz a fonte aqui, tem uma grande teia e isso foram as nossas avós que fizeram. As nossas tataravós. E uma família que acho que desde a década de '80/'90 no pós-abolição foi conduzida por mulheres, então é uma família matriarcal, a gente até brinca que os homens são tudo meio mole, né? As mulheres são todas guerreiras, a gente foi impulsionada a sermos mulheres fortes. Eu lembro da minha avó e das minhas tias avós, como eles sentavam, parecia um conjunto de rainhas! Mulheres bonitas! Minha avó com coque, ela fazia um coque assim no cabelo, sempre bonita, sempre querendo fazer uma mesa bonita de café, imagina um café assim, nossa deve estar retelhando, tinha pires...era tantos elementos, sabe? Elas foram sempre muito simples casas pobres, mas era tão cheio, era tudo cheio! Então não faltou nada, não faltou. O que faltou tinha aonde voltar para encher, sabe? Então como na escola sempre fui muito gorda eu emagreci 60 kg agora, nos últimos cinco anos, mas eu era muito gorda, muito obesa cheguei a pesar 130 e tantos kg. E acontecia comigo de pequena de não ter par dançar na quadrilha, que hoje eu penso em alguns momentos que era porque eu era gorda, em outros momentos quer era porque eu era gorda e negra, tinha a ver com racismo, mas quando eu saía daquele momento de dor na escola, de dificuldade, quando eu chegava em casa sobrava outras coisas, né? Os meus amigos desde pequenos gostavam de vir no meu aniversário porque a minha família canta 10 hinos! A gente canta 10 músicas de parabéns antes de comer o bolo, ninguém fazia isso.

C: Porquê? De onde vem essas 10?

A: Algumas composições de tios avós, outras que já são de cunho popular, mas que quase ninguém canta. Então a gente canta muito, a gente canta! E essas coisas enchiam o nosso coração e a fé sempre muito estruturante. Na época da minha avó o kardecismo foi muito estruturante, na geração da minha mãe a umbanda chega com muita potência e o catolicismo meio que circulando e costurando tudo isso, todo tempo, o candomblé entra na nossa vida só nos últimos 20 anos, mas também não estruturante, mas como um braço disso tudo. E tudo muito harmônico, com muito respeito, sempre respeitando, nunca foi um problema sentar e tomar um café com a minha prima evangélica, então no Natal eu posso cantar um ponto de umbanda, ela vai fazer uma oração evangélica, outro vai falar para Deus e todo mundo vai se abraçar, porque a união da família é a maior riqueza e isso sempre foi muito forte para mim. Então isso conduz a minha vida: a união da família é a minha maior riqueza. Então quando eu reencontro o jongo, eu conheço o jongo, sem saber que eu tinha a ver com ele, eu achei bonito só, como achei muitas outras coisas bonitas.

C: Isso foi na Tainã?

A: Eh, na época de 2000. Quando eu descubro meu avô nesse processo, aí foi outro processo. Porque quando eu encontrei meu avô na tradição cultural aí me deu uma outra coisa. Uma outra coisa, porque encontrar o meu avô foi quando eu tive que juntar em mim o que eu tinha da minha casa, da minha família e a minha religião que eu sempre fui umbandista e acredito em ancestralidade e no kardecismo que eu acredito em reencarnação, somado com uma prática que eu não tinha como algo que eu quisesse fazer sozinha. Então quando eu encontro com meu avô eu já lidava com o jongo junto com outras pessoas que não eram do meu sangue.

C: E essas outras pessoas eram já jongueiras?

A: De outros grupos, de outros grupos culturais, porque a única comunidade de jongo em Campinas é a nossa. Mas a cultura do jongo muita gente conhece como conhece maracatu como conhece samba, como conhece batuque. Muita gente pesquisa cultural popular, muita gente pesquisa, pesquisava já há muito tempo atrás essas manifestações. O próprio Daniel Reverendo que estava na Tainã só está na Tainã porque sabe fazer tambores e o TC tinha um desejo imenso de construir tambores. É uma rede, né? Aquela rede de afinidades que vai se consolidando, se formando, se fortalecendo...

C: Mas voltando um passinho atrás, como que esse contato com esses centros culturais aconteceu? Porque aí eu estou vendo uma Alessandra nessa família, né?

A: Eh, e uma Alessandra que vai crescendo, vai se tornando adolescente, vai fazendo amizades, eu conheci a Tainã...eu conheço a Tainã da Tainã, eu fui lá.

C: Foi por causa de amigos, festas...?

A: Amigos, festas e acabei me apaixonando, conheço o Urucungos, do Alceu, que faleceu agora e passo um tempo dançando com pessoas do Urucungos e dessa rede conheço pessoas do maracatu e daí conheço... E aí cê vai conhecendo pessoas, né? Que gostavam dessas músicas, dessas danças.

C: E esse clima tão bonito que você estava me descrevendo da sua família isso acontecia porque que vocês moravam juntos?

A: Não. Porque desde que eu nasci é assim.

C: Mas então era mais nas festas ou não almoço só domingo?

A: Principalmente da família estendida em festas estendidas e nos velórios estendidos e os familiares, porque a minha bisavó teve 12 filhos, a minha avó é uma desses 12, conheci acho que 8, 9 desses tios avós. Mas todos esses filhos faziam isso nas suas casas, então Natal na minha família Ribeiro não é diferente do Natal na família Santos, que é da minha tia, que não é diferente dos Malaquias, porque as irmãs levaram para suas casas essas mesmas práticas, então na sua família no dia do Natal, mesmo a gente estando só nos Ribeiro, o nos Santos, ou nos Malaquias, com certeza à meia-noite todo mundo vai estar em volta de uma mesa rezando.

C: Quantos eram os Ribeiro?

A: Nós somos acho que uns 40 e pouco, nós somos os mais numerosos.

C: Então já só família estrita que são do seu avô Dito Ribeiro...

A: Eh, do meu avô e da minha avó são cinco filhos e esses cinco casaram e tiveram filhos, hoje nós temos 40 e poucos.

C: E aí mantiveram sempre o contato nas festas?

A: Sim, é normal ir visitar o outro tio. Nós perdemos o primeiro filho do Dito Ribeiro, né? Que é a tia Edith, que é aquele painel, mas isso o ano passado. Então até o ano passado os cinco filhos estavam vivos. É a primeira ausência da família Ribeiro de tio.

C: Entendi. Eh porque o conceito de família pode ser muito diferente eu podia entender família como você e a Bianca...

A: Não, quando a gente fala "família" é todo mundo. A gente se entende como um núcleo da família, mas a família é sempre muita gente.

C: E nisso você vê a matriz africana?

A: Sim, com certeza. Por isso que eu penso matriz africana quanto matriz, não somente quanto corpos negros, mas uma matriz, porque é para além do nosso estereótipo, é um jeito de fazer as coisas.

C: Tipo por exemplo isso de ficar todo mundo junto, dançando e cantando...

A: Mmm acho que não é tão subjetivo no sentido da emoção, porque o querer estar junto é um elemento, mas tem pessoas que estão separadas e que são de matriz, não é essa referência que me guia, mas é um certo jeito de fazer. Então por exemplo quando Azoilda Trindade criou os valores civilizatórios afro-brasileiros...

C: Quem?

A: Azoilda Trindade, é uma pedagoga que morreu, que ela dava aula na educação infantil, uma referência ela criou uma mandala falando dos valores civilizatórios afro-brasileiros. Eu penso que ela já queria falar sobre matriz africana, porque ela pega elementos, eu devo até ter aqui... (cerca al computer). Ela faz uma mandala que ela intitula como valores civilizatórios afro-brasileiros. E eu chamo a mandala que ela fez sem alterar nada, nem acrescentar, só acrescentando algumas coisas como matriz africana, eu penso que ela já queria falar disso.

Então ela chama a circularidade, a musicalidade, a corporeidade, a religiosidade, ancestralidade, cooperativismo, memória, ludicidade, o axé e a oralidade como elementos de civilização de valores afro-brasileiros. Eu não concordo que são só valores afro-brasileiros que aí é onde eu não concordo dela. Eu penso que esses são os valores de matriz africana porque, independente da etnia africana que você vai estudar, você vai encontrar isso. Os africanos na sua própria essência são religiosos e não disse que tem que ser religião negra. O ato de você ser religioso não tem a ver com a religião que você escolhe e os africanos são muito religiosos independente da religião que professam, seja muçulmano, sejam evangélicos, sejam católicos... é uma coisa muito forte nos africanos.

C: então por exemplo esse jeito que você falava seria um certo modo de viver a religiosidade?

A: é uma forma de lidar com a religiosidade é isso independente de qual seja então uma pessoa de matriz africana pode sim estar na igreja católica, evangélica ou católica. Se eu morasse nos Estados Unidos eu com certeza seria de uma igreja gospel eu tenho certeza, que eu não seria umbandista nem candomblecista lá. Porque aquilo me toca, me move, quando eu ouço aqueles cânticos, quando eu vejo eles de mão dadas naquela corrente, a energia que eu sinto vibrar ali, vibra em mim. Então não é a religião que faz a matriz, mas é a forma de se conectar a ela que faz a matriz.

C: assim como uma festa forma de lidar com música, de dançar...

A: Exatamente.

C: por exemplo ficar descalço...

A: Não o fato de ficar descalço, mas a forma de se mover, de se conectar, independente da religião quem é de matriz africana tem marcas e essas marcas estão inconscientes às vezes. Elas podem ser expressadas fisicamente no território, na forma de organização, sim, mas elas são implícitas porque já estão dentro. Está dentro e você não vai tirar, não vai ter como desconectar.

C: Mas então você não falou que tem corpos brancos que podem ser de matriz africana assim como negros que podem não ser?

A: Sim.

C: E o que é que por exemplo no caso de um corpo negro...

A: De modo geral, dificilmente um corpo negro não vai ter traços de matriz africana quase impossível eu acho que eu iria que 99,999% quase impossível um corpo negro não ter matriz africana. Mas é possível um corpo branco ter também, eu acho que é muito mais por esse caminho que eu penso.

C: Mas imaginando que isso pudesse acontecer de um corpo negro não ter esses traços, o que você imagina que poderia ser?

A: Não imagino. Porque tem um elemento que não tem aqui e que eu gosto que não esteja, porque quando eu falo de matriz africana eu não sou falando de identidade negra, que aquilo que confunde-se. Porque aqui no Brasil ser negro está associado com identidade negra, eu afirmo que no Brasil nem todo negro tem identidade negra.

C: O que seria essa identidade negra?

A: Identidade. O que é que é identidade para você?

C: Mmm, se reconhecer em algo.

A: Então aqui no Brasil eu reconheço que nem todo negro se reconhece negro. Mas todo negro é de matriz africana.

C: Mmm entendi. Mas por exemplo em que você se reconhece como negra?

A: a partir de me identificar com essa identidade negra e com todos os elementos que essa identidade me traz. Porque eu me identifico com isso, é parte de mim, poderia não me identificar. É possível você encontrar um negro que não tenha identidade com elementos vinculados à negritude, com certeza. É possível encontrar um negro que não gosta do seu cabelo afro, é possível encontrar um negro que não gosta da cultura negra, é possível encontrar um negro que não se identifica com esse universo que dizem que é vinculado à negritude, isso é possível. Ele não tem identidade, ele tem uma matriz africana porque tem uma pele que é preta e isso é um elemento da matriz africana, outra matriz não tem a pele escura.

C: Então a questão da cor da pele também entra?

A: Nessa perspectiva sim. É o único elemento físico que entra na matriz como algo dado. Não tem como justificar você ter uma pele escura sem você voltar para África. Ponto. A identidade é outra coisa.

C: E por que que é tão importante essa cor da pele?

A: Não sei se é importante, acho que é diferente. Não vejo como algo mais importante ou menos importante, mas é algo que marca uma diferença, principalmente na diáspora no Brasil. Ser negro no Brasil não é ser branco no Brasil, mesmo. Não é uma hipótese, é um fato. Em qualquer elemento de análise que você pegue isso é evidente.

C: Isso tem evidentemente muito a ver com racismo porque senão não faz sentido. Porque tipo a gente não se reconhece como branco, a cor da pele nunca foi um elemento que acomuna por exemplo os europeus porque também a cor da pele é muito diferente dependendo da nação assim...e nunca foi essa questão de ser branco algo... um denominador comum.

A: Para lá, mas quando eles vieram para cá isso foi implacavelmente utilizado por esses mesmos europeus. O que eles demarcavam para dizer quem sou eu e quem é o Outro.

C: Então é isso, é o movimento de distanciar o Outro de você.

A: Exatamente. Os europeus que trouxeram isso para essa terra diaspórica. Não era daqui com os indígenas. Os indígenas nunca se viram quem era o indígena mais vermelho, ou menos vermelho. Mas se reconheceram. Isso efetivamente não é da matriz indígena e nem da matriz africana. O efeito isso pode ser essa mistura, que é o racismo, mas nunca foi algo vinculado à própria matriz. Porque por exemplo lá em África ninguém discute ser mais preto ou menos preto, isso nunca foi uma discussão. Discutia-se que etnia era, qual cultura tinha, que território tinha, quem tinha mais ou menos, quem era o rei ou não era, mas quem era mais preto ou menos preto nunca foi uma questão. Até a gente sofrer uma escravidão tão agressiva quanto foi essa da ocupação do nosso território. Até o ser escravo não era discutido até essa expansão. Porque o ser escravo, ele é vinculado as antigas civilizações. Ser escravo, ser servo, não é um problema, até estar vinculado à cor de uma pele, como foi a escravidão africana. É essa mudança que ouve no mundo e que a gente talvez não dê conta de ver a mudança. Para além do corpo e do trabalho usou-se a pele como marco de diferenciação.

C: Também na África teve escravos antes disso né? Como também teve na Europa.

A: Eh, o ato de escravizar não era novo, o escravizar... mesmo nos povos indígenas, o escravizar, ser servo, nunca foi novo, não foi inventado. O que foi inventado com muita atrocidade foi vincular a escravidão a um povo, a uma etnia. E a coisificação, porque os escravos antigos não eram coisas, eles eram escravos. Na escravidão africana, esses antepassados foram coisificados, além de serem vinculados a um tipo de pele, de cor, eles foram tornados objetos. Tiraram a humanidade. Eles não eram escravos porque faziam parte de uma organização social, mas porque eram coisas como qualquer coisa. E isso passou a convencer também dentro da África, a ser aprendido. Essa forma de escravizar como coisificar ela passa a ser utilizada.

C: Agora fiquei pensando nisso da matriz...nossa aonde será que é Europa perdeu isso, se teve...

A: Eu penso que nunca teve, é outra matriz mesmo.

C: Só que é que nem falamos lá na palestra do CEMA, eu não consigo agora ver na Europa uma matriz, a não ser aquilo que também na Europa ficou dominante, por fruto de uma violência também, tanto acadêmica, digamos, teórica, prática. Porque algumas dessas coisas, eu reconheço no que ficou de fora dessa tendência europeia racionalizante, né? Porque poderíamos falar que matriz europeia aqui é esse apego à ciência, uma certa necessidade de definição das coisas, que eu vejo também na Europa. Eu vejo que a gente fica em pânico se as coisas não são definidas, se entram em contradição, por exemplo eu sempre te pergunto: "mas como é que você consegue ser umbandista, candomblecista, kardecista, tudo junto?" Para mim isso é louco, né? Então eu vejo que têm também estes traços da racionalidade, desde a filosofia grega para frente. Mas é que tem também outros traços que foram segregados por causa dessa matriz e que tem muito mais a ver com isso que você estava falando.

A: Eu penso que quando era isso não era Europa. Na minha hipótese maluca quando não era isso que é hoje, não era Europa, era o mundo. Porque penso que as civilizações passaram por um momento de humildade, né? Eu acho que é o processo de dominação que começa a definir matrizes porque é quando há necessidade de dizer quem sou eu e não sou o Outro, até para justificar por que é que eu posso fazer isso com o Outro e não comigo. Então penso que é a dominação que definiu matrizes. Porque se eu olhar a África pela própria África, eu encontro diferenças, mas consigo falar com muita mais tranquilidade de matriz africana que da diáspora. Quando eu estive na África, quando me conecto com aquele povo que está lá, eu vejo hoje muito de Europa e África, tem muito de matriz europeia na África hoje, né?

C: Por exemplo o quê que você reparou?

A: A forma por exemplo que muitos grandes dominadores dos territórios lidam com seu povo, a maioria das guerras civis na África, de extermínio e essa briga de acabar com um dos territórios mais antigos do mundo é uma forma que eles aprenderam e que eles aplicam. Então hoje a gente encontra muitos líderes africanos europeus, muito diferente dessa matriz africana, no próprio território africano. Que não conseguiram preservar sua matriz, que foram realmente roubados disso. Quando africanos vêm para o Brasil, eles se surpreendem como que a gente guardou coisas aqui que eles ouviam dos tataravôs, mas é óbvio! Quantos milhões de gerações deles vieram para a diáspora e não ficaram lá. Que África sobrou lá depois que... dessa tragédia, né? Eles tiveram que também se reinventar no próprio território. Mas não tenho como justificar que esses elementos que estão ainda soltos na diáspora... vieram de lá, não estavam aqui.

C: Quando você foi na África você se sentiu brasileira? Sentiu essa diferença?

A: Muito, muito diferente, eu me senti brasileira, sabendo que eu era brasileira.

C: É que talvez a gente percebe isso só quando viaja, né?

A: Eh, muito forte. Mas por exemplo que surpresa de quando o africano me olha e me ver baiana. No Brasil eu sou baiana, em qualquer lugar que eu vou. Qualquer lugar que eu vou eu sou baiana. Ninguém consegue me colocar em São Paulo. Porque a referência que eles têm dessa matriz é lá, ninguém mexe. É como se não existisse mais.

C: Mas por parte deles, dos africanos têm esse se reconhecer numa matriz comum com você? Teve ou não?

A: Os africanos não se veem como matriz ele se vem como povos étnicos.

C: Porque é a diáspora que faz isso.

A: Aqui foram apagadas, aqui não sei que etnia, eu acredito que eu me aproximo de uma etnia Bantu, porque quando eu estudo os Bantos eu me aproximo muito, mas não tenho como afirmar. O que eles são, eles sabem, eles sabem quem é Makonde, quem é etíope, eles sabem, então isso para eles...essa matriz não é matriz para eles, aqui virou uma matriz única, que com certeza misturou várias etnias e povos e a gente identifica que tem uma matriz, mas talvez se cada povo, cada etnia olhasse para essa mesma matriz diria: "não isso aqui é Makonde, isso aqui não é dessa matriz africana, é Makonde, isso aqui é dos Bantu, isso aqui..." Mas isso a gente está vendo como uma matriz única.

C: Eh, isso tem muito a ver com a diáspora mesmo porque também é isso que eu estava falando: na Europa a gente não se reconhece como uma matriz europeia, tipo eu não consigo me sentir nem um pouco próxima de um inglês, de um alemão, nem um pouco mesmo. Me sinto muito mais próxima desse contexto que você estava descrevendo de comer todos juntos, de... porque os italianos são assim: gritam, falam alto, antigamente quando a gente era um país mais rural, tinha essas mesadas gigantes tipo dez pessoas, quinze pessoas...

A: Isso é uma diferença da matriz africana de modo geral os africanos, mesmo sendo o africano uma criação de fora para dentro, porque a criação do africano na literatura africana, essa África é uma criação. Como eles eram povos étnicos eles não tinham essa dimensão de ser africano isso foi criado mas entendendo... ele se entendem como africanos, com uma matriz única, isso lá é muito forte, em qualquer lugar da África.

C: E você sentiu isso?

A: Isso acho que é interessante acho que não estava tão maluca quando uso esse termo matriz africana como uma única matriz porque nisso realmente o território africano é coeso. Eles se reconhecem enquanto africanos, um africano reconhece outro africano, independente da etnia, de todas essas diferenças, brigas disputas, mas eles se sentem de uma terra única.

C: E você foi incluída nesse discurso ou não, você foi excluída por eles?

A: (Fa uma pausa) não vou saber responder isso porque... não sei... A matriz, eu acho que a matriz nos une mesmo, talvez por cor de pele, talvez por eu ter uma pele escura, talvez a Bianca seria diferente, por que o mestiço na fica tem uma outra marca, o mestiço, e a Bianca na África ela é mestiça. Eu não sou mestiça. Então talvez a Bianca, quando ela estiver na África, ela possa trazer um pouco mais essa referência.

C: O pai da Bianca é branco?

A: Não.

C: Mas é mais claro?

A: Ele é mais claro que eu, mas o avô da Bianca, né? Paterno, era português. E eu, do lado do meu pai, minha avó é indígena. A Bianca tem a cor da minha avó, a minha avó paterna, tem a mesma cor da Bianca, a vó Lúcia.

C: E por quê que nunca vejo o pai da Bianca?

A: porque a gente não tem mais contato. Me divorciei dele quando a Bibi acho que tinha quatro meses de vida, então ela cresceu muito distante dele, por uma escolha dele mesmo, né? Ele tinha problemas com drogas e ele preferiu ficar distante.

C: Ele é daqui?

A: Ele é daqui

C: Campinas mesmo?

A: (Annuisce)

C: É, porque isso dá para perceber na Roseira, esse matriarcado, né?

A: É forte. E é forte, ele é reafirmado, publicitado, divulgado, ele... existe também uma construção de reposição disso.

C: Isso então é conscientemente muito importante para vocês?

A: Hoje isso para gente é muito... isso se tornou em algum momento, não sei bem dizer quando, mas esse traço ele é demarcado sim.

C: E por que é tão importante?

A: Penso que talvez isso seja a primeira, o primeiro movimento na cidade de Campinas desse tamanho que tem uma mulher preta à frente mesmo; não tem nenhum outro movimento da dimensão da Roseira, não tem nenhum outro movimento da dimensão do jogo na cidade que tenha um corpo de mulheres negras demarcados à frente, que não é uma mulher, ou não é a esposa da liderança é mulher mesmo que é a liderança! Uma mulher que não tem nem marido, então acho que isso ficou muito marcado, né? Por que em todo o processo da nossa comunidade, mesmo tendo homens envolvidos a todo tempo e a gente tem homens na comunidade, não teve um momento do homem estar à frente da mulher. Aqui o papo com a gente é comigo, é com a gente. Se não for comigo, vai ser com a minha mãe, vai ser com a Bianca, vai ser com a Vanessa, vai ser com a Lu... sempre tiveram mulheres, a negociação sempre teve que passar por nós então foi um espelho: no começo para nós natural, mas depois evidente para quem nos via e agora é uma reafirmação. Penso que hoje a gente fez uma construção permanente desse império feminino mesmo. Com certeza...eu acho muito difícil ter uma sucessão masculina nas próximas gerações aqui. Porque a gente consolida, trabalha, incentiva esse matriarcado como uma marca, um valor.

C: Isso tem relação com a sua família ou não?

A: Ah total. Eu penso que a forma com que o conduzo a minha vida, as relações, tem muito a ver comigo. Hoje não posso dizer que não influenciou, eu tenho consciência da influência que eu exerço, eu tenho consciência que eu sou matriarcal, sou hierárquica, mesmo, extremamente hierárquica, eu tenho uma forma de hierarquizar as relações e isso aqui é dado, cada um tem seu lugar mesmo.

C: E é uma hierarquia só de papéis ou também de importância da posição?

A: Qual que é a diferença de papéis e posição?

C: Eh, porque eu acho que um dos equívocos do feminismo que por exemplo a minha mãe sofreu muito foi tomara a diferenciação dos papéis dentro da casa como uma hierarquia de valor e que queria dizer que você vale menos porque você lava as meias, ou porque você lava a louça.

A: Não. Olha, eu o feminismo... eu não sei discutir feminismo. Feminismo, comecei a olhar para ele nesse último ano. Não sei definir o que é feminismo, não é... assim, cientificamente não sei discutir o que é feminismo, não tenho leitura suficientes, então não é o que me guia, eu não tenho esse discurso, esse *know how*, esse...não. Agora o que tem concretamente é uma família que se organizou a partir de mulheres.

C: Desde os avós.

A: Desde a minha avó. As minhas referências são mulheres, com elas aprendi tudo que eu sou e sigo isso. Se isso é feminismo, daí é outra coisa, então o feminismo para mim não é uma referência. Quando alguém fala você é uma referência de feminismo eu: "eh? O que é que é feminismo, eu não sei". Às vezes escuto ecos do feminismo que eu não me identifico, então se feminismo é aquilo, eu não me acho feminista. Mas matriarcado é feminismo? É você ter uma outra forma de olhar as coisas! Se o que eu pratico cabe em algum feminismo, então eu sou feminista, ah se não cabe, eu não sou. Eu não sei se feminismo me ajuda a pensar a minha prática. Mas a mulher enquanto referência me faz pensar a minha prática. Uma mulher que trabalha, que estuda, que respeita o outro como quer ser respeitado, que não... que não seja covarde na vida, eu acho que é isso. Que vive, vive seus desejos, seus egos, seus acertos, como qualquer outro, mesmo sendo mulher. Então eu acho que o impacto se dá quando: Ah vai ter um encontro de lideranças? Aí tem dez homens e eu de mulher e tudo bem. Não tem nenhum problema, vou lidar com eles. Ah, vou nas lideranças jongueiras? Eram tantos homens para poucas mulheres, tudo bem também. Eu vou falar do mesmo jeito, eu vou expressar...porque eu aprendi que eu posso falar, posso sentir posso pensar igual que qualquer outra pessoa desde que eu respeite o direito de um começando o do outro. Então não sei se é papéis, se é definição, mas quando digo uma visão hierarquizada, porque eu sinto que eu tenho um olhar hierarquizado e aqui tem uma hierarquia. Se eu disser que aqui é um coletivo que todo mundo é igual, não é verdade, não é. O mais velho tem um lugar sim, de fala sim, que pode mudar tudo o que a gente está pensando do dia para noite, mesmo. A criança sim, tem um lugar sim, que mesmo a sua infantilidade é capaz de fazer uma interferência imensa em todo o processo sim. É valorizado isso. Eh...o que a pessoa carrega dentro da sua alma pode colocá-la à frente de outras e não sei explicar como

isso se dá bem, mas eu sei dizer que por exemplo têm pessoas que chegaram num dia e no outro eu não tenho dúvida que ela chegou, e tem pessoas que estão aqui há 10 anos que ainda estão chegando. Isso naturalmente cria uma hierarquia. Não sei definir, não sei explicar bem ainda, mas é alguma coisa que alguns têm e outros não. É uma coisa que faz sim a pessoa está no lugar e não estar no outro. Talvez seja afinidade com esses valores mais próximos, não sei.

C: Claro. Não, eu fiz aquela pergunta porque na verdade nem para falar de feminismo. Porque às vezes, pelo menos da minha vivência, naquilo que eu escutei, na minha mãe, a questão de ter papéis diferenciados pode criar uma sensação de inferioridade, um complexo em contra ao qual também se lutou. Eu acho que na Europa tem muito isso, tipo: Ah não, não por ser mulher e ter papéis diferentes vou ser inferior a você que é homem, então que eu vou fazer? Vou também vestir calça, também trabalhar, tudo igual e isso para mim é um equívoco.

A: Eh, para mim também. Para mim é um equívoco, porque o fato da gente ser um matriarcado não significa, acho que em alguma medida, fazendo um outro paralelo, que eu tenho algumas percepções para algumas feministas muito machistas. Pode ser que eu seja mesmo um pouco, porque ser um matriarcado para mim não está só vinculado a papéis, mas eu penso que têm coisas que são de homens e coisas que são de mulheres e isso não é um problema.

C: E a hierarquia, em geral, é difícil de se pensar as vezes Porque a Europa teve a revolução francesa, né? Ser todos iguais é um valor mesmo então a gente tem um pouco de dificuldade em lidar com hierarquia se for num sentido não só: "tá bom somos todos iguais no sentido de ter o mesmo valor como pessoa, mas vamos diferenciar os papéis" mas ser mesmo não iguais também como importância da pessoa.

A: por isso que eu penso que é mesmo outra matriz, porque a matriz africana nesse sentido é muito parecida com a matriz indígena, eu não sei se posso falar em papéis, mas talvez sejam, algumas pessoas nascem com algumas coisas e outras não. Então o pajé na aldeia indígena nasce pajé, isso te põe num grau de hierarquia e a criança que nasceu para ser um futuro líder e vai ser preparado para isso, ele já nasceu para aquilo. Na matriz africana também tem essas referências, né? Eu acho que em alguma medida nos territórios que hoje estão na Europa em alguma medida, em alguns momentos, tinha isso de uma forma diferente dessa humanidade racionalmente organizada, porque a hierarquia não está associada a um valor no sentido material, é um valor outro, é talvez o respeito de uma sensibilidade que a pessoa traga. É como definir quem que vai para cozinha fazer comida para multidão. Vai para a cozinha fazer a comida para multidão aquele que melhor prepara de comer para multidão, isso não faz isso melhor do que o outro, mas legitimamente faz com que o cara da cozinha não seja outro, se é ele que tem essa habilidade. Então a hierarquia no meu olhar de matriz africana tem muito mais a ver com as suas habilidades, com o que você carrega, com aquilo que em você é potente do que ser mulher, ser mais importante ou menos, entende?

C: É aí que eu queria chegar, então tem essa diferença de dizer: não é uma questão de ser melhor ou pior como pessoa.

A: Não, nunca. É de ser diferente.

C: É de valorizar as próprias habilidades...

A: E em alguma medida o quanto que...por exemplo, para nós da matriz africana, de modo geral, a comida é sagrada. Então quem tem habilidades na cozinha, de cozinhar qualquer coisa com essa mágica, ela vai ter um outro lugar, porque a cozinha para nós não é menor, é um valor. A comida é um valor, o alimentar é um valor. Então se você domina isso, você já foi escolhido para estar em um lugar que não é de repente talvez aquele que...sei lá. Deixa eu ver uma coisa, que não sei explicar. Não sei, mas por exemplo as pessoas que cuidam da cozinha e do banheiro são especiais, não são qualquer umas. Quem cozinha e quem lava o banheiro são pessoas especiais, não é qualquer pessoa que vai fazer isso, eu nunca vou mandar qualquer pessoa...não peço para qualquer pessoa limpar o banheiro e não peço para qualquer pessoa entrar na cozinha, porque para mim são símbolos importantíssimos, são pontos de energia, são quase sagrados. O que entra em mim e o que sai de mim. Então o que entra em mim e o que sai de mim tem que ser bem cuidado. Numa outra lógica pode ser que quem tá na cozinha e no banheiro seja insignificante.

C: Eh, é isso que estava falando, tipo muito diferente da lógica da faxineira, empregada...

A: Muito diferente, muito. É outra matriz nesse sentido.

C: Eu estava pensando que nossa, com você que estudou urbanismo, seria interessante pensar isso a partir da perspectiva da cidade, porque quando você fala essas coisas, eu, graças a Deus, tenho essa experiência com a minha tia que eu te falei que ela tem uma rocha, que ela tem uma cooperativa açafão, que ela foi o meu pezinho nesse mundo rural. Se eu não tivesse isso, talvez não entenderia mesmo do que você tá falando, mas tendo esse pezinho eu percebi exatamente, ou me parece de perceber, a mesma coisa, porque a minha tia é a única que mexe na cozinha, tanto para limpar, quanto para cozinhar e não pode chegar perto. Ela é uma matriarca total.

A: Ou é algumas pessoas que ela vai permitir esse acesso e com essas pessoas que ela vai permitir esse acesso é porque ela identificou alguma coisa. Aquela que vai começar a cortar cebola, aquela que vai...é porque ela já está percebendo alguma outra coisa que pode estar ali.

C: Como essa questão das festas, do todo junto, da família estendida. Por exemplo eu chamo ela de tia mas na verdade ela é a prima do meu pai, não é nem a minha tia, mas sempre a gente percebeu isso. E essa relação que...por exemplo na questão dos seres não humanos, dos espíritos, não entra desse jeito, nós não temos isso, mas toda vez que eu vou lá eu tenho que passar pelo cemitério por que é valorizar as relações familiares, mesmo. Então eu tenho que passar lá cumprimentar a minha avó que morreu, eu tenho que passar. Tem essa questão da família, então por isso pensei: "nossa, mas será que é a cidade que leva, que traz essas transformações mais que uma outra matriz? Não sei.

A: Não sei. Pensando no Brasil, nossa, nós somos um país muito urbano e há muito tempo urbano. Então eu não sei quem é que tem, tirando os povos indígenas e quilombolas, quem que tem mais acesso a esse mundo rural? Eu nasci no urbano, eu nunca fui rural. Eu acho que a minha experiência de rural começa na Roseira. Aqui eu começo despertar uma ruralidade que eu nunca tive, porque aqui eu tenho que lidar com coisas que eu nunca lidei.

C: Tipo?

A: Árvore, com borboleta, com cobra, com teiú, com terra, com fruto, com estação do ano... então aqui me devolve uma ruralidade, me devolve um desejo talvez de ter cachorro, me traz um desejo de voltar a ter aquele quintal de galinha da casa da minha vó e eu mesma cortar galinha. Aqui me devolve esse desejo, mas não é um desejo que eu tinha antes. Aqui me desperta isso. Hoje eu estou com muito desejo de ter um galinheiro, de comer o ovo, de ver o pintinho como que ele faz, de fazer aqueles experimentos de criança que põe a lâmpada. Outro dia meu amigo estava falando que ele tinha um e ele gostava de ver o pintinho, que ele fazia uma caixinha para ver o pintinho dentro do ovo e eu fico com desejo de ter aquele ovo para ficar olhando o pintinho e poder ficar horas olhando o pintinho a ver como que é lá dentro e pensar quem nasce primeiro: o ovo ou a galinha? Aqui me devolve isso. Não é uma coisa que eu tinha antes. Aqui me devolve o desejo de ter planta. Eu tenho muita planta no meu apartamento, se entrar na minha casa, tem um monte de vasilhinhos, eu converso com as plantas, elas morrem, eu brigo com elas, mas a Roseira, a Roseira me deu isso, não era meu. Eu tenho infância com a minha avó, quintal, frutos...mas eu sempre fui muito urbana e eu gosto da cidade, muito. Eu não me vejo morando... eu quero trazer o rural para o urbano, não eu ir para o rural. Eu morar num lugar distante, só com as arvorezinhas, sem a fumaça, sem carro passando, eu vou querer só passar férias nesse lugar e voltar para a cidade.

C: Eh, de algum jeito a Roseira consegue isso.

A: Eh, a Roseira, por isso que eu falo, o rural aqui na Roseira eu quero, porque daí eu chego ali e já estou no urbano, sabe?

C: Eh se percebe uma diferença de ar mesmo, só entrando aqui e fazendo esse caminho.

A: De temperatura...

C: Uma coisa que me chamou atenção que você falou é que é muito importante aquilo que entra e sai do seu corpo, né? Essa questão aparece também nesse Mandala, na corporeidade. Qual é o conceito de corpo está por trás, se tivéssemos que pensar o corpo numa matriz africana?

A: muito emocionalmente respondendo e muito pouco cientificamente porque nunca parei para estudar o corpo, na matriz africana. Acredito que deva ter quem tenha feito isso, eu nunca fiz, mas o corpo é um sagrado que carrega e anima a sua alma. Cuidar daquilo que você recebeu da melhor maneira que você puder, né? A gente recebe uma máquina que anima nossa alma, é uma responsabilidade. Então toda vez que eu fumo cigarro, eu sei que estou fazendo algo errado com esse corpo que eu recebi, perfeito, com potência para fazer as coisas e que eu tenho que ter essa consciência mesmo fazendo o que eu quero. Então o corpo nessa matriz acho que está associado com esse ânimo dessa alma.

C: E como que entra a questão da incorporação aí?

A: Aí já entra no aspecto da religiosidade, não no corpo pelo corpo.

C: É que eu não vejo assim tão separados essas duas esferas porque para mim, tipo, no meu olhar totalmente diferente, a incorporação poderia ser vista como uma invasão do espaço íntimo de alguma forma, então por isso que é muito é muito difícil para mim entender isso.

A: Para mim é muito difícil de entender a incorporação porque a minha racionalidade, se eu pensar em incorporação no lado da razão, acho que uma maluquice, uma loucura, não consigo explicar isso não consigo explicar isso. Se eu levar para o campo da minha fé, explico com muita facilidade. É muito confuso então a incorporação, se eu fosse mais racional, eu diria que é a possibilidade que a gente tem de acessar um pouco mais do cérebro que a gente não acessa no nosso cotidiano. Eu diria talvez que pela nacionalidade é muito mais um efeito psíquico de uma criação mental maluca do nosso cérebro do que qualquer outra coisa. Do lado da minha fé, quando saio da minha razão, que não consigo explicar sem falar que é uma maluquice e vou para o campo da minha fé, eu sei que é um universo mágico maravilhoso, e se isso é uma criação, realmente a gente tem uma mente de uma capacidade que a gente não domina, porque eu recebo feedback de falas, expressões, de ensinamentos, que racionalmente não teria a competência de criar em tempos tão curtos e tão rápidos de uma incorporação. São dois universos mesmo quando eu pegar a racionalidade, acho que deve ser muito maluco você no mesmo corpo... como que explica um mesmo corpo, limitado, duas almas, uma coisa que entra, sai... a minha racionalidade vai me levar para que isso tudo é uma maluquice é uma loucura. Mas quando eu vejo um ponto de um preto velho, quando eu vejo a fala de cigano, quando eu vejo a expressão de um boiadeiro, de um caboclo, naquela velocidade, né? Você chega na entidade e fala: "tô com esse problema" e às vezes ele vai te dizer uma coisa que você nem é capaz de pensar em um minuto, eu falo: não, isso não pode ser humano, aí tem uma outra coisa que é fé, que realmente a gente não domina, a gente não entende, quem acredita, acredita e quem não acredita manda para o hospício. Porque...é do mesmo tamanho da maluquice, entende? É tão maluco quanto é tão intenso, quanto é tão surpreendente, quanto é tão... não dá para explicar o que é aquela energia, aquele sentimento, não dá para explicar o que é você chegar no terreiro triste, com um dia péssimo e explicar aquele corpo revitalizado, cê fala: "o que que aconteceu?" Eh? Que você não parou, você não dormiu, você não tomou remédio, não foi para o psicólogo, mas você passou por alguma coisa que aquele peso vai embora e vem uma alegria, às vezes uma calma...como que racionalmente faço isso eu não consigo explicar.

C: Mas existe em você esse conflito então?

A: Não, não tenho esse conflito porque não quero entender, eu me contento em sentir. Eu não tenho desejo de explicar, eu tenho desejo de compreender. Então não tenho conflito mesmo, nenhum. Eu não quero saber eu não tenho esse...esse desejo de querer explicar nada eu não quero explicar nada eu só quero compreender o que estou sentindo. Uma hora cheguei triste e agora realmente estou sentindo que eu estou bem, aconteceu alguma coisa aqui dentro de mim, eu sinto que foi positivo, sinto que me conectar com isso me faz crescer melhor, às vezes eu estou tristonha, mas eu peço, eu sinto que algo me revigora, que tenho coragem, às vezes eu quero desistir de repente eu peço ajuda e eu sinto que alguma coisa me estimula...mas eu não quero explicar o que é isso, então não tenho conflito, tenho fé.

C: Então como que você consegue compreender a incorporação o fato de você receber entidades?

A: Não tenho desejo de explicar.

C: Mas nem diz explicar mesmo de compreender.

A: Fé. Penso que alguma coisa acontece e que algo se manifesta em mim. Aonde eu fico, aonde que a pessoa fica como que isso acopla, se é no quinto... né? Tem gente que explica que você tem a áurea, tem perísprito...

(Ridiamo)

C: Mas você sente alguma coisa no seu corpo ou não? Um estado diferente do seu corpo?

A: Sinto uma presença, um calor, frio, um vento que passa, que não me dá noção de tempo, sempre parece que passou um vento só que às vezes esse vento demorou 4 horas que estava ali e às vezes o vento só passou, é assim. Às vezes o vento só passa como uma reza de Pai Nosso. Às vezes o vento fica, mas para mim o vento é o mesmo, às vezes é mais frio, as vezes ele é mais quente, as vezes é morninho, as vezes dá um tremor...

C: E quando vai embora a gente idade você sentir seu corpo diferente de como você tinha chegado?

A: Da mesma forma: às vezes é um vento, às vezes é um tremor... não é uma coisa assim o meu corpo fez: ah ou uh.... Não. Não sinto assim, é muito leve, comigo é muito leve, eu não sei se é com todo mundo, mas é uma coisa leve, não é algo que me agride, não é algo que me assusta, não é algo que me é pesado.

C: E isso passa e deixa alguma sensação no seu corpo?

A: Às vezes, às vezes não. Às vezes passa eu nem vejo. A minha mãe às vezes fala: "você falou isso", eu: "eu? Não lembro. Eu não penso isso, porquê é que eu falei isso?"

C: Foi muito louco aquele dia na testa passada que veio a.... Dinda se chama?

A: Dinda.

C: Dinda. Por que estávamos todos lá na corrente, você estava começando a rezar, fez uma reza, um Pai nosso assim, foi muito bonitinho, muito leve, muito... assim, doce e você depois de repente logo depois de ter acabado falou: "agora vamos rezar". E todo mundo te olhou meio assim, estranho né? Acabamos de rezar e você tipo, como se não estivesse percebendo o que tinha acontecido e a sua mãe falou: "veio a Dinda?" Tipo uma coisa assim, falou e teve uma coisa que eu não entendi, olhei para a Bianca do tipo: "que está acontecendo aí?"

A: Eh, não vi.

C: Então naquele momento você não sentiu nada não lembrava de ter rezado nem nada?

A: Não.

C: Que incrível isso! O que é esse livrinho?

A: Esse é um livrinho que minha mãe reuniu que tem as minhas psicografias de quando era mais jovem, cê pode levar para ver, depois você devolve. Ela tinha um desejo de publicar nem entendo como que a gente conseguiu fazer o livrinho dela. YD é a Yasmin, porque a Yasmin, a cigana que fez o ritual de amor ela também se manifestava na psicografia comigo. Então tudo que tiver YD é a Yasmin Dourada, é ela. E o que tiver Dinda é a Dinda.

C: Chegou a gravação? Você conseguiu baixar? Porque senão eu hoje tenho um cabo aqui, posso já passar no computador.

A: Ah, podemos. Acho que é mais legal porque eu não vi.

C: E voltando àquela Alessandra que conheceu o jongo, que começou a sair, conhecer o Urucungos, o jongo e tudo mais, como que isso depois passou a ser a sua vida? Porque agora é a sua vida, não é?

A: Não, acho que agora não é mais a minha vida, é parte. Durante um tempo foi a minha vida e aí foi muito ruim quando o jongo foi a minha vida, porque eu acabei sendo muito dis-presente com outras coisas, com família, com filhos, com a minha filha. Ela ficou sem mãe durante um tempo quando o jongo era minha vida. Hoje não, hoje o jongo, a Roseira são partes da minha vida, consigo colocar cada coisa no seu devido lugar.

C: Você estava estudando quando conheceu o jongo já?

A: Não. Fui estudar por causa do jongo.

C: E antes trabalhava?

A: Trabalhava.

C: Fazia o quê?

A: Ah trabalhei em tantos lugares, eu fiz magistério então sou professora, dei bastante aula, trabalhei na cozinha, trabalhei de inspetora de aluno, trabalhei em escola de inglês, trabalhei em empresa de marketing, como lojista de shopping, em treinamento...que mais que eu trabalhei? Trabalhei de recepção...fiz bastante coisinhas assim.

C: E aí deu vontade de estudar e entrou na PUC?

A: Não, me deu uma irritação quando me tornei liderança do jongo, que as pessoas me entrevistavam e escreviam coisas que eu não concordava quando eu lia, eu me irritei. Aí me deu um desejo de saber o que que a universidade faz com as cabeças das pessoas como que eu falo uma coisa e elas entendem outra. Eu sempre gostei muito de estudar mesmo falei vou fazer então.

C: Nossa nem quero te mandar então a minha tese (Ridendo)! Estou tendo medo agora.

A: Eu acho que agora hoje tem menos medo porque agora eu passei por lá e entendo o que que faz. Eu entendo os limites do que é o sentir do objeto a ser pesquisado e todos os filtros que aquela fala passa. Hoje eu entendo isso, naquele momento não entendia, então para mim era agressivo. Quando ouvia uma fala sendo interpretada de outra maneira para mim era doido, mas hoje eu entendo que depende da referência teórica. Então hoje eu começo qual que é a tese pela bibliografia aí eu já sei para onde vai me levar.

C: Então começou a estudar na PUC lá na história, na graduação?

A: Eh porque eu gostava de história então a minha primeira opção foi história e a segunda matemática. Que eu adoro números. Aí eu passei na faculdade de história, mas não tinha dinheiro para estudar, tinha só a matrícula, era faculdade particular. Aí era o primeiro ano do programa ProUni do Lula.

C: Que é isso?

A: ProUni se chama Programa Universidade para todos, aonde universidades privadas recebem um recurso federal para receber alunos de escolas estaduais mediante uma prova, né? Eu tinha todos...era o primeiro ano desse programa da PUC e tinham vagas, porque quando eles abriram as inscrições para fazer o programa não atingiam o número de alunos e aí eles fizeram uma outra avaliação com alunos que estavam naquelas condições. Eu desde o primeiro dia que entrei na PUC eu já fui na assistência social pedir apoio falando: eu quero estudar, mas não tenho dinheiro. Eu só tinha para pagar a matrícula. Eu consegui a bolsa então eu estudei 4 anos como bolsista.

C: É um vestibular então que se faz?

A: Eh você faz uma prova, tem que comprovar renda, que você estudou em escola pública, tem vários critérios. Eu preencher os critérios eu consegui a bolsa e eu sempre gostei de estudar então manter uma média boa não foi o mais difícil para mim porque eu gosto de estudar eu não sou uma aluna excepcional, né? Aquelas alunas que ouve e já sabe, mas eu sou estudiosa, eu gosto de estudar para mim aprender eu tenho que sentar lá e estudar mesmo o que eu sei é porque eu li. A Bianca falou: "mãe esses livros que estão aí em casa você leu?"

Eu falei: "olha, Bianca, dá para contar os que não li, porque eu li mesmo". Eu tenho que estudar, mas eu gosto muito de estudar. E aí foi um caminho. Quando eu terminei a faculdade eu gostava de estudar, eu queria fazer mestrado na história, mas eu não estava muito contente com algumas questões de historiadores, o lugar que eu queria fazer era fora de Campinas eu não queria também sair daqui, de Campinas, porque eu estava no começo da ocupação da Roseira, a gente estava naquele processo inicial, e aí eu vi que na PUC tinha no mestrado em urbanismo, o que eu fui ver nas duas semanas depois. Aí eu fui lá entender o que era esse tal de mestrado que eu não sabia, saber se tinha bolsa, porque não tinha como pagar e ver como que é esse negócio de orientação, de linha de pesquisa e a pessoa que me atendeu na época, o coordenador da pós, foi o professor Caracol e eu fiquei apaixonada por ele, ele me acolheu, falou que o que eu estava querendo fazer era possível, que ele tinha linha de pesquisa em requalificação urbana...e aí eu fui para prova, morri de estudar e passei e tinha possibilidade de ter bolsa e foi a primeira vez que eu recebi um salário de R\$ 1200 para estudar, eu não acreditava que era possível receber aquilo só para estudar, não acreditava que era possível ter um trabalho de dois anos recebendo para fazer o que o amava! Então foi assim uma felicidade muito grande fazer um mestrado e aí quando estava terminando o mestrado, fiquei 1 ano sem estudar, terminei o mestrado, mas no ano seguinte a PUC decidiu candidatar para o doutorado, a primeira turma de doutorado e aí a mesma coisa. Eu fui lá de novo com o Caracol, que é meu orientador, eu passei no quinto lugar, foi muito simbólico para mim porque tinha 8 vagas no doutorado, eu fiquei no meio que bom.

C: Então o mestrado foi sobre jongo?

A: Não, o mestrado foi sobre a ocupação na Roseira. Depois matriz africana.

C: Então o jongo foi o TCC.

A: A graduação.

C: Também aqui se entra com um projeto já no mestrado? Tem que ter um projeto já e orientador?

A: Sim, é um projeto que vai mudando eh? Mas a minha proposta já era de pensar o processo aqui da Fazenda Roseira, de ocupação porque envolvia território, disputa territorial em alguma medida, especulação imobiliária, que eram temas muito vinculados ao urbanismo, que eu não sabia nada de urbanismo, o que que é isso? Não sou arquiteta e enquanto historiadora discutir esse movimento social no espaço urbano para mim é mais tranquilo porque eu me sentia mais confortável, mas em casa.

C: Mas como é que aconteceu mesmo essa ocupação? Foi ocupação mesmo, tipo fisicamente? Ah sim, foi muito louco, porque eu moro aqui há muito tempo, você foi alguma vez na casa da minha mãe?

C: Não.

A: Ah tem que ir um dia.

C: É aqui perto?

A: Eh, aqui pertinho.

C: E você morava com ela nesse momento?

A: Sim, sempre morei aqui no Roseira (bairro). Moramos aqui desde a década de 80 então cresci a margem dessa Fazenda, a margem da propriedade particular, que a gente não entrava. Então era um oásis no meio da periferia e que nós pobres brincávamos a margem. A gente via lá cavalo, vaca lá, mas é tudo lá e a gente... eu já estava no movimento do jongo, as festas do jongo aconteciam em outro lugar porque aqui não tinha lugar para acontecer, então todo ano a gente já se movimentava na cidade para fazer as nossas festas.

C: Então já tinham criado uma comunidade jongueira.

A: Já! Porque o jongo começa em 2008.

C: E começa como? Na Tainã?

A: Não, o jongo já começa na casa da minha mãe.

C: Ah ok, faziam festas lá?

A: Não, teve uma festa só lá. As festas de jongo sempre foram em outros lugares, no casarão do barão...

C: E foi você que criou essa comunidade ou várias pessoas?

A: Eu não sei dizer o que que é bem criar uma comunidade, porque acho que uma comunidade ela não se cria, ela se forma meio que vai juntando pessoas como um grupo de pesquisa, um grupo de qualquer coisa. Então tinha um grupo de pessoas que queriam mover o jongo, que queriam conhecer mais essa prática cultural. Isso existia. Mas quando eu descubro o meu avô entre esse grupo de pessoas muda muito porque uma coisa é você se unir para estudar Marcos, outra coisa é você falar: Marcos e meu ancestral. É outro universo. Então quando eu encontro o meu avô nesse processo, e foi muito rápido, mudou muito rápido a comunidade, porque eu não estava praticando uma dança porque era legal, eu estava cuidando de uma coisa que meu avô fazia. Isso para mim era algo muito sério. Eu podia não saber nada de jongo, mas eu sabia o que era respeito com ancestralidade desde muito cedo, eu não ia fazer qualquer coisa com meu avô. Então se antes eu podia encher a cara e fazer jongo, eu já não podia mais, se antes eu podia fazer qualquer coisa com o tambor, não podia mais e o monte de coisas não foi podendo mais quando eu descobri o meu avô, porque daí aquelas coisas não eram mais objetos, aí o tambor para mim não era mais um objeto, um instrumento musical, mas era uma referência de conexão com a minha ancestralidade. E aí não posso pôr o pé no tambor, não posso pôr o copo no tambor, então isso vai mudando muito forte porque eu não sabia nada de jongo, mas eu sabia muito bem desde os 11 anos o que era elemento sagrado e ancestral.

C: Desde os 11 anos porque foi a primeira vez que recebeu?

A: Sim, quando eu me impacto com a religiosidade. Então eu tinha prática religiosa respeito religioso dentro de mim que quando eu estava no jongo como integrante de pesquisa era uma coisa, quando aquilo vira o meu avô é outra, isso muda.

C: Você me contou que foi pela religiosidade também, porque se você não tivesse essa conexão...

A: Ah foi! Porque se não tivesse essa conexão com meu avô não seria jongueira não. Nunca tive desejo de ter um grupo de dança, estava feliz participando dos outros grupos quando eu quisesse. Que quando encontro o meu avô, eu não tenho o não querer mais, porque se ele se apresenta para mim como uma memória ancestral a ser cuidada, eu não tenho escolha de falar "não quero", antes eu tinha. Ah eu quero fazer balé, não quero mais, ah eu quero fazer jazz, não quero mais...o jongo mudou isso muito rápido. Eu conheço o jongo, eu conheço o maracatu, eu estava adorando conhecer coisas. Quando essa chave muda, ela me coloca em um outro lugar e me faz ter uma outra relação com aquele conjunto. É óbvio que aquilo também comigo muda, porque se todos nós estávamos só querendo conhecer a xicara, desde o momento que eu falo que essa xicara tem a ver comigo, essa xicara não é mais tão sua como era antes, porque essa xicara tem a ver comigo, então você não vai mais mexer na xicara como você mexia antes. Então é algo que impactou todo mundo, né? Então também levou posicionamentos para outras pessoas, as pessoas que só queriam cuidar da xicara e começam a entender que essa xicara não é qualquer xicara, que aquela relação com aquela cultura não ia ser mais só uma curiosidade, mas ia ser uma comunidade que cuida da cultura, isso muda. É igual você se matricular numa aula de qualquer curso e saber que quando você não quer mais, você pode se desvincular. Cansei de fazer jazz. Cuidar de uma tradição não é um "cansai de fazer jazz". Porque a partir do momento que você se vincular aquilo, você vai ter esse vinculado por sentidos que talvez você mesmo desconheça, então você não vai conseguir se desvincular como de uma aula de jazz.

C: E quando você fala de encontro, é encontro mesmo? Ou seja, você viu?

A: Ah, é muito mais um encontro como vento que não sei explicar do que qualquer outra coisa. Não é tão definido, desenhado, eu ouvi uma voz, eu ouvi um preto velho cantando, mas não é que é o preto velho velhinho com a roupinha... não era assim, mas era uma presença.

C: (Annuisco). Mas não tinha chegado logo no começo da sua aproximação com jongo, né?

A: Não, nem no maracatu, nem... nunca tinha visto aquela sensação.

C: Mas desde aquele momento sempre teve?

A: É muito interessante porque quando eu comecei a conhecer o Urucungos, que foi o primeiro grupo, eu me conectei com uma dança e com as pessoas. Quando eu vou para Tainã eu vou para o encantamento da dança, da relação das pessoas e do olhar político, porque a Tainã foi o primeiro espaço cultural que tinha um homem negro cuidando. Toda minha referência de casa de cultura era branca, foi a primeira casa de cultura, com exceção de Machadinho, que era preta e velha e minha vó já fazia parte daquele espaço nos anos passados. Então entrar na Tainã, que tinha um homem preto de *dread* cuidando do espaço, é um mundo novo que se abre para mim quanto referência; eu de 20 e poucos anos que estava querendo entender o que era a cultura, foi muito encantador. E quando fizemos o maracatu, eu lembro que teve um momento que estávamos organizando o maracatu e tinha um mestre de maracatu Estrela Brilhante, lá de Pernambuco e tinha duas dançarinas que cuidavam da dança. Quando eu entrei que nem sabiam que eu era umbandista, eu nunca contei, o jongo que faz eu assumir minha identidade religiosa umbandista vinculada a negritude para a rua. Isso sempre foi coisa de quartinho, de silêncio, guardado. Então quando eu chego lá, eu chego anônima como qualquer pessoa que quer praticar qualquer coisa e a mãe Marifalda que é uma mãe de santo olhou para mim e falou assim: "é ela que tem que fazer isso". Elas estavam definindo quem que ia carregar uma boneca, eu nem sabia o que era maracatu e ela nunca tinha me visto lá. Olha e fala: "é ela que tem que fazer isso, porque ela vai ter que cuidar de um ancestral". Quando ela me disse isso, eu fiquei horrorizada porque não entendia coisa nenhuma de maracatu e maracatu era uma bonequinha, quando eu fui pesquisar eu descobri que os maracatus lá em Pernambuco, de tradição vinculada ao candomblé, eles cultuam um ancestral numa boneca. Então aquele cortejo que vai para rua tem todo um monte de rito religioso antes e aquela boneca é o símbolo da ancestralidade, de um orixá, de um ancestral que cuida daquele grupo de maracatu. Então para eu entender que eu tinha que carregar a minha avó numa boneca, porque é minha avó que era a minha referência mais próxima, a mãe da minha mãe, porque ela era de escola de samba... eu achei que ela estava falando da minha vó, então eu imaginando a minha vó de baianinha numa boneca me deu um horror! Eu cheguei no terreiro, falei: "Mãe Joana, uma Mãe de santo falou que eu vou ter que cuidar da minha avó numa boneca", eu chorava, "não quero", minha avó de vodu, numa bonequinha, né? E passou e foi muito engraçado porque não passou tanto tempo, passaram dois anos e eu reencontrei meu avô e eu não carrego numa bonequinha, carrego no meu peito, no símbolo da minha camiseta. Então ancestralidade é maluca, né? Porque é só depois que eu fui entender que ela já estava me avisando, quer dizer ela viu que tinha.... Eu que não entendi direito que era aquilo fiquei horrorizada porque eu imaginei que eu ia pôr a minha avó em uma bonequinha, né? Que inocência! E que inocência de eu achar que ancestralidade é algo...sei lá o que é imaginava que era ancestralidade, eu não sei nem definir o que eu achava que era ancestralidade porque eu tinha horror a ela (Ride)! Esse nome: "ancestralidade" me dava medo e hoje é o que me guia, o que conduz a minha vida, então é muito engraçado. Mas quando ela estava falando que eu tinha que cuidar de um ancestral, eu achei que era minha avó, porque a minha vó era baiana, de carnaval, né? E eu associei com maracatu: era uma bonequinha pretinha e a minha avó era baixinha, baiana, eu pensei que eu ia ter que pôr a minha avó numa boneca e eu fiquei horrorizada. Não tinha nada a ver, nem era possível ser a minha vó, né? Porque normalmente essas coisas de ancestralidade têm que ter um tempo de gerações, eu achava que morreu hoje eu ponho na bonequinha amanhã...as burrices, ignorância mesmo de não conhecer o universo... você vai achando, né? Ancestralidade talvez seja o que você nem sabe que faz parte de você e que fez um dia é outra dimensão, mas eu não sabia disso.

C: E foi então só dois anos depois que você reencontrou seu avô?

A: Eu acho que foi isso. Dois, três, nosso primeiro estandarte foi de 2003, foi final de 2002, meio de 2002, não lembro. Foi depois assim, não muito depois. Mas foi depois e foi de outro jeito, né?

C: E aconteceu dançando?

A: Não sei se aconteceu dançando, não sei se é porque eu estava dançando, mas foi um ambiente, foi uma voz, foi um toque, foi uma música, foi um conjunto de elementos que criou a conexão, né? Não foi a dança, o toque, eu acho que um conjunto. Não sei, não sei não posso definir, elencar um elemento mais importante que o outro. Acho que foi o que aconteceu aquele dia como um acontecimento e toda essas as coisas que estavam ali, as pessoas, as relações envolvidas...tudo era uma mesma coisa. Penso que se eu fosse comparar com uma corrente de umbanda, o que faz a manifestação acontecer, a gira acontecer, é um conjunto; não é o atabaque, o ponto. É o conjunto, né? Não dá para elencar uma coisa mais importante que a outra.

C: E essas outras pessoas que estavam ali reconheceram logo essa mudança que eu e você?

A: Não, porque foi um processo, as pessoas que estavam comigo nesse dia da dança quase nenhuma delas era do meu convívio, elas estavam ali numa oficina, não foram e não eram as pessoas que depois começaram esse processo. Era um ou outra. E as pessoas começaram comigo esse processo hoje nem fazem mais parte do jongo.

C: Porque quando estava falando da xícara né que no começo estamos todos cuidando dessa xícara e depois você descobre que tem a ver com você, então claramente muda a minha relação com a xícara, como é que isso afetou o grupo?

A: Ah, muito. Muito. Eu falando hoje porque hoje é um olhar de 15 anos atrás não é um olhar daquele momento. Então hoje uma outra fala em outro sentido mas olhando para trás hoje acho que muito hoje entendo que muito na época não foi assim na época era é uma outra coisa mas hoje penso que aceitou né por quê hierarquizou a relação era um grupo que vamos fazer junto uma coisa e a partir do momento que essa coisa tem a ver conosco, com a nossa família, então a gente não está mais no grau de igualdade. Isso já impõe uma hierarquia, né? Em alguma medida. E aí se ele é meu ancestral, eu não vou cuidar de qualquer jeito do meu ancestral, porque é meu, e esse "meu" naquele momento era muito mais forte do que hoje. Hoje esse ancestral é muito mais difuso porque hoje eu sei a diferença do que cabe a mim cuidar do ancestral, meu avô, e o que cabe a mim conduzir uma comunidade de jongo e dança que vai ter pessoas entrando e saindo a qualquer momento. Hoje. Naquele momento não. Hoje eu sei o que é uma dimensão de ancestralidade que leva para elementos religiosos e o que é um a dança da prática cultural. Hoje, mas isso não sabia. Então naquele momento era tudo muito bagunçado, tudo muito embolado, um universo novo, muitas confusões muitos conflitos, muitas dúvidas muitos medos, muita ausência de saber, porque não era uma prática que eu já fazia... é muita coisa misturada, junta.

C: E isso não causou nenhuma briga? Ninguém descreditou?

A: Ah, várias brigas, discussões, óbvio, natural, como todo grupo, né? Divergência de opiniões, de pensamento, de condução: isso pode, isso não pode, isso podia, isso não pode mais...

C: Não, mas ninguém falou que isso não era verdade, que você sentiu bobagens?

A: Muitas vezes, muitas vezes! Eu fiquei muito emocionada 15 dias atrás porque eu estive no SESC lá de São Paulo, que onde a gente faz curso a convite do pessoal de Piracicaba para falar de patrimônio cultural imaterial, da minha experiência como detentora de jongo e tal, né? E lá estava o Iqueda e tomara que máquina de filmagem do Alseu, eu vou até perguntar para a Rosa, eu acho que o Alseu filmou, acho que ele deixou esse presente para mim. Eh... que maluco, né? Quinze dias atrás... eh...o Iqueda falou assim, né? Que ele admirava muito meu trabalho e me admirava muito pela mulher guerreira que eu sou. Porque ele lembra de mim desde quando eu apareci no universo do jongo e que todo mundo dizia que a minha ancestralidade era uma mentira. E que num tempo muito curto, né? Com dedicação, eu recuperei meu avô, recuperei essa ancestralidade e tranquilamente ele dizia que hoje talvez eu seja uma das maiores referências do jongo. Então é muito emoção porque realmente eu não tive a felicidade ou o processo natural de crescer, fazer uma prática, tive que buscar lá, buscar os pedacinhos dela para recompor, mas eu acho que eu desejo foi tão verdadeiro de querer recompor que talvez eu tenha colocado um cuidado que quem tem aquilo na mão às vezes não tem. Por isso talvez perde, ou talvez aquilo parecia tão comum que perde um pouco a potência da magia, porque o jongo, ele faz mágica na minha vida, mesmo. Ele me potencializa, porque foi duro recompor, foi difícil recompor, foi difícil ter certeza que

era verdade, que não era uma criação minha e mais do que provar para qualquer pessoa, eu tinha que provar para mim que eu não estava inventando uma coisa. Eu não queria fazer uma mentira, eu não queria viver uma mentira, então mas foi muito difícil lidar com esse conflito de... como é meu avô é jongo e o jongo... rapidamente eu conheço o jongo, dois anos depois é patrimônio, depois tem salvaguarda, depois tem comunidade, tem um monte de gente me cobrando, tem um monte de gente que faz isso e como que eu faço isso se não sei quem é meu avô? É muita coisa, né? Para mim lidar, mais que com o outro dentro de mim, né?

C: A umbanda te ajudou nisso?

A: Fundamentalmente. Sem ela não seria jogueira. Sem se eu não fosse médium desde os 11 anos de idade, se não tivesse vínculo espiritualista desde o 7 e se eu não fosse tão crente como eu sou e não tivesse a fé que eu tenho, eu não seria jogueira.

C: Então algumas vezes aconteceu por exemplo de você ter algumas dúvidas sobre se isso era mentira ou não e de perguntar para as entidades de te ajudar?

A: Sim, com certeza que eu não queria fazer mentira, com muitas lágrimas, nossa! Choro! Lembro no pé da mãe Joana no dia que eu cheguei chorando e falei: "mãe, eu não quero fazer mentira, então a senhora vai me dizer agora se eu estou criando da minha cabeça, vai me dizer". Então eu penso hoje, enquanto médium, quanto realmente tem que ter um poder aí a mais, porque quanto a fala de uma entidade pode mover e mudar muito a vida de uma pessoa, né? Quantas pessoas que não ajoelham numa entidade e falam: "mãe, é isso ou aquilo?" E olha que isso faz adquirir um grau de decisão que pode interferir decisivamente na vida do outro, então é muita coisa, né? E muito mais do que a mãe Joana disse aquele dia, acho que é a forma que ela disse, porque ela nunca foi uma preta velha de interferir no livre arbítrio, isso aprendi com ela, mas ela sempre fez a gente buscar isso dentro da gente e isso foi fundamental, né? Eu acho que eu aprendi com ela a ter fé. Aprendi com ela a não achar que receber criança era maluquice, então eu aprendi com ela a ter fé. Eu acho que eu tinha o suporte da fé, eu tinha que acreditar na minha fé, naquilo que eu estava vendo, estava sentindo, da mesma forma que eu acredito nesse vento que passa. E aí não dava para racionalizar, eu tinha que escolher um lado e eu escolhi o lado da fé. Eu tenho um monte de coisas que eu não vou conseguir explicar racionalmente do meu avô, mas tem essa materialidade que é o que me move: existe uma comunidade jogueira, existe o jongo, existe esse espaço e isso é desdobramento disso. Então é o tempo mesmo mostrando o que é e o que não é.

C: E você conseguiu recuperar também informações históricas sobre ele?

A: Algumas, não muitas. Muito menos do que meu desejo de historiadora gostaria, mas muito mais do que...do que a minha fé achava que era necessário, porque eu não sabia cantar jongo e na hora que eu fui desafiada numa roda de jongo isso veio como um vento: eu sabia cantar. E essa certeza, né? Essa certeza de que não estou sozinha. Tem coisas que eu não vou saber explicar, mas eu tenho certeza que não estou sozinha e na hora que eu tiver que saber, eles vão me permitir saber. Na hora que aquele saber, vai ter que chegar a mim, esse saber vai chegar. Então essa segurança de saber que não estou sozinha me bastou. Eu não sabia cantar, não sabia, na hora que eu precisei cantar eu cantei. E ponto. Eu não sabia entender o que o jongo dizia, mas quando eu precisei entender eu entendi. É assim que eu me conecto com a minha fé e é por isso que no campo da religiosidade eu não tenho que explicar. Eu tenho dificuldade de explicar, porque fui preparada para aceitar que o que é para você saber, na hora que você tiver que saber e se você tiver que saber, esse saber vai vir. Ou você confia nisso, ou você não confia nisso. Eu fui preparada para isso então eu lido bem com isso, eu lido bem com as minhas ausências, eu lido bem com o que eu não sei explicar. Na hora que eu tiver que explicar eu vou saber o que explicar e se hoje eu não sei explicar é porque eu não tenho que saber e é muito tranquilo porque eu aprendi isso com a mãe Joana.

C: Aprendeu com ela porque ela fazia assim?

A: Eh porque ela fazia assim e porque eu acho que era muito criança. Se é difícil entender a fé quando você pesquisa de adulta, pensa o que podia ser para uma criança de 11 anos. Eu era uma criança que tinha coisas no meu corpo e que eu tinha 10 mil perguntas, toda hora, toda hora! Tudo queria saber, tudo queria entender: porquê isso, porquê aquilo, porquê, porquê, porquê...eu tinha 15 mil porquês. E ela tinha que lidar com uma

criança que estava passando por um processo de espiritualidade, de mediunidade muito nova, eu fui a única criança, a primeira com 11 anos de idade, só 11! Eu ainda brincava de boneca, eu ainda corria na rua, eu tava na minha primeira menstruação, eu estava começando a paquerar, estava no ginásio, era muita coisa. E ela tinha que lidar com essa criança num terreiro muito velho, que é o terreiro da Mãe Joana, que tinha a minha mãe, tinha tio Dudu, tinha tia Edite, tinha tios, tias, primos, não tinha crianças. Então a forma que ela me preparou foi muito no sentido de que na hora que você tiver que saber, você sabe. Então aprendi isso mesmo de uma forma que calmou a minha alma. Então se você perguntar o que foi a mediunidade para você dos 11 aos 30 anos, eu não vou saber te dizer, não lembro, mas ela foi. O tempo passou, estou com 42 e se com 11 eu estava lá e com 42 eu estava lá, eu vivenciei coisas lá e o fato de eu ser inconsciente eu acho que me ajudou muito. Essa benção de Deus de ser uma médium inconsciente que não tem memória, porque as minhas dúvidas ficavam quando estava acordada, depois que eu dormia eu não tinha o que perguntar, porque eu não vi, não sei, não vi. Então foi um presente para mim. Hoje eu queria ter. Eu fico pensando: "ah, deve ser tão legal, quando os meus filhos contam, "mãe, eu vi", eu fico pensando nossa como deve ser, eu não sei o que é ver, não sei o que que é você estar acordado e estar a sua entidade. Eu não sei o que é isso. O médium consciente vai poder. O Pai Joãozinho, nesse sentido, ele me ajudou muito que ele fala: "não eu vejo tudo, eu ouço"...eu fico pensando mais como? Porque eu não estou, não estou, não vi, não sei, não estou. O vento passa e eu ainda queria rezar Pai nosso, mesmo. Não sei o que é estar, não sei o que é a experiência de você lembrar. Teve aquele dia que eu comentei que a mãe Cambinda deixou eu ver alguma coisa e depois apagou, que eu fiquei desesperada, então assim é uma vez em 30 anos.

C: Qual o que foi aquele dia?

A: Aquele dia que a mãe Cambinda me deixou ver, que abriu a mão da pessoa que estava tomando passe, foi uma vez, então aquilo que eu vi naquele dia foi desesperador e fiquei: "nossa senhora!" Foi cinco segundos e foram cinco segundos de desespero! Então não sei. Não sei aonde eu fico não sei se eu durmo se eu fico acordada, não sei.

C: Mas você confia totalmente, né?

A: Ah, cegamente.

C: Nenhum medo de fazer alguma coisa errada?

A: Não, é a minha fé. E quando eles falam: "não é mais isso, faz aquilo" eu nem escuto, já estou fazendo. Não tenho residência mesmo.

C: Eles falaram de ocupar a Roseira?

A: No começo não, não. Ninguém foi lá falando vai ocupar a Roseira, foi um acontecer. Porque eu penso que eles são muito sábios, têm coisas que eles não falam, eles não me contaram, por exemplo, que eu ia ser mãe de santo, eles não me contaram que ia ter que ser aqui. Então eu acho que eles respeitam uma minha humanidade, têm coisas que eles não me contam mesmo e que bom!

C: Então a ocupação da Roseira foi fruto de uma iniciativa...

A: Natural, de morador, de vir aqui, de saber que aqui ia ser uma casa de cultura do bairro, de pensar: nossa, que legal, agora no bairro vai ter um espaço para a gente poder também usar. Nunca foi de ser a gestão daqui nunca foi de cuidar de isso aqui nunca foi de ser a nossa casa aqui nunca tive esse olhar para cá.

C: Porquê é que teve a iniciação para ser uma Casa de Cultura?

A: Eh porque aqui ia virar um equipamento público, aqui era fazenda privada, que ia ser uma casa de cultura, ia ser um equipamento público da prefeitura e a primeira vez que entrei aqui pensei: que legal, agora a gente vai poder entrar! Foi um sentimento natural de quem mora à margem de um lugar e tem curiosidade de entrar, de ver, não foi um projeto aqui ser a casa do jongo, foi acontecendo. E aí vendo, ligando as memórias afetivas de infância, de brincar à margem, de ver que aqui era bonito e que bom que agora todo mundo vem aqui e aí

começaram o processo de depredação, de ver que o ex proprietário começou a depredar o que era público e eu já era acadêmica e já sabia que aquilo que é público é do povo, não pode depredar. Já era de movimento social, a gente não pode deixar uma pessoa destruir o que é coletivo, foi todo um movimento: "ah não, então não vamos deixar destruir, vamos ficar aqui". E aí era para ficar todo mundo aqui e eu olhava: só tinha o jongo aqui e o tempo foi passando com um jongo que estava aqui, e aí numa hora virou a casa do jongo e numa hora era para ser a casa de jongo, porque numa hora você se apropria mesmo, né! Mas foi um processo, não foi um projeto, foi acontecendo, não foi previsto.

Joãozinho

Joãozinho Galerani è un uomo di 46 anni, *pai de santo* del Terreiro da Vó Benedita, situato nel quartiere Vila Ipé, nella periferia sudorientale di Campinas. L'ho conosciuto tramite Maria Isabel, adepta del suo *terreiro* di *umbanda*, dove sono stata da lei accompagnata il 17 febbraio. A partire da quel giorno ho frequentato più o meno settimanalmente il *terreiro* e ho avuto modo di incontrare diverse volte Pai Joãozinho, con cui ho registrato lunghe conversazioni, per lo più in ristoranti o tavole calde di Campinas. Il rapporto confidenziale che si è da subito instaurato tra noi mi ha poi permesso di accompagnare il *pai de santo* in alcune sue attività più o meno pubbliche, come incontri nella Camera Municipale della città ed eventi religiosi. Pai Joãozinho è infatti molto attivo politicamente nella difesa delle religioni di matrice africana (è presidente dell'ARMAC – *Associação dos Religiosos de Matriz Africana em Campinas* – dal marzo 2014) e nella militanza contro la discriminazione religiosa e razziale, pur essendo bianco. L'intervista qui presentata in forma semi-integrale è stata selezionata tra le altre in ragione della sua "completezza" rispetto ai temi ricorrenti nelle nostre conversazioni: essa spazia infatti tra diversi argomenti, toccando i punti che più stanno a cuore a Joãozinho e che meglio rispecchiano le ragioni del suo coinvolgimento nell'ambito religioso.

Pai Joãozinho 1 marzo – Campinas (Ristobar Facca)

Claudia: Então agora acho que está gravando mesmo, se me dá a possibilidade, a licença de gravar...?

Joãozinho: Sim, senhora.

C: Tá, perfeito. Mas então, qual é que é a história dessa festa que vai haver nesse dia, 31 de março?

J: 33 anos atrás a Mãe Ndango e a Mãe Corajaci, elas deram faxina na rua, elas variam na rua.

C: 33 anos?

J: Variam na rua e elas já eram do candomblé. A Mãe Ndango estava varrendo a rua com o colar dela, com a conta dela no pescoço.

C: A conta é o que?

J: Com a guia, aquele colar.

C: Aquele colar é...digamos...

J: Cargo, cerca o cargo da pessoa.

C: Ou, seja, a qual orixá está ligado?

J: Isso. Ela estava descendo varrendo. Agora em frente da Catedral atacaram uma pedra na cabeça dela, atacaram uma pedra na cabeça dela, sangrou, sangrou tudo, em frente da igreja. Ela virou e fez uma promessa: “eu vou entrar nessa igreja”, ela fez uma promessa: “agora vou limpar a igreja”. Em lugar de brigar com a pessoa, ela fez a promessa de limpar a igreja.

C: Mas não se sabe quem jogou a pedra?

J: Não. Atacaram na cabeça dela, ela fez essa promessa e agora são trinta e três anos que faz isso. Ela e a Mãe Corajaci.

C: Vou limpar essa igreja no sentido que ela percebeu que isso estava acontecendo por uma má energia da igreja?

J: Não, por preconceito. Que achavam que ela ia fazer o mal pelo colarzinho dela. Que se a gente vai num padre, ele fecha a porta, não deixa a gente entrar na igreja.

C: Como não deixa entrar? Se você vai na igreja ele fecha a porta?

J: Nesse dia, você pode ver, está fechada a porta. A gente só lava a escada.

C: Mas se você, conhecido como pai de santo de um terreiro, for na igreja católica?

J: Não, normal. Eu entro normal.

C: Então quem é que fecha a igreja e quando?

J: Nesse dia, como tem tanta gente, eles fecham a igreja, nesse dia só. Eu já fiz casamento com padre, eu faço, eu já fiz casamento com o monte de gente. Sem problema. Eu já fiz casamento com padre uma vez, padre, pastor, com um muçulmano, não tenho problema. Nesse dia ele fecha a igreja, exatamente esse dia ele fecha.

C: Em que sentido que você fez casamento com um muçulmano?

J: Tem uma filha minha do terreiro, que ela era umbandista, os pais eram católicos, fizemos o casamento junto.

C: E fizeram onde? Num terreiro?

J: Num salão de festa. Rezei missa na rua com um padre, missa na rua com um padre... eu não tenho problema, é muito bonito inclusive. Tem um padre, padre Paulino, ele faz tudo junto com a gente. Mas são poucos, é muito difícil.

C: Não tem ninguém que faz tudo junto de evangélico?

J: Uma vez eu fiz, mas é muito difícil, é muito difícil.

C: Por quê?

J: Eles são muito radicais, são muito radicais. Eles não respeitam a gente.

C: Mas por que é que são assim em contra?

J: Eles seguem o que o pastor fala, é uma fé cega. São cegos pela fé.

C: Mas o pastor pode mandar matar o pessoal do terreiro?

J: Não, não sei. Mas ele manda quebrar terreiro, atacar fogo eles mandam.

C: Sim? Mas já aconteceu isso?

J: Já. Um monte de vezes, todo mês acontece. Aqui está um terreiro onde aconteceu isso, do Pai David, atacaram fogo na casa dele. Atacaram fogo na casa dele!

C: Quando?

J: Foi em novembro do ano passado.

C: Serio? E foi a última vez que aconteceu isso?

J: Aqui foi. Faz um tempo que não acontece, mas todo mês acontece, Claudia, no Brasil inteiro. Todo mês!

C: E nesse caso você sabe porque é que aconteceu?

J: Porque eles não respeitam outra religião, só a deles que é certa.

C: Mas Campinas tem muitos terreiros, por que foi naquele?

J: Naquela rua tem uma igreja, foi por causa daquela igreja. E' perto duma igreja, foi um vizinho dele que fez isso.

C: E você não tem medo, com aquela igreja na esquina, que aconteça?

J: Não, no meu bairro não. Eu cresci lá. Então, o que acontece, Claudia...

C: Como se chama o bairro?

J: E' Vila Ipê. No meu bairro ali, sabe o que é traficante? Tráfico de droga?

C: Sim.

J: Todo bairro tem seus traficantes, eu conheço todos ali. De infância, então eles não mexem comigo. Ninguém mexe com a gente.

C: Porque você é amigo deles...?

J: Eu conheço a comunidade, eu dó roupa, alimento para a comunidade. Então eles me protegem. Nunca tive problemas. Uma vez eu tive, uma vez, num sábado à tarde, um cara entrou no terreiro, pegou uma garrafa assim, quebrou a garrafa e veio me furar, veio roubar. Chamei a polícia na hora.

C: Como você fez a chamar a polícia na hora sem que aconteça nada?

J: Eu tenho amigos na polícia, liguei no ministro diário na hora, mas seguraram o cara, ele veio me furar.

C: Mas você ligou na frente dele?

J: Liguei.

C: E ele não fez nada?

J: Não, estava locão. Estava louco, louco, louco, começou a rezar. Estava no meio da assistência, ele pegou e veio. Eu liguei na polícia.

C: Você acha porquê?

J: Ele estava bêbado, mas é perigoso, Claudia, não tem como não ser. Acontece o tempo inteiro isso, sempre tem notícia, sempre tem.

C: Mas você acha que ele tinha algo em contra da umbanda ou porque veio no terreiro?

J: Ali é a ruindade, veio algo espiritual e pegou ele. Era algum espírito ruim.

C: Mas como é que você consegue tipo distinguir quando, por exemplo, uma pessoa só está bêbada ou... como é que você repara que são espíritos ruins?

J: Pelo olhar você percebe, pelo olhar você percebe.

C: Porquê? Eu acho que não perceberia.

J: Percebe. Você percebe pelo ódio, pelo sentimento no olhar.

C: Mas a pessoa não pode odiar porque, sei lá, ela tem problemas, está passando mal e odeia quem está passando bem?

J: Ela bebe, fica pior. Ela pega um espírito ruim, fica pior ainda. Quer dizer, é um conjunto de coisas, ela tem um mal sentimento, ela está bêbada, drogada, isso junta uma bola e uma hora explode. Se for médium, pior ainda porque encosta algum espírito ruim e entra.

C: Mas as pessoas que não são médium não ficam com espírito ruim?

J: Todo mundo é médium.

C: Sim? Você acha?

J: Você tem intuição?

C: Que quer dizer?

J: Você não tem premonição: não vai acontecer alguma coisa, ou vai acontecer... não faz isso, não faz aquilo...

C: Eu acho que eu sei, tipo... sim, as vezes eu sei que aquela situação não é boa para ir, ou que naquela pessoa eu posso confiar...

J: O que é isso?

C: Eu acho que é tipo... sabedoria da vida mais ou menos.

J: Não, isso chama-se premonição. O que que é isso? Alguém te falando. “Não vai fazer isso que isso vai dar problemas”, é alguém falando para você. A gente não escuta. É seu anjo de guarda falando para você: “não faz, não faz”, você vai fazer e dá azedo. Isso é mediunidade, todo mundo tem premonição. É a mais leve, mas é uma mediunidade.

C: Mas isso não pode ser porque você foi educado, ou teve alguma má experiência, ou aprendeu na vida?

J: É um pensamento: “vai dar errado, não faz, não faz” e aí você faz e dá errado. Alguém estava te avisando Claudia.

C: E você como resolve isso? Ou seja, tipo, você já acreditava nisso quando era mais novo, quando era uma criança ou um adolescente?

J: Não.

C: Não acreditava? Não sabia que tinha essa mediunidade digamos?

J: Não.

C: Porquê é que você não acreditava então?

J: Sabe o que é séptico?

C: Sim, eu sou!

J: Eu também sou um pouco, eu tenho que ter prova.

C: E que prova você tem que você, por exemplo, incorpora?

J: A gente tem que confiar. Qual é o problema? Tem que estar escutando o que está acontecendo. Você sente: “vai acontecer assim, assim e assado, cuidado”, cê vai embora. A pessoa volta: “aconteceu mesmo”. Como é que, quem que inventou isso? Não fui eu da minha cabeça. Essa resposta é para a gente confiar.

C: Mas você pode me fazer um exemplo para eu entender melhor? Tipo... você pensou que ia acontecer uma coisa e aquela coisa aconteceu mesmo?

J: (Annuisce)

C: Tipo?

J: “Toma cuidado que a Claudia vai passar perna”, “abre o olho com a Claudia” e cê não abre, ela vai passar perna de você.

C: “Passar perna”, que quer dizer?

J: Te enganar, te roubar, o que for, vai falar mal de você, vai te falar por trás. “Toma cuidado com essa pessoa”, você não toma cuidado e acontece.

C: Mas uma coisa que aconteceu mesmo? Quando você pensou: “ah, eu tinha previsto isso”?

J: Eu não. O guia, eu não.

C: Claro, digamos, o espírito, quem toma cuidado de você.

J: “Pelo mês que vem você arruma emprego. Espera daqui a um mês”. Daqui a um mês você vem com emprego pronto.

C: Isso aconteceu com você?

J: Muitas vezes, nossa! Um monte de vezes.

C: Tipo, um exemplo de emprego que você arrumou num mês como o guia tinha falado.

J: O meu no computador.

C: O seu no computador?

J: O meu no computador e no que eu faço em religião. Por exemplo, olha que interessante, Claudia. Aquele terreiro do quilombo, sabe do quilombo?

C: (Annuisco)

J: A mãe de santo morreu. Morreu, acabou. Fazem quatro anos que estão me avisando: “você vai tomar conta de um terreiro que morreu”. “Você vai num terreiro, você vai dar uma casa a alguém que morreu”. Aconteceu. Eu vou fazer agora no dia 30, vão fazer agora 10 anos que eu assumi o terreiro, fazem 10 anos. No dia 30.

C: No terreiro da Vó Benedita?

J: Da minha mãe, porque eu era médium, não era pai de santo, era meu irmão. Isso foi em abril. Em dezembro, estava na estrada viajando, me falaram: “abre o olho, você tem que cuidar do terreiro. Se cuida, tem que cuidar do terreiro”. Como que eu vou cuidar do terreiro? Em abril pediu para cuidar.

C: Isso há dez anos aconteceu? (Annuisce) Mas do quilombo? Como que aconteceu isso que teve que pegar?

J: Eu fui para um evento no ano passado para fazer política, uma coisa de política com pessoas do meu partido, para passear, uma feijoada.

C: O seu partido é PT?

J: É. Por enquanto. Eu fui para lá, na parte racial, recorte racial, fazer um trabalho contra o racismo, no quilombo. E o cara me falou: «tem um terreiro lá», estava fechado o terreiro, estava abandonado. Faziam dez anos que estava fechado. «Quer ir lá conhecer?» Eu fui lá conhecer, eu conheci e comecei a cuidar. Mas foi por acaso, não por acaso, fui encaminhado para isso. Não sabia que ia cuidar do terreiro, nem sabia que tinha.

C: Como é que você decidiu ficar lá?

J: Quando eu abri a porta.

C: Porquê?

J: Estava tão sujo, você nunca foi lá, né?

C: Não, mas quero ir.

J: A gente vai dia 25. Estava tudo sujo lá, acabado, destruído. Então, você sabe o que é preto velho? Tinha uma imagem desse tamanho do preto velho, desse tamanho a imagem (mostra l'altezza delle statue).

C: Uma estátua?

J: É, um casal. Com o olho de vidro. Ele abre para mim parece que está chorando, quer ver? Vou te mostrar. Parecia que estava chorando, Claudia. Eu vou ficar aqui. E agora cê vai, está tudo (non si capisce, ma intende dire sistemato, pulito). É a coisa mais linda, Claudia. Quer ver a imagem? E ali o lugar onde vou ficar. Quer ver? (cerca nel cellulare le foto del Terreiro de Tia Lula, del quilombo di Brotas). Quarenta famílias da comunidade quilombola, são quarenta famílias.

C: Que moram lá?

J: Eh.

C: Mas o quilombo hoje, o que é que é?

J: É uma comunidade carente, são quarenta famílias morando juntas. Como se fosse um sitio grande, uma fazenda, com quarenta casas.

C: Ok. Mas é fora da cidade?

J: Não no meio da cidade.

C: No meio da cidade?! Então não tem essa coisa da mata...

J: Tem porque é fechado, é protegido pela lei.

C: Então fica tipo...

J: Reservado.

C: Na vegetação, fica...

J: Fica.

C: Quem preservou o quilombo? Qual foi o governo que mandou fazer isso?

J: Do Lula. Tentaram tirar. Quer ver? São quarenta famílias lá. Quando a Mãe de santo morreu, há dez anos atrás, o Pastor foi e quebrou tudo lá. Todo mundo foi para igreja dele. Eles quebraram tudo, pegaram as imagens, quebraram. Sabe que é poço, aquele buraco que serve para pegar água?

C: Ah sim, sim.

J: Tem um poço lá, de vinte metros. Pegaram as imagens e jogaram no poço, quebraram tudo.

C: E as pessoas que iam no terreiro como reagiram a isso?

J: Viraram crentes, viraram todas evangélicas.

C: Como podem virar evangélicas se eles fizeram isso?

J: Eles perderam a Mãe, perderam a referência.

C: Mas eles jogaram as imagens no poço?

J: Jogaram. O Pastor mandou. Cê tem sua mãe. Você não tem sua mãe, seu pai? Se eles morrerem você fica órfão. O Pastor foi e abraçou eles. Mas eu vou fazer um museu lá inclusive. Vou fazer um museu lá.

C: Você vai fazer?

J: Vou.

C: Mas quando você chegou lá, que tipo de evento era esse? Por que chegou lá?

J: Para entender o que o quilombo.

C: Eu tampouco entendo, quero ir para entender o que é o quilombo. Mas foram eles que fizeram esse evento? (Mi mostra le statue dei pretos velhos). Essas são as estatuas, mas de um tamanho grande?

J: Têm sessenta (non si capisce) estas imagens e olho e vidro. Olham para a gente, Claudia, eles olham para a gente.

C: O terreiro está ali há muitos anos?

J: Sessenta. Porque com cinquenta foi fechado e ficou dez anos fechado.

C: Então agora são quantos anos que abriu de novo?

J: Seis meses, nem isso. Abriu em dezembro.

C: Sim? Só em dezembro?

J: Vai ter tudo de novo.

C: Mas você vai lá seguido, tem ligações com a comunidade?

J: Estou fazendo, uma vez por mês vou para lá.

C: Esse mês quando que vai?

J: 25, no domingo. Vou te avisar. Sabe meu congá, onde ficam as imagens lá?

C: Atrás de tudo?

J: Ali é o congá. Quantas imagens são?

C: Então congá é a parte...

J: O altar. Como é que era o altar lá? Essas imagens jogaram tudo no poço.

C: Como você sabe que era assim?

J: Tem essa foto antiga (me la mostra dal telefono).

C: Quem te deu?

J: Um molequinho de lá que me deu, que fica por lá.

C: E esse menino morava nesse quilombo?

J: Mora. O Alessandro, sexta feira ele está aí.

C: E ele te levou lá porque? Ele não se virou evangélico então!?

J: Não, ele não. Mas é o único.

C: O único?!?

J: A única família.

C: Não acredito! Mas agora quem é que vai no terreiro então?

J: O Que acontece, o pessoal que virou crente está voltando para o terreiro. Quando eles escutam o barulho, eles voltam e começam a chorar lá no meio. Que a moça que cuidava, se chama Tia Lula a Mãe de santo que morreu, Tia Lula. Ela benzia todo mundo.

C: A Mãe de santo?

J: Que morreu, ela era a chefe da comunidade, a chefe de tudo. Eles escutam o atabaque, eles voltam a chorar. Muito bonito, volta chorando. Tiveram uma grande história por lá, eu não quero mudar nada. Igual a o que era antes, uso foto, vídeo, para ficar igual a o que era antes.

C: E porque você faz isso?

J: Ah Claudia, tem uma energia muito bonita, forte. O pessoal carrega, é muito forte.

C: Mas eles te receberam bem?

J: Nossa, maravilhoso. Eles tratam muito bem a gente.

C: Não tem essa coisa tipo... você é branco, né? Eles, imagino que a maioria sejam negros, são?

J: Tem. Eu já fui xingado, um monte de vezes.

C: “Xingado” é o quê?

J: Porque na verdade...

C: Mas “xingar” que quer dizer?

J: Ofender.

C: Ah, ok.

J: Eles sofreram muito, eles sofrem muito. Preconceito, ataque. Eles sofrem muito, então as vezes não tem nem como ficar bravo com eles, a gente não gosta disso.

C: Eles sofrem muito pelo fato de ser negros mesmo?

J: Muito. Por exemplo, você vai no hospital, precisa de anestesia, sabe o que é anestesia?

C: (Annuisco).

J: É desse tamanho a anestesia. Então aqui é a anestesia, desse tamanho se você é branca. Se você for uma negra, é desse tamanho a anestesia, a metade.

C: A metade?!? Mas não pode ser isso.

J: Mas é.

C: E como você sabe?

J: Tenho vários amigos que trabalham na saúde, nos meios sociais, é muito triste! E medico não põe a mão se você for negra, não põe a mão. Não põe a mão, Claudia, é muito feio o negócio!

C: E não tem médicos negros?

J: Pouquíssimos, muito poucos. Agora está tendo mais.

C: E eles põe a mão e te dão a anestesia toda?!

J: Pior que não.

C: Nem eles?!

J: Olha que interessante, no contrario também, se eu for medico negro, tem branco que não deixa atender.

C: Serio?

J: Muito, acontece.

C: É mesmo assim separado?

J: Da parte do homem branco, não do negro. Do homem branco é separado, negro não. Dificil.

C: Mas você não acabou de dizer que também o médico negro não atende o branco?

J: Não, o branco não quer que atenda ele, o branco não aceita. “Eu não quero medico negro”, oxe, tem!

C: Ou seja, um paciente branco...

J: Não aceita o médico negro. Pode estar sofrendo o que for, não aceita.

C: Isso acontece aqui em Campinas?

J: No Brasil inteiro. No Brasil inteirinho, Claudia.

C: E como é que chegou a saber isso você? Acaba me dando comida sempre, porque? Não come nada! (Ridiamo).

J: A gente muda para uma cidade, a gente mudou. Sabe que é Comité? Conselho, um grupo de trabalho.

C: Que tipo de grupo?

J: Se chama “Comité Saúde da População Negra”. Só gente da saúde que trabalha nessa área.

C: Ok.

J: Eu fiz uma cartilha, está no terreiro, fui eu que fiz, vou te mostrar. Pode levar. Da mulher negra e da criança negra, fui eu que fiz. Quando vai no terreiro vou te mostrar, mas pode levar. É muito triste o negócio, muito triste.

C: Mas porque você fez esse trabalho? O que dá para reparar?

J: Me convidaram.

C: Quem?

J: Pessoal da saúde, que está no terreiro. Esse que você foi não faz trabalho social, é só o meu que faz. O pessoal não vai pra a rua, está fechado no terreiro, não vai atrás de ajudar ninguém, ficam no terreiro. Não vai para a rua, têm vergonha, têm medo.

C: Você sai para a rua com o terreiro? Como?

J: Eu me apresento como pai de santo. Cê viu pegando roupa no terreiro? Doação de roupa. Sabe o que é cesta básica?

C: Não.

J: É uma caixa com alimentação para um mês, levei dez para lá. Eles não têm o que comer. Levo remédio, levo comida, a gente faz esse trabalho. O povo não faz.

C: Porque o povo não faz? Os outros pais e mais de santo não fazem?

J: Muito pouco.

C: Porque acha? É medo?

J: Não é fácil fazer, não tem nada em troca. Não tem nada em troca, só faz porque você gosta. É o que falta hoje.

C: Você a outra vez me falou que a cura lá no terreiro, falando dessa moça que passa mal, que toma drogas, assim, que a cura é basicamente a força e o calor humano; e eu perguntei: mas então se não tivesse essa falta de calor humano entre as pessoas, não seria necessária a umbanda?

J: Esse é o mais fácil.

C: O quê?

J: Esse é o mais fácil, a gente pensa em se divertir (ride). A gente se preocupa um com outro, eles esquecem da gente. Quando alguém tem problemas a gente não para, Claudia, a gente é desse jeito. Tem gente que não faz se não tiver atrás. Eu não consigo ver a gente sofrer, não consigo, não consigo.

C: Na sua infância viu muita gente sofrer?

J: Não.

C: Como não? Você não morava ali nesse bairro, em contato com a comunidade?

J: Eu morei naquele bairro, mas num condomínio fechado, num predinho. Eu fui uma criança normal, não tive problemas com ninguém. Problema com nada. Nunca tive... não sofri violência, preconceito, não tenho nada disso. Nunca sofri nada de problema. É depois que você começa a ter contato com gente, escuta histórias, cê se revolta. Tem que ter contato com as pessoas. Cê muda a cabeça.

C: Porque você começou a fazer isso?

J: O terreiro. Comecei a aprender lá, fiquei curioso. O que é que acontece, uma vez um menino, se chama Cesar, um negro desse tamanho, forte, um negrão, tipo o Airton, só que mais rico. Rico, rico mesmo, dinheiro. Ele perdeu emprego porque era negro, numa empresa grande, ele era chefe. Eu fiquei...como que pode? Eu fui atrás aprender. Falou: «perdi o emprego porque eu sou negro», falei «não é possível, nego». Um cara inteligente, perdeu o emprego porque era negro.

C: Como é que ele soube que foi porque era negro?

J: Falaram.

C: Falaram até?!?

J: Falaram.

C: Ou seja, disseram: «você perdeu emprego porque você é negro»?

J: “Vai negrão!”, essas coisas. Não tem o que fazer.

C: E porque, por exemplo, perdeu emprego e não serrar na hora de assumir?

J: Como assim?

C: Tipo, ele ganhou o emprego e depois perdeu. Como é que não bloquearam no início porque era negro?

J: Porque... eles... puseram para trabalhar e começam a fazer perseguição, ele persegue, te atrapalha, te acusa, até você desistir. É psicológico, vão te derrubando, vão te derrubando a cabeça, até você desistir. É psicológico.

C: Não é mais fácil dizer: “não, você não pode entrar”?

J: Não pode.

C: Porque a lei proíbe?

J: Aí você pode ser processado. A lei é muito falha, piadinha que ofende mais.

C: Então a discriminação passa por um meio social mais?

J. Muito, muito.

C: Tipo, não sei, piadas...

J: Quantos alunos negros estão onde você estuda?

C: Poucos realmente.

J: Porque será? Têm que trabalhar, têm que ajudar a família. Eles não podem estudar porque têm que trabalhar. Ganham pouco. Se eles tivessem ganhado igual, iam pra faculdade. Está acontecendo agora, agora está mudando, têm mais gente estudando, mas é mínimo. Está acontecendo agora.

C: Mas eu achava que o Brasil tivesse muito negros na verdade.

J: 55%, 55%.

C: São mais que a metade então, como é que pode ser que tem essa separação: negro pobre e branco rico. Como pode ser sempre assim?

J: Como eu te expliquei da outra vez, depois da abolição dos escravos, não deram condições para o negro trabalhar. Não deram condição, não tinha o que fazer, não tinha onde morar, não tinha como trabalhar. Quem veio de fora, o europeu, ele já veio com dinheiro, aí começou o problema. Aí começou o problema. A minha família veio para cá, a minha família veio da Itália.

C: Sim? Veio da Itália?!

J: Ganhou terra, ganhou animal e ganhou dinheiro para trabalhar. E aí? E o negro? Nada.

C: Porque o governo deu terra para os imigrantes?

J: Era a lei. Foi a lei da época. Quem vier para cá agora... porque a abolição da escravidão foi uma mentira, foi, foi uma forma de enganar todo mundo. Continuou igualzinho porque o negro tinha que trabalhar para ganhar comida. Não pagavam o negro, pagavam comida para ele sobreviver. Ele ia para o quilombo, ele fugia e ia para o quilombo. O quilombo, por exemplo, reza a lenda, que tem muita coisa enterrada no chão, eles roubavam, faziam buraco no chão. Tem ouro no quilombo, enterrado no chão.

C: Quem roubava?

J: Os escravizados que iam para a cidade trabalhar, eles roubavam e levavam no quilombo para enterrar. Era um jeito de sobreviver, era a lei.

C: E você sabe se é verdade que tem?

J: Tem, é verdade, mas ninguém mexeu. Ninguém mexe, mas tem, tem muita coisa. Tem bastante.

C: Mas falando de você, você começou a se interessar por essas coisas, digamos, luta contra a discriminação, luta anti-racial...

J: O que é que a religião prega? Qual que é a base da religião?

C: Qual religião?

J: A minha, qualquer uma. Qualquer religião. Paz, caridade, não é isso? É isso que tem que fazer, só que não pode fazer só no terreiro. Porque é que vai no terreiro se todo mundo está em guerra, vão fazer em casa e deixam o mundo em guerra. Toda religião prega isso, Claudia, paz e caridade, todas pregam, só que não fazem. Eu faço na rua. No terreiro é fácil fazer, lá todo mundo vai quietinho, ninguém abre a boca para mim. E na rua? Na rua é complicado. Hoje briguei na internet hoje.

C: Porque? Com quem brigou?

J: Cê ouviu falar do Bolsonaro, sabe quem que é o Bolsonaro? É um candidato político a presidente que é homofóbico e racista. Homofóbico e racista, ele vai ganhar a eleição.

C: Candidato a presidente...

J: Do Brasil. É homofóbico e racista. E aí? E evangélico inclusive.

C: Quando vão haver eleições?

J: Em outubro.

C: Em outubro já?

J: A presidente.

C: E porque brigou na internet?

J: Porque o povo defende ele. Ele fala: “eu não gosto de negro”, ele fala, “eu não gosto de... eu sou homofóbico”, ele fala, ele fala isso! Não pode, ele fala, na cara. Depois vê no meu Facebook, a noite inteira, nem trabalhei. Não é possível, ele! Ele é a favor do estupro, ele fala isso.

C: Não posso acreditar nisso.

J: Ele fala que mulher tem que ganhar menos, ter um salário menor. E as mulheres votam nele, Claudia, mulher defendendo esse cara, não é possível gente! Cai da cadeira até hoje. Você vê nas entrevistas, ele fala abertamente isso e vai ganhar a eleição.

C: Vai ganhar?

J: Vai.

C: Porque você acha que vai ganhar?

J: Porque o povo é maluco, o povo é louco. Depois você vê no Facebook, Bolsonaro, você vê as entrevistas dele, você fica louca.

C: Mas então, desculpa, como é que pode ser, os negros são 55% da população e as mulheres têm, né? Como em qualquer país. Então como é que pode ser que as pessoas votem nesse cara.

J: Olha, negro não vota em negro.

C: Porque?

J. Quantos vereadores negros você vê aqui em Campinas, na câmera? Os vereadores são 33, quantos são negros? Um. E foi o menos votado, foi o último na entrada. Quem votou nele? A gente. O negro não votou nele.

C: Porque você acha assim?

J: Não sei. Ninguém sabe, ninguém sabe.

C: E você falando com negros, eles que dizem?

J: Não sabem, a mesma coisa, negro não vota em negro. Falam isso. Não dá para entender, Claudia.

C: Mas então você começou a ser ativo politicamente desde quando?

J: Fazem uns seis anos.

C: E como é que era a sua vida naquela época? Porque é que começou?

J: Na verdade fazem sete anos. Olha que interessante, fazem sete anos. Eu fui casado dez anos, fui casado, dez anos. Eu me separei. Tomei um chifre, sabe o que é tomar chifre?

C: Eu acho que sim.

J: Eu me separei. Comecei briga, me separei, ficou com meus filhos, eu me separei. Fiquei doente, quase me matei, duas vezes.

C: Isso foi quando?

J: Fazem sete anos. Eu desisti de viver. Perdi, porque a mulher ficou com meus filhos, não podia ver as crianças, perdi a vontade. Nessa hora começou a aparecer coisas para fazer, então comecei a encher minha cabeça para não fazer bobagens, fui atrás dessas coisas. Se não tivesse o que fazer eu ia fazer bobagens.

C: Não, espera aí, o quê?

J: Se eu não tivesse o que fazer, eu ia fazer besteira, eu ia tentar me matar. Tentei me matar duas vezes, por causa dos meus filhos, por saudade das crianças. Então tentando encontrar coisas para fazer, fui entrando. Enchi a cabeça para me ocupar, entendeu?

C: Mas porque, você não podia ver as crianças?

J: É muita briga, não tinha como.

C: Como não tinha como, você não via as crianças?

J: Não.

C: Mas se separou porque a sua mulher foi com outro, foi isso? (Pai J. annuisce). Mas então ele não deixava?

J: Não, não aceitava. Porque eu descobri.

C: Mas depois de ter feito isso, então, não deixava ver as crianças porquê?

J: Só briga. Até que na justiça, eu fui na justiça e acertou tudo.

C: Então como é que é agora?

J: Mas até a justiça definir foram seis meses de briga.

C: E nesses seis meses você ficou muito doente.

J: Nossa, depressão...

(Arriva l'ennesima birra, Pai J. mi spiega che se non ne voglio più devo mettere il dischetto sul bicchiere, altrimenti la riportano. Scherziamo su questo).

C: Mas então, você estava falando que, quando... você ficou assim doente quase, deprimido e....com saudade dos seus filhos, você tratou de encontrar coisas para fazer para não fazer besteira.

J: Orientação do médico, orientação medica: “Vai fazer alguma coisa”.

C: Medica... psiquiátrica?

J: Psiquiátrica, eh.

C: Você foi até um psiquiatra?

J. Fui. Eu não aguentava mais. Tinha que trabalhar, ia perder emprego.

C: Perdeu emprego por isso?

J: Eu ia perder emprego. Ficava em casa. Aí eu fui, tomei remédio um pouquinho e fui começando a preencher meu tempo e aí ficou.

C: E como é que preencheu seu tempo?

J: Essas atividades, vai no movimento, vai no outro, vai aprender, fazer um curso, na palestra e você vai aprendendo. Aí eu fiquei. Mas foi para me equilibrar na época.

C: Mas antes disso você não mexia com essas coisas políticas?

J: Nada, exatamente nada.

C: Sim? Com tantas coisas para fazer, porque então começou a fazer isso, atividade política, anti-racial...

J: Porque eu entendi que podia juntar o terreiro, a religião com aquilo. Se não fosse a religião eu tinha me matado.

C: Você naquela época já era pai de santo?

J: Já, faziam três anos. Mas o terreiro era pequeno, agora ele está grande. Depois que eu saí para a rua, ele cresceu. Quando eu fui para a rua, ele cresceu muito. O meu terreiro abria só de sexta-feira, tinha trinta filhos no terreiro, trinta pessoas. Quando saí para a rua, aumentou muito o terreiro, aumentou muito a casa, porque comecei a ter uma ideia: juntar a religião com as causas sociais, cresceu muito o terreiro por causa disso.

C: Então antes disso era só religião mesmo. Você a outra vez me contou que de criança e adolescente você não era umbandista.

J: Todo o Brasil era católico.

C: Naquela época todo o Brasil era católico, a maioria?

J: Todo não, mas não tinha evangélico. Há trinta anos atrás não tinha, ou você era católico ou espírita. Mas a minha mãe era os dois. Era os dois, você ia na igreja no domingo e na macumba ao sábado.

C: Mas não kardecista, espírita umbandista?

J: Geral, geral.

C: Quando você fala de espírita entende o quê?

J. Qualquer religião que trabalha com espiritismo: umbanda, candomblé, kardecismo, mesa branca, um monte que se juntam.

C: Não fazem diferença nisso?

J: É generalizar, é que nem pentecostal. Quem é pentecostal? Evangélicos são vários segmentos, são separados.

C: Mas então, do que estávamos falando agora? Do começo da sua atividade política.

J: Você... o que acontece, por exemplo, qual que é uma briga grande da sociedade, você sabe o que homofobia?

C: Sim.

J: É uma briga grande, uma briga na cidade, em tudo quanto é canto. O que a gente prega na religião? Que é todo mundo igual. Como é que eu vou ficar no meu terreiro me protegendo e não vou para a rua?! Tenho que proteger as pessoas na rua, sofrem muito. Cê viu um loirinho que vem no terreiro que se chama Esteban? Cê viu um loirinho baixinho?

C: Mmm não sei...

J: Ele é, ele é mulher. Ele é um transexual, ele é mulher, ele é casado com outra mulher. Ele virou um homem.

C: Ele é mulher num sentido que... ele nasceu mulher?

J: Isso, quer ver? E se ele vai na igreja católica, ele não pode entrar na igreja.

C: Não pode entrar?

J: Não, imagina! Na evangélica não entra, de jeito nenhum! Quer ver?

C: Você até casou homossexuais me contou. A umbanda fala disso? Porque é que você estão, digamos, a favor da homossexualidade?

J: É uma questão de respeito, amor. Tem que respeitar o indivíduo, a pessoa, tem que respeitar a pessoa, Claudia, o ser humano.

C: Então não toma essa parte do catolicismo que fala que na Bíblia está escrito que não é normal e essas coisas.

J: Não.

C: Você acha que isso é perfeitamente normal?

J: Teoricamente a gente aprende que o espírito não tem sexo.

C: Você me mandou aquele vídeo do casamento no Carnaval.

J: Cê viu que loucura? Nossa! Que vergonha Claudia!

C: Mas eu não consegui ver bem no celular não dá para ver bem.

J: Que vergonha.

C: Porque que vergonha?

J: Havia muita gente, nossa senhora!

C: Mas como que foi o convite num trio elétrico em São Paulo para casar?

J: Aquele casal, eles são de umbanda e o pai de santo não quis casar eles.

C: Não quis porquê?

J: Homofobia.

C: Do pai de santo? Mas a umbanda não é a favor?

J: Cê vê como é? Eles respeitam, mas não te casam, não é assim. Não vão te casar, eu fui, eu vou!

C: Quem te chamou?

J: Vieram para cá pra me procurar. Vieram de São Paulo para me procurar.

C: Como sabiam que você ia fazer isso?

J: O meu terreiro é referência sobre essas coisas.

C: Sobre homossexualidade?

J: Eh, é referência. E eu não sou homossexual, graças a Deus. (Ridiamo)

C: Como você fala assim?! Você acabou de falar isso!

J: Brincadeira. Eu não sofro homofobia. Como que eu posso pregar uma coisa e fazer outra? Como que eu vou respeitar e não fazer? Não posso.

C: E como se virou referência?

J: Já viu no terreiro? (Mi mostra la foto di Esteban, il ragazzo di cui mi parlava).

C: Ah mas ele é médium?

J: É ela, se chama Estefanie.

C: Ela é mulher?

J: É, transexual.

C: Mas não parece nada!

J: Ele tirou os seios, ele fez operação, fez tudo.

C: Ele tomou...

J: Ele tirou seios, tomou hormônios. Você não fala que ele é, mas ele é casado com outra menina.

C: Casado?

J: Uma menina do terreiro gordinha.

C: Ah isso é muito complicado né porque eu acho...

J: Você fala que mulher?

C: Não.

J: Você vê... é de uma educação, de um respeito, tem uma educação impressionante. Gosto muito dele.

C: E você chama de ele né?

J: Chamo, claro.

[Si continua un pochino sull'omosessualità. Taglio questa parte per ragioni di spazio.]

C: Mas então a umbanda que você pratica parece ser meio sem regra, né?

J: A umbanda é sem regra.

C: Ou seja, essa é uma provocação eu entendi que você tem um senso de tolerância muito grande, que você tem essa luta antirracal, anti-discriminação...

J: Eu sou feminista Cláudia.

C: Pro mulher...

J: Com certeza. Se se eu fosse mulher eu ia ser um inferno!

C: Porque?

J: Ia ser muito chata! (Ridiamo) Ia ser louca. Eu tenho que ficar quieto não posso falar

C: Porque?

J: Não posso brigar, não posso expor raiva, não posso fazer isso.

C: Por que que você não pode?

J: Como que um padre vai expor raiva? Você tem que pregar...

C: Mas você é humano!

J: Mas não é fácil não, como que uma pessoa vai brigar com outra? Não pode tenho que me segurar! Isso é um problema, tem coisas que você não pode falar não pode se expor tanto.

C: Mas por que que não pode se expor tanto?

J: Como é que eu vou receber um preto velho no terreiro que dá uma palavra de amor de paz e vir na rua e ficar brigando? Não tem sentido, entendeu?

C: Mas você não brigou na internet hoje?

J: Mas eu não ofendi ninguém, falei a minha opinião, foi um debate, não xinguei ninguém não falei palavrão. Foi uma conversa política, mas eu não xinguei ninguém.

C: Uma vez Bebel me disse que seu guia é Seu Sete né? E que você trata de se melhorar na fala porque o Seu Sete fala muito palavrão, é isso?

J: Ele não fala mais (ride).

C: Como é que você consegue melhorar o que uma entidade que você incorpora fala?

J: Eu converso com ele: "Quando o senhor vir, eu empresto o meu corpo, mas o senhor faz assim assim assado senão não empresto mais".

C: Você conversa com ele?!

J: Sim, eu falo: "o senhor pode fazer isso, mas não quero que faça aquilo...". Exu é nervoso, Exu é bravo, eles são bravos, eu não gosto. O da minha mãe fala muito palavrão, é o jeito dele.

C: Quem é ele?

J: João Caveira.

C: Mas é um Exu também?

J: É outro espírito.

C: É masculino?

J: Cê nunca viu a Pomba gira?

C: Mas a pomba gira não é feminina?

J: Você nunca me viu de pomba gira quando eu receber?

C: Não.

J: Nem vai ver que eu não vou deixar (Ride). Se chama Rosa Caveira.

C: Mas como é que você conhece os espíritos que você recebe?

J: Durante o dia....por exemplo amanhã vou para o terreiro, amanhã tem trabalho, amanhã é sexta, né? Sei quem vai vir trabalhar. Na manhã seu quem vai estar comigo na noite. Eles me avisam.

C: Quando te avisam?

J: De manhã: "leva as minhas coisas hoje".

C: Como que você sabe?

J: Intuição.

C: Isso acontece cada vez que você vai trabalhar?

J: Cada vez.

C: E porque você sempre recebe Seu Sete? Eu até agora sempre vi você de Seu Sete.

J: É verdade. Ele é o chefe do terreiro, é o chefe da casa. Gerente, tem que cuidar. Mas sábado por exemplo eu recebo preto velho. Sábado veio preto velho.

C: Como é que você sabe que Seu Sete é o chefe?

J: Ele é meu guia e eu sou chefe da casa, então o meu guia é o chefe da casa, o meu e da minha mãe. É uma hierarquia, que nem uma empresa, tem chefe, gerente... cada um faz uma coisa.

C: Como você descobriu que Seu Sete era seu guia?

J: A Vó falou, a Vó Benedita. Um dia eu sentei no banquinho dela para conversar com ela, a vó Benedita, o guia da minha mãe. E falou: " seu guia vai ser esse, esse e esse. Eu tenho uns 20 guias.

C: Para cada um?

J: Eu tenho uns 20 guias.

C: Então porque vem sempre o Seu Sete?

J: Ele é meu chefe de cabeça.

C: Então o guia da sua mãe que é a Vó Benedita lhe disse que seu chefe de cabeça era o Seu Sete?

J: Disse e chamou ele na hora, incorporei ele, ela o chamou.

C: Foi a primeira vez?

J: Todo mundo escutou que foi Seu Sete.

[...]

C: O meu companheiro de casa me contou o que é linchar.

J: Linchar é bater, lizar é não ligar. Eu não ligo.

C: Ele me falou que linchar é uma pratica que acontece muito aqui, na rua.

J: Eh, bater até matar.

C: Ele me contou que acontece muito com os macumbeiros.

J: Não, linchar não, eles sabem se defender (Ride). Bater sim, mas linchar não. Acontece muito com estuprador, ladrão... a gente não.

C: E porque eles não se sabem defender e vocês sim?

J: Porque, que acontece? O estuprador faz muita raiva, todo mundo vai bater. A gente ninguém liga. Não é assim não, eu sei correr também, ô!

C: Ele me contou duma senhora que foi linchada no Rio, que a gente achava que fosse uma bruxa, uma macumbeira, isso não aconteceu?

J: Levou uma pedrada.

C: Quem?

J: Uma menininha pequenina do Rio de Janeiro, ela saiu pra a rua com roupa do terreiro e atacaram uma pedra na cabeça dela.

C: E a mataram?

J: Não, machucou bastante, mas não matou.

C: Porque é que jogaram uma pedra na cabeça dela?

J: Evangélico.

C: Mas então existe mesmo essa briga forte com evangélicos?

J: Isso existe.

C: Por quê em particular com eles?

J: Evangélicos... por exemplo, eles não aceitam imagens, eles acham que é idolatrar o diabo. Não tem diabo na religião, não tem demônio.

C: Mas eles acham que o diabo é Exu?

J: Que a gente cultua o diabo, o demônio, entendeu?

C: Porquê acham que Exu é o diabo?

J: Lembra que eu te contei a história da escravidão lá? É aquela história. O que é que é mesa branca?

C: É o kardecismo, não é?

J: É bonito o termo, né?

C: Não sei, porque é bonito?

J: O quê você imagina quando eu falo: "mesa branca"?

C: Eu imagino uma mesa com uma toalha branca.

J: E o ambiente?

C: Todos de branco.

J: Porque?

C: Não sei, eu agora eu já não consigo falar sem noção, porque eu sei o que é, acho. Então é por causa da limpeza, da pureza e tudo isso.

J: E se eu te falar: "O que é que imagina numa senzala?" É sujo?

C: Numa?

J: Senzala, onde estavam os escravos. Suja, sem luz, terra, não é isso?

C: Não sei.

J: Que acontecia? Na senzala o chão era de terra, então, o escravizado queria cultuar o orixá. O quê ele fazia? Enterrava no chão as imagens, com a mesa branca encima e se punha a rezar na mesa. Então a mesa branca nasceu dos escravos, não dum francês como o povo fala. Os escravizados punham os orixás em baixo da mesa para ninguém ver e vinham rezar encima mesa, para cultuar o orixá, entendeu?

C: Foi assim? Ou seja, você me está contando, se eu entendi bem, que os escravos para não ficar expostos punham os orixás no chão, mas punham também uma mesa branca...

J: Rezavam encima e aí era bonito. Aí o branco achava bonito.

C: Tá. Mas eu não entendi se isso está mais na origem do candomblé ou da umbanda ou dos dois.

J: Dos dois, um depende do outro.

C: Como é que é essa relação?

J: O candomblé nasce da senzala. Na África cada cidade cultua um orixá, não tem mistura de orixá. Cada cidade cultua um orixá. São 500 cidades, 500 orixás. Cada um tem seu culto lá. Quando vêm para o Brasil se mistura esse culto, aí nasce o candomblé da mistura de orixás. Daí começa, nasce o candomblé. O candomblé é brasileiro, ele nasceu aqui. Os mais velhos morriam e não conseguiam ensinar a fazer as coisas, banho de ervas, rezas...não conseguiam ensinar para os mais novos, morriam. Aí começa a incorporação, eles voltam, pegam os mais novos e usam o corpo para ensinar. O candomblé vem primeiro e a umbanda nasce dentro do candomblé, os mais velhos voltavam para passar ensinamento.

C: Entendi. E não tinha incorporação no candomblé?

J: Não tem.

C: E os orixás não vêm no corpo mesmo?

J: Como assim?

C: Tipo, você me falou a outra vez que só os espíritos, as entidades são incorporados e falam pelo médium.

J: Na umbanda.

C: Na umbanda. E os orixás não? Eles não incorporam, ou seja, só o médium pega a energia deles, mas não fala, não desce no corpo deles?

J: Não, não conseguem se expressar.

C: Mas desce no corpo?

J: Incorpora, mas não se expressa. Vêm para dançar, para abraçar, passar energia, mas eles não se expressam.

C: Também no candomblé eles descem no corpo?

J: Muito mais forte. Ficam horas por lá, ficam até um dia se precisar, mas eles não se expressam também.

C: E porque acha que no candomblé eles ficam mais e é mais forte?

J: Lembra que eu te falei que na umbanda o orixá vem de cima e passa? Não explode da gente, é meu, é só meu o orixá que de repente explode de mim (no candomblé). É outra energia, é só o nome que é igual.

C: Cada um tem o seu?

J: Na umbanda não. Ele desce e pega qualquer um, fica rodando até pegar alguém. No candomblé o meu é só meu, não pega mais ninguém. É meu ancestral. É só o nome que é igual, Cláudia, é só o nome.

C: Não tem aquelas misturas de umbanda e candomblé?

J: Umbandomblé.

C: O Bruno acho que vai num terreiro desse.

J: Que acontece Cláudia, muita gente que está no candomblé começou na umbanda, então eles conhecem, sabem trabalhar. Quase todos começaram na umbanda.

C: Você não me falou que o candomblé é mais velho, porque é que começaram na umbanda?

J: Porque...eu sou umbandista, não sou? Eu sou umbandista, mas qualquer hora posso mudar de religião. Acontece.

C: E porque você acha que a gente começa no lado da umbanda e vira para o candomblé?

J: Não, não é qualquer um, é uma opção sua, uma escolha sua. Eu não vou mudar nunca.

C: Porquê diz que não vai mudar?

J: Porque a umbanda me completa, não me falta nada, eu sou feliz.

C: Você é feliz?

J: Na religião sim, não me falta nada na religião.

C: Que quer dizer na religião sim, em outros lados não?

J: Não sei, mas na religião não me falta nada o que eu quero eu tenho lá. Se me faltasse eu ia procurar, mas não me falta nada.

C: Isso também na sua vida cotidiana ou só no momento de ficar lá no terreiro?

J: Eu estou acomodado na minha vida, eu não reclamo. Durmo no chão na minha casa, eu não ligo.

C: Como dorme no chão?

J: Na minha casa...eu moro com a minha mãe hoje, os meus filhos dormem no meu quarto e agora eu estou dormindo no chão na sala.

C: Não tem cama?

J: Na sala não, eu não ligo!

C: Seus filhos moram com você?

J: 90% do tempo.

C: Como você conseguiu isso no tribunal?

J: A guarda è compartilhada, nem minha, nem dela, eles escolhem com quem vão ficar. Eles escolhem, então estão em casa agora. Vão com ela no final de semana, mas muito pouco.

C: São os dois filhos da mesma mãe, né?

J: Graças a Deus. (Ride) Era mais trabalho ainda, pelo amor de Deus!

C: Mas você é feliz então?

J: Eu acho que sim.

C: Porque você a outra vez me falou que quando passa mal, fica fraco, tem que aguantar sozinho, não pode mostrar.

J: Eu choro sozinho az vezes e daí? Vai reclamar da vida? Tem que esperar passar.

C: Mas não pede ajuda aos espíritos nesse caso?

J: Peço paciência para atravessar o problema. Tem que atravessar o problema, não é mágica, tem que pedir paciência e discernimento para atravessar.

C: Então nesse sentido os espíritos, os orixás, eles não conseguem ajudar mesmo no problema...?

J: Eles dão o caminho: "faz assim...", você segue se você quiser, não podem carregar no colo. O problema é meu não é deles. Eles dão um caminho e você vai seguir aquele caminho para resolver.

C: E nunca aconteceu que eles indicaram um caminho que você não achava certo?

J: Já. E eu segui.

C: Você me quer contar?

J: Eu levei uma bronca no terreiro, eu estava errado. Acetei a bronca. Por exemplo, deixa eu ver. Fazem seis anos...eu queria trabalhar em São Paulo. Sabe São Paulo? Tinha um emprego lá. Eles falaram não vai que cê vai dançar. Eu morava no Maringá na época, Maringá no Paraná, é outro estado. Eu ia mudar para lá. O guia falava: "não vai, não vai, não vai" e eu queria ir. Falei: então não vou.

C: Porquê falavam não vai?

J: Eles falavam: "não vai que não vai dar certo" e eu não fui. Sabe que aconteceu? Fechou o lugar onde eu ia trabalhar. Se eu fosse, eu ia perder emprego. Agora por exemplo agora estou com um problema muito sério na minha cabeça, ontem eu fui para São Paulo. Cheguei tarde ontem, para falar com a deputada, sabe a deputada de São Paulo?

C: Aquela de quem me falou?

J: Eh, ela é deputada e mãe de santo.

C: Ela está num partido então?

J: Sim, mas não é meu partido, é outro. PHS, é contra o meu partido.

C: Mas é de esquerda?

J: Ela é de direita, mas eu não tenho esse problema. Ela é mãe de santo, conversei com ela ontem. Ela me pediu para trabalhar com ela.

C: No terreiro?

J: Não, na câmara dos deputados, lá em São Paulo.

C: Mas se ela é de direita e você de esquerda!?

J: Eu não tenho esse problema, eu gosto das pessoas. Agora, o que eu vou fazer? Vou aceitar? Não sei o que eu vou fazer.

C: Você pediu ajuda para os seus guias?

J: Sim, mas não veio nada até agora.

C: Como funciona a ajuda?

J: Chega uma resposta: vai ou não vai. Mas eles não falaram nada.

C: Mas como você sabe quando um guia fala?

J: A resposta vem assim, vem uma resposta na cabeça.

C: Como você pode saber que não é você?

J: É cosa, nossa Cláudia, nem me fale. É muito difícil. É muito difícil você saber que não é você, é muito complicado. É muito difícil você entender o que é que é. É muito complicado. Vem um negócio: faz! É foda.

C: Mas você entende quem é essa voz?

J: Hoje sim, antigamente não. Hoje eu sei que é Seu Sete.

C: E como você sabe?

J: Ah, Cláudia, você começa a acostumar a cabeça, meu, como é que eu vou te explicar? Você sente o cheiro da pessoa, não sente?

C: Cheiro? Sim.

J: Eu sinto a energia dele, eu sinto ele perto.

C: A coisa difícil para mim que sou séptica...

J: Eu também era.

C: ... é que o cheiro é uma coisa que existe em partículas que vêm de uma pessoa. A pessoa está lá. Você não pode sentir o cheiro se ela não tiver lá.

J: O que é aquela foto com óculos?

C: Aquela foto eu não entendo.

J: Tem alguém aqui sentado? Está vendo que não tem ninguém. E se aparecer na foto? Não tinha ninguém, Cláudia, não tinha ninguém com aquela roupa na rua. Não tinha ninguém. Como é que apareceu ali? E aí, que vai fazer?

C: Você mostrou para as mulheres da foto?

J: Mostrei.

C: E elas?

J: Pegaram sono, lhe deu medo e dormiram (ride). É foda. Tem uma foto minha, antiga...eu não sei se está ainda ali... estava trabalhando com um preto velho, Pai Tomás, se chamava Pai Tomás. Tiraram uma foto no terreiro e ele estava com barba, barba branca, apareceu na foto Cláudia. Apareceu na foto.

C: E você não tinha barba?

J: Não. Vou procurar a foto. Tem uma outra na mata, você não vai estar, vai estar no frio, apareceu uma sombra de um homem com um cajado, apareceu uma sombra no meio do mato.

C: O que um cajado?

J: Uma bengala, um cajado, aquele negócio de andar no chão, uma bengalinha, aquela madeira...

C: Um pau de madeira?

J: Eh. Aparece um cara parado assim perto da gente, na foto.

C: Você acha que era um caboclo?

J: Um Exú. Não tinha ninguém ali Cláudia.

C: Mas por que é que aparece numa foto por exemplo?

J: Porque a máquina pega a energia dele.

C: E porque é que os olhos não.

J: Não sei graças a Deus, nem quero.

C: Porque graças a Deus?

J: Tenho medo Cláudia.

C: Mas se você incorpora como pode ter medo?

J: Mas não é a mesma coisa, é outra. Eu tenho medo do que eu não vejo, Cláudia, pelo amor de Deus.

C: Mas você não incorpora afora do terreiro?

J: Não, não pode.

C: Mas como você pode, digamos, decidir isso?

J: Eu me preparo, tem que tomar banho, tem que rezar... não é em qualquer lugar. Tem todo um preparo: banho de erva, rezar, acender vela para poder ir no terreiro, não é chegar e receber, não é assim.

C: E como é que é? Você quando toma banho?

J: De manhã peço ajuda para o meu anjo da guarda e para o guia que vai trabalhar, durante o dia tenho uma alimentação leve e não falo palavrão, durante o dia, por incrível que pareça, e uso banho de erva para limpar o corpo, para ir novo.

C: Que ervas?

J: Eu tomo de manjericão e hortelã.

C: E como sabe que é sério mas tem uma ação?

J: São as ervas que eu gosto é bem fresca. Ela limpa e você fica leve, é a mais gostosa manjericão e hortelã.

C: E isso é útil para ficar limpo e não chegar com energia ruim para o terreiro?

J: É.

C: E você faz isso todos os dias?

J: Todo o trabalho.

C: E quando você trabalha?

J: Quinta e sexta, e terça.

C: É você que escolhe.

J: Com o meu horário de trabalho em Piracicaba, dá certinho esse dia. Isso é eu que escolhi.

C: Mas então isso quer dizer que você pode escolher quando e quem vai chegar no seu corpo, é isso?

J: Eu posso porque eu sou o chefe (Ride). Mas por exemplo eu posso eu a minha mãe podemos escolher o dia e trocar o guia, mas se você for para o terreiro, você não pode por causa do seu guia. Se sua mãe é preto velho, você tem que ser preto velho não pode ser outra coisa. A mãe é caboclo, a mãe é índio, só vai ser índio.

C: Então nesse caso qual seria a diferença entre eu e você?

J: É mais tempo de trabalho sou eu que toma decisões da casa. Alguém tem que mandar então eu posso escolher o que eu quero fazer.

C: Então por exemplo amanhã você pode escolher que sexta não vai vir mais Seu Sete.

J: Aí eu tomo um couro dele.

C: Que quer dizer?

J: Que ele me bate. Ele vai ficar bravo.

C: Isso já aconteceu?

J: Oh!

C: O que quer dizer que a entidade vai bater em você?

J: É brincadeira! Vai ficar chateado comigo por que não vem trabalhar. Seu Sete é ciumento de tudo, ciumento, possessivo, nossa... Ele quer vir trabalhar, ele adora o terreiro, é que nem galinha choca.

C: Mas você não falou que você podia escolher ele não vir?

J: Eu posso, mas ele não gosta.

C: Como você sabe?

J: Porque ele vem bravo, vem malumorado.

C: Ou seja, ele baixa no seu corpo e você fica bravo?

J: Ele fica bravo, eu percebo que está agitado, que quer fazer alguma coisa.

C: Como você percebe?

J: Converso com o pensamento dele, é uma mistura de pensamento, de consciência. Mistura uma consciência com outra, ele está irritado, alguma coisa aconteceu.

C: Mas isso então quer dizer que a sua consciência de pai Joãozinho está misturada com aquela do Seu Sete?

J: Isso. Café com leite.

C: Então como você pode saber quais são os pensamentos de você e quais dos Seu Sete.

J: É só com o tempo Cláudia. Tem que ter tempo tem que ter confiança, é muito difícil. É o tempo, não é fácil. Muita gente fica louca, desiste não entende que aconteceu. Não é fácil, oh!

C: Você nunca passou por esse risco?

J: De achar que era eu? Muitas vezes.

C: Não, de ficar louco.

J: Mas? (Ridiamo)

C: Você já se considera louco?

J: Bastante.

C: Porquê?

J: Normal eu não sou. Quantas pessoas em Campinas você conhece?

C: Eu? Não muitas ainda.

J: Fazem tudo o que eu faço?

C: Então você se acha louco porque faz uma vida muito...

J: Ninguém consegue entender... é meu trabalho! Eu vou viajando, não paro na cidade.

(...)

C: E você consegue juntar isso tudo: terreiro, trabalho político, família...?

J: Aí é a loucura.

C: Mas voltando ao ponto, então você nunca sentiu o risco de ficar louco por isso?

J: Não, por isso não. Já vi gente ficar, mas eu não.

C: Viu?

J: Fica fanática, tudo é religião. Não é assim que funciona, você tem que saber separar: ter religião, família, trabalho... não pode misturar. Não é legal.

C: Porque não é legal misturar?

J: Tem hora para tudo Cláudia ninguém é obrigado aceitar sua religião. Não pode ir trabalhar falando dessas coisas ou falando mal da sua família. Tem que separar as coisas tem que ter tempo para tudo: namorar, estudar trabalhar... você tem que separar seu tempo. Não pode misturar, senão vira uma confusão na sua cabeça.

C: Mas por exemplo eu vejo nas pessoas que têm mesmo muita fé que eles não conseguem ver o mundo de uma outra perspectiva que não seja a religião.

J: Isso é fanatismo. Eu acho fanatismo isso, eu não gosto.

C: Mas para você por exemplo a umbanda não tem que ver com tudo?

J: Você não pode impor a religião você aprende e eu aplico na sua vida o que é eu aprendo lá, mas eu não posso impor para ninguém. Eu não posso ficar pregando a minha fé, eu não faço isso.

C: Então você não faz isso só para não ficar chato com as outras pessoas que não são da sua religião?

J: Exatamente. Eu não posso impor a religião eu tenho tantas coisas para conversar, para falar.

C: Mas você há pouco falou que você se apresenta sempre como pai de um terreiro.

J: Quando precisa. Por exemplo, ontem, agora no mês que vem eu vou fazer um evento em São Paulo para uma questão política, aí eu vou me apresentar como um pai de santo porque o evento religioso.

C: Que evento vai ser?

J: Homenagem para as mães de santo, no dia das mães, vai ser em São Paulo. Lá posso ir como pai de santo. Aqui eu sou pai de santo, mas no futebol eu sou Joãozinho. Não vou ficar num partido do futebol com a minha guia, levo a guia para quê?

C: Cê não leva então suas guias.

J: Só isso (mi mostra la guida). Essa é uma estrela de David, mas é também o símbolo do terreiro, você viu? É um patuá, é proteção.

C: Mas isso não é um símbolo judeu?

J: Para mim quer dizer magia branca.

C: O que é magia branca?

J: Magia do bem, magia boa, magia branca. Energia.

C: Então você falaria que é magia branca o que você fazia no terreiro?

J: É.

C: Você chamaria então seu terreiro de umbanda branca?

J: Não.

C: Porque?

J: Não tem esse negócio de cor, umbanda é umbanda, isso é bobagem. Eles não sabem nem o que umbanda.

C: Mas muita gente acha que umbanda é também outras coisas, tipo essa mistura com o candomblé, sacrifício, ou... esses terreiros dos quais fala muito a sua mãe que fazem amarrações...

J: Não é terreiro, é gente. Terreiro não faz isso, é gente que usa o nome.

C: Então não tem nenhum terreiro que faz isso?

J: Terreiro não de umbanda e candomblé não. Não pode.

C: Você me falou dos...como se chama aquela coisa que se joga no candomblé?

J: Búzios.

C: Isso serve para quê?

J: Como eu te falei, como no candomblé não tem corporação a resposta não vem do guia. De onde vem a resposta? Do jogo. O pai de santo joga e aí vem a resposta. É um oráculo. Entendeu?

(...)

C: Você conhece bastante candomblé. Como é que é você conhece tudo isso?

J: Conversando.

C: Então você conversa bastante, não tem competição nesse sentido?

J: Eu não tenho. Mas tem muita. Tem muita, mas eu não sou assim. Eu consigo trafegar em tudo quanto é canto. Não tenho problemas com ninguém.

C: E você acha por quê?

J: Eu não brigo com ninguém, não saio do terreiro criticando. Não critico ninguém, não faço fofoca.

C: Mas você é muito politizado, como é que você faz para não brigar se você joga fora ideias no povo, digamos?

J: Porque eu respeito a sua opinião, não vou te criticar, é você que faz o que você quer da sua vida, eu respeito não vou-te impor a minha vontade. Não faço, a não ser que você me permita.

C: Mas então você me respeita também a opinião do candidato a presidente?

J: Vai fazer o quê? É a cabeça dele, para ele é bom. Você gostou disso aqui?

C: Um pouco salgado demais.

J: Se você não gostar cê vai comer? Eu vou te obrigar a comer? Não posso, mas tem gente que te obrigar comer o que você não gosta. "Ah, isso é bom para mim então é bom para você". Come então você! Vai fazer o quê? O cara é louco! Mas tem gente que concorda com ele.

C: Mas você não concorda não.

J: Mas eu não posso mudar o mundo, não posso mudar a pessoa, eu tenho que dar a minha opinião. Não imponho, tem gente que impõe a sua opinião, eu não sou desse jeito. Faça o que é melhor para você!

C: Mas você se importa muito na mesma. Ou seja, para que eu entendi você trata de tolerar muito, mas ao mesmo tempo você, sendo tão politizado e tão militante nesse sentido, você procura transformar o mundo, não procura?

J: Sabe qual é a palavra certa para isso Cláudia? Tolerância. Respeito das diferenças. Como você ganha a respeito das pessoas? Respeitando! Eu falo o que eu penso, numa hora alguém vai se interessar. Eu tenho três Facebook, 45000 pessoas, eu sou escutado, eu tenho um monte de redes sociais para me expressar, não quer dizer que eu vou obrigar alguém a me seguir, mas eu tenho que dizer o que eu penso.

C: E por que você faz tudo isso porque passa todo esse tempo lá escrevendo...?

J: Se eu posso ajudar uma pessoa estou feliz. Já está bom, acabou. Por exemplo lá no quilombo não tem remédio, não tinha como comprar, eu levei para ela. Ajudei uma pessoa, isso faz bem para a gente. Aí quem sabe essa pessoa...eu posso precisar de ajuda e ela vai me ajudar, ou vai ajudar a quem precisa, então você vai plantando essa tolerância. Um vai ajudando o outro. Alguém vai precisar de ajuda sempre.

C: E essa tolerância para você passa por meio do terreiro de umbanda ou não?

J: Não necessariamente. Quem procura a religião está procurando mais de alguma coisa, mas por exemplo, a intolerância contra sua cor, contra seu sexo, contra a mulher, tem todo isso na vida. Hoje teve um cara que pôs no Facebook, como é que escreveu... "Mulher quanto mais pesada é mais fácil de pegar".

C: Que quer dizer isso?

J: É mais fácil de pegar, quanto mais gorda, é mais fácil de pegar, pegar naquele sentido.

C: Porquê seria mais fácil?

J: Porque mulher gorda, ela tem uma baixa autoestima, então ela se entrega a qualquer coisa, s qualquer um. Não é para bater? A outra que o pariu, isso é ridículo.

C: Como você consegue não brigar nesses casos?

J: Eu apago, bloqueio. Me faz mal de ver, mas o Facebook é dele. Mas eu bloqueio, não quero contato. Me faz mal, nossa.

C: Por que você indica a sua cabeça enquanto fala: "me faz mal"?

J: É consciência. Aqui é consciência, pensamento. Aquela imagem te cutucando, cê fica nervoso m, não é bom ficar nervoso, agitado, não é bom para mim. Então apago.

C: E não é difícil...porque antes você falou que uma mistura de consciência, então não é difícil para você saber quem você é?

J: Hoje não.

C: Quando era difícil?

J: No começo, quando cê começa a ter pensamentos diferentes, começa a desempenhar...mistura, acelera muito, cê pensa muito rápido, acelera o pensamento. Eu fiquei dos anos tentando entender, depois você separa, separa um pouco, descansa. Não queira apressar nada, vai no tempo certo. As coisas vão se encaixando, é paciência.

C: Você me quer contar de novo como você começou a ser médium?

J: Começou? A gente nasce médium.

C: Você já sabia?

J: Não sei.

C: Você me contou que a sua família era de religião católica, não era?

J: A minha mãe sempre foi umbandista, mas ela ia na igreja também por causa da família dela. Então ia na igreja e na umbanda.

C: Os dois, sem problema? Ela acreditava nos dois?

J: Porque minha mãe ela não se deixa levar ela faz o que ela quer então ela ia porque ela gostava, mas numa hora ela parou. Ela estava cansada de escutar bobagens então meu terreiro dela, de umbanda. Se preparou, o que precisa fazer...

C: O que precisa fazer para fundar um terreiro?

J: Estudo. Estudar, desenvolver, aprender bastante coisa...

C: Quem manda fazer isso?

J: O guia.

C: Então, voltando ao ponto, a sua mãe era os dois: cristã católica e também umbandista.

J: Ela tinha que cumprir a missão dela.

C: Que missão?

J: Na umbanda, ela tinha que abrir o terreiro dela. Uma missão espiritual, cuidar das pessoas, ela tinha que ser mãe de santo. A gente tem essa missão encima.

C: Como ela sabia?

J: O guia vai falando para gente, é o guia que fala, você tem essa missão, você tem que seguir o que o guia manda. A missão dela era abrir uma casa de umbanda e ela abriu. Um dia ela brigou com meu irmão queria fechar a casa, eu não ia no terreiro, eu não gostava, não ia.

C: E você quantos anos tinha?

J: Na época eu tinha trinta.

C: E porque não ia?

J: Não tinha vontade, para mim não fazia diferença.

C: Você não era de nenhuma religião, era ateu?

J: Não ligava, não rezava. Não frequentava nada.

C: Mas você acreditava em algo?

J: Na umbanda, eu sabia que existia. Confiava, mas não vi ela necessidade de estar por lá.

C: Como você sabia que existia? Porque você acreditava?

J: Porque eu lia bastante, minha mãe sempre teve muito livro, eu lia às vezes. Então aprendi, eu lia bastante coisa dela e eu fui entendendo.

C: Tipo com quantos anos você conheceu a umbanda?

J: Eu lembro de festas de Cosme e Damião que eu era desse tamanho, minha mãe levava a gente. Mas nunca me obrigou a ir para o terreiro, nunca me obrigou, foi quando eu quis. Não me impôs "vai para o terreiro".

C: E quando começou a ir?

J: Teve um dia à tarde que ela disse que ia fechar o terreiro. Eu: "fecha, por mim!". Aí eu fui para casa dela e na hora que eu pisei na casa dela, o preto velho incorporou em mim. Me pegou e ficou lá até ela chegar e desde esse dia eu fiquei no terreiro para ajudar ela.

C: Me quer contar como é que foi essa primeira vez de incorporação?

J: Eu cheguei na casa que eram 3 horas da tarde, cheguei de viagem e parei por lá. Eram umas 3 horas da tarde.

C: Sua mãe estava em casa?

J: Não, ela estava trabalhando. Sentei no banquinho e senti um sono e preto velho incorporou. Ficou 3 horas sentado, parado até ela chegar.

C: E quando ela chegou?

J: Deu uma bronca nela, deu uma bronca nela, que ela queria desistir e falou que eu ia ficar para ajudar ela eu fiquei.

C: E nesse tempo você estava dormido?

J: Eu estava escutando tudo.

C: E não se assustou com uma pessoa falando no seu lugar?

J: Foi tão calmo o negócio Cláudia, ele veio com tanta calma, ele veio com muita calma então para mim foi acontecendo.

C: Ou seja, você estava dormido, ela chegou e?

J: E ele começou a falar. Ele estava sentado assim, ele ficou umas 3 horas sentado no meu corpo até ela chegar. Não falava nada.

C: E você naquele momento não sentia nada? Pensava, não pensava?

J: Não sei Cláudia, sabe quando tudo para? Estava parado. E aí quando ela chegou ele se apresentou e começou a falar.

C: E você via que não era você?

J: Eu não conseguia falar eu escutava só.

C: Você queria falar alguma coisa?

J: Nem sei Cláudia, não sei. Não estava preparado para aquilo, não sabia o que estava acontecendo. Eu era inconsciente.

C: Completamente?

J: Dessa vez foi. Daí depois comecei a frequentar, aprender e desenvolver.

C: Mas se você estava inconsciente como conseguir ver o que aconteceu?

J: Eu conseguia ver, estava enxergando ela e escutar o que estava falando. Mas não soltava palavras, via e escutava só.

C: E você entendia o não?

J: Tudo, escutava, pensava: "o que está acontecendo? E agora o que eu vou fazer, como é que eu vou voltar?", mas depois devagarzinho comecei a frequentar o terreiro e a entender melhor.

C: Como é que você voltou a ser você daquela vez?

J: Ele vai embora e você acorda.

C: Isso acontece todas as vezes?

J: Cê viu no terreiro quando a gente incorpora? Cada um é de um jeito. Cê percebeu?

C: O seu é incrível, não dá para reparar!

J: Ele treme, tremem as pernas, bastante.

C: Então você sabe que ele chega porque começa a tremer?

J: Ô!

C: E aí o que você sente?

J: Você começa a perder a consciência e ela começa a tomar o corpo da gente. E assim, eles entram na gente.

C: Você não tem nem uma sensação física que acompanha isso?

J: Não. É mais aqui (indica la testa).

C: Seu corpo não sente nada?

J: Não, é mais a cabeça. Mas por exemplo tem gente que quando recebe o caboclo diz que é muito forte, eu não tenho essa sensação. Cada um é de um jeito. Me dá um trampo quando chega e depois mais nada.

C: Mas então por exemplo se você está fazendo um trabalho e uma pessoa te faz assim (gli do un pizzicotto sul braccio) você sente?

J: Isso eu sinto normal.

C: Então tem consciência no corpo?

J: Tenho. Por exemplo uma vez, que engraçado era um atendimento e eu estava trabalhando com Seu Sete. Tinha um senhorzinho velhinho, sentado no banquinho que estava passando muito mal, não conseguia comer, estava passando muito mal. Aí comecei a pensar: "aqui tem coisa errada", eu sou cético tenho que ver coisas. Ele queria vomitar, não vomitava tinha alguma coisa na barriga dele. O Seu Sete pôs a mão na barriga dele, na hora que ele pôs a mão na barriga do homem eu comecei a passar mal, eu, querendo vomitar. De repente ele virou e vomitou. Num copo vomitou um pão podre.

C: Um pão...?

J: Podre, estragado. Estava na barriga do homem, não conseguia dirigir aquilo. Ele trouxe para mim e vomitou. E o homem sarou. Saiu normal. Estava preso no corpo dele, tinha alguma coisa ruim na parada, estava apodrecendo ali adentro.

C: E você vomitou?!

J: Foi. Impressionante. Eu não tinha comido nada aquele dia, vomitei um pão inteiro, desse tamanho. Esse dia eu assustei.

C: E você naquele momento, você Joãozinho, via aquilo? Pensou alguma coisa?

J: Pensei: "fodeu"(ride). Eu vi sair da minha boca um pão, Cláudia. O que é que é isso, meu Deus, o que está acontecendo? Mas se ele não fizer isso, o homem ia morrer, não conseguia digerir.

C: E como pôde ser que saiu pelo seu meio e não pelo homem?

J: Ele estava grudado, não conseguia. Isso é um trabalho, é um feitiço do mal, alguém deu uma comida enfeitiçada para ele morrer.

C: Você acha que foi isso mesmo?

J: Foi, senão o remédio ia resolver, mas não resolvia. Não tinha remédio para sarar o homem.

C: Então, eh, cada vez que é uma... como é que chamam vocês isso? Uma feitiçaria, uma amarração, como é que chamam?

J: Macumba. Trabalho, feitiço...

C: Ou seja, uma coisa que uma pessoa faz...

J: Querendo te matar. Não tem remédio, tem que ser espiritual o negócio. Tem gente que faz, Cláudia.

C: E como é que conseguem fazer essas pessoas?

J: Não tem polícia? Tem ladrão também. Tem o bem e tem o mal. Têm gente que faz o bem e gente que faz o mal.

C: Mas quem que pôs aquele pão podre na barriga?

J: Alguém que queria matar ele.

C: Uma pessoa?

J: Logico.

C: Ou seja, uma pessoa deu o pão para o cara, então não foi nada espírita!?

J: Deu um pão com energia ruim. O pão estava com energia, era uma bomba para ele, o pão estava energizado.

C: Então como é que é o negócio?

J: Eu levo isso aqui para pôr uma energia ruim aqui, fazer uma feitiçaria. Então você bebe e te faz mal.

C: E quem põe a energia ruim?

J: Ah, alguém que fez, algum feiticeiro.

C: Tem que ser um médium?

J: Um médium que foi para o lado do mal.

C: Então o médium pede ajuda a um espírito para fazer mal a uma outra pessoa?

J: Exatamente. Tem muito.

C: Como é que acontece isso?

J: Eu não peço para o meu guia de fazer o bem? Se eu quiser eu posso pedir fazer o mal, eu não tenho coragem.

C: E seu guia faz?

J: O meu não, ele vai embora, vem outro.

C: E quem é que faz?

J: Algum trevoso, algum espírito do mal que vem e ele vai fazer.

C: E conseguem?

J: Conseguem. Outra vez, aí foi em mim. Eu estava com pedra no rim. Sabe o que é o rim?

C: Cólica renal?

J: Isso. Aí eu fui no médico, eles abriram, puseram máquina, não sarava, não sarava. Eu fiquei um mês com pedra no rim, fui naquela máquina que bate, fiz de tudo e não saía. Não parava de doer. Eu fui para o terreiro, o Seu Sete disse: "agora vou acabar com esse negócio". Ele pegou algodão, álcool e faca e começou a mexer aqui, a fazer assim ô. Ele pegou o algodão assim, Cláudia, sabe o que saiu do algodão? Um pedaço de unha desse tamanho. Eu sarei, Cláudia, alguém tinha feito um feitiço para mim. Um pedaço de unha desse tamanho, ele tirou. Você acredita nisso? Tem que ver, eu vi! Eu sou cético, tem que ver, eu vi!

C: Queria mesmo ver.

J: Não queira. É impressionante. Ele abriu aqui espiritualmente falando.

C: Quem fez isso?

J: Não sei nem quero saber, eles não falam quem foi. Às vezes acontece para testar a nossa fé. Para testar fé.

C: Em que sentido testar?

J: Provar que tem alguma coisa ali.

C: Mas isso acontece normalmente num dia de trabalho?

J: A gente não sabe quando vai acontecer mais é no trabalho.

C: Ou seja, poderia haver acontecido na sexta passada?

J: Ahi podia, mas não aconteceu (ride). Não se sabe que vai acontecer, podia.

C: Não tem um dia específico por isso?

J: Não, é quando a pessoa que chega lá.

C: Não tem Gira da cura?

J: Uma vez por mês.

C: Quando?

J: É na terceira sexta-feira do mês. Aí vêm os médicos. Eu não vou.

C: Porque não vai?

J: Não gosto, é muito silenciosa não tem atabaque, nada, é a minha mãe que cuida, eu não tenho paciência. É um silêncio que dói o silêncio, é silêncio que dói. Não gosto.

C: Porque dói o silêncio?

J: Preciso do atabaque, não tem música, não tem nada. Só uma música bem baixinha no rádio, as pessoas vêm para tomar passe e tem duas macas.

C: Tem muita gente?

J: Bastante.

C: E a gente fica melhor? Acaba com a sua doença?

J: Não é que acaba com a doença, se tem que tratar fisicamente não pode parar o remédio. Ajuda você a ter força para atravessar aquele negócio. É psicológico Cláudia, é muito psicológico vontade de vencer.

C: A outra vez você me contou que tem muitas pessoas que se curaram do câncer no terreiro...

J: Não é por causa do terreiro que se curou, o terreiro ajuda a ter coragem para se curar. Quem cura é o remédio, não tem milagre, você tem que tomar remédio e seguir o tratamento, mas muitos desistem.

C: Mas então por exemplo no seu caso da unha no rim...

J: Aí era macumba.

C: Então existe alguma doença que não é uma doença normal e que os remédios não podem curar?

J: Nesse caso foi um feitiço, aí é diferente.

C: E como você sabe se sua doença é um feitiço ou não?

J: Quando não funciona o remédio. Vai no médico toma remédio e não sara aí é macumba. Quando não funciona tem coisa errada, o remédio tem que funcionar. Porquê é que eu não consegui tirar a minha pedra do rim?

C: E como você lida com a pesquisa científica, não pode ser que ainda não descobriram o remédio certo?

J: Não, hoje em dia, imagina! Pedra no rim, por exemplo, pedra no rim Cláudia, não tem segredo, o cara não consegue fazer cocô, toma o remédio e caga, porra! Porquê é que não sai da barriga dele? Está grudado lá. Um pão podre na barriga, vomita! Ele não conseguia e aí?

C: E as pessoas sabem quando é ou não? Porque se ele não fosse lá ele podia morrer...

J: Muita gente chega no terreiro sem perspectiva, aí a gente tem que dar um caminho para ele se é espiritual ou não é. Se for, a gente começa a tratar por lá.

C: E vocês conseguem entender se espiritual não?

J: Eu consigo. Sabe o ímã? O ímã que se cola um com outro? Aquela pedrinha que puxa um com outro, que têm energia magnética, não cola? Energia boa se junta, energia ruim se separa. Você está com energia boa, você não me incomoda, se tiver alguma coisa que me incomoda eu percebo que tem alguma coisa com essa menina, alguma coisa que não está funcionando direito aí, entendeu?

Baiá

José, soprannominato Baiá, è un uomo di 40 anni, nato a Campinas da genitori di Minas Gerais e cresciuto nel quartiere periferico Jardim Capivari. Frequenta la Facoltà di Educazione Fisica alla Unicamp e dà lezioni di fisarmonica in una scuola di Campinas. E' medium nel Templo de Umbanda Mãe Joana Três Estrelas, insieme alla sua fidanzata Graciete, grazie alla quale sono entrata in contatto con lui in virtù della relazione tra la sua medianità e l'epilessia da cui è affetto. A partire dal mese di giugno abbiamo dunque cominciato ad incontrarci settimanalmente nel campus dell'università, dove abbiamo condotto la maggior parte dei colloqui, qui parzialmente riportati in versione integrale.

Baiá 06 giugno – Unicamp

Baiá: Na verdade eu nem penso no aparelho.

Claudia: Não claro, mas é mais uma ajuda para mim para lembrar.

B: Eu compreendo porque eu também faço isso.

C: Sim? Você trabalha com entrevistas também?

B: Não, eu gravo aulas.

C: Ah, é verdade, de acordeom?

B: De acordeom, das disciplinas aqui...porque às vezes têm detalhinhos, pontos, que naquela hora fugiu porque eu preferi pensar no outro que a pessoa falou...

C: Isso da graduação na educação física e você também dá aula de acordeom...

B: Isso, eu faço aula também.

C: De que?

B: De acordeom.

C: Ah, é verdade.

B: Então assim as aulas que eu gravo na verdade são workshops, porque nós temos um grupo, uma orquestra, que ela está se formando, então tem um músico muito experiente, acordeonista, pianista, regente, então ele ao mesmo tempo em que a gente ensaia, estuda as músicas, ele também aproveita e faz workshop de improvisação, de escala, de estilo musical, blues, jazz...(ci riferiamo ora ad un ragazzo che era vicino a noi nella cantina dell'Unicamp e che non riusciva a muoversi e tremava tutto, abbiamo cercato di aiutarlo). Ele saiu andando, mas deixa ele, deixa para lá, cê vê como melhorou?

C: É ele? Está muito melhor! Nossa, mas será que era a mesma glicemia?

B: Pode ser.

C: Efeitos desse jeito?

B: Não, mas é aquilo que eu estou te falando, a coisa é muito importante. Eu, assim, de anos para cá, principalmente nessa experiência com a graduação, nós somos indivíduos e temos que ser tratados como indivíduos. Então "somos todos iguais", depende do ponto de vista, sabe aquela frase: "somos todos iguais"? Não, não somos todos iguais e tem que ser respeitado a diferença e a diferença é que promove a vida.

C: Também acho.

B: Vamos supor na questão cultural, "igual" acho que perde aquela riqueza, né? E aí é perigo até ser extinto, até. Isso no cultural, porque se você vê na questão biológica, é nítido que você pode ser extinto tendo um... né? Indivíduos biologicamente iguais, que têm o mesmo genoma, genética...enfim, a própria natureza nos diz que a variabilidade é uma riqueza.

C: Eh, é isso que acontece também na Itália, as regiões têm uma variabilidade muito grande e têm pessoas que não querem isso, que não querem os dialetos, mas é uma pena, né? Como é, também no Brasil é muito diferenciado as regiões?

B: Muito, muito, muito, muito, muito, muito. Só que tem um detalhe, apesar de tudo, no Brasil tem uma questão que as pessoas transitam. Por exemplo têm lugares que vai ser um choque muito maior, por exemplo quando eu vou para o Rio de Janeiro ou para São Paulo, eu vejo de tudo, mas vai ter regiões que você vai ir em que realmente você vai encontrar só o povo daquela região, então o Brasil tem isso também, né?

C: Por exemplo o Norte?

B: O Norte, sim, o Norte...Eu nem imagino ir lá para o Acre encontrar uma variedade cultural como eu encontro em São Paulo, ou até mesmo no interior de São Paulo também que nas cidades do interior também tem

essa característica. Mas em São Paulo no estado de São Paulo muda muito, porque até o interior, nós estamos falando de uma cidade do interior aqui, nós estamos em Campinas.

C: Mas è grande, né?

B: Ela é grande, região metropolitana, né? É uma região metropolitana, então, realmente.

C: E você nasceu aqui me falou!? Em Campinas?

B: Nasci aqui.

C: E também a sua mãe a sua avó já eram de aqui?

B: Não. Elas eram de Minas Gerais, outro estado. A minha mãe veio para cá, creio que ela já tinha mais de 20 anos quando ela veio para cá.

C: E veio por trabalho?

B: Veio por trabalho. A minha mãe ela trabalhava na lavoura, né?

C: O que é lavoura?

B: O que é lavoura? Na agricultura. A minha mãe trabalhava na agricultura.

C: Lavoura você falou? Mas lavoura é o quê?

B: Como que eu posso definir lavoura...vou definir ela assim, como o espaço onde ocorre a agricultura. Agricultura é uma prática, né? Uma técnica, e o espaço onde ocorre chama-se lavoura.

C: Que engraçado porque em italiano "lavora" é terceira pessoa singular do verbo trabalhar.

B: Trabalhar? Ah, mas tem toda a relação. A etimologia da palavra às vezes, se você for ver de onde vem lavoura, né? Porque a lavoura trabalho o que que faz na lavoura? Trabalha.

C: Então trabalhava com agricultura e veio aqui.

B: Trabalhava com agricultura e veio cá. Veio minha mãe, depois veio o tio, tia, avó, né? Aí veio todo mundo, saiu em busca de melhoria de vida mesmo, porque eu percebo que assim, tinha muito mais tias do que tios. Então tinha muita mais mulher na família, né? E numa questão de trabalho em agricultura, acredito eu que é muito mais complicado. Assim, eu já tive contato com leituras assim que diziam que era muito mais produtivo ter filhos homens para trabalhar na lavoura do que mulheres, apesar do histórico de mulheres trabalhando na lavoura muito grande, né? Então essa vida difícil fez com que eles viessem para Campinas bem...olha, Campinas era uma cidade do interior ainda, bem características de uma cidade do interior.

C: Em que época mais ou menos?

B: Na década de 70.

C: E também continuaram trabalhando no campo agrícola, ou não?

B: Não, a minha mãe, ela trabalhava em casa de família.

C: Casa de família tipo uma casa de acolhimento de pessoas?

B: Não. Não. Por exemplo, hoje em dia nós temos trabalho como empregadas domésticas. Como é que é o nome mesmo? Da...vou chamar de babá, a que cuida de criança, cuidadora de criança, babá. A empregada doméstica cuida de fazeres do lar e hoje tem outro, outra denominação também, às vezes vão falar diarista. O que que é uma diarista? É uma pessoa que trabalha, faz trabalhos do lar e é como se fosse uma empregada doméstica, mas ela vai lá um dia e faz o trabalho. Ou seja, vai lá limpa a casa da pessoa, né? Então denomina-se diarista aquela que vai um dia lá e limpar a casa.

C: Que a mesma coisa que faxineira?

B: Faxineira. Então a minha mãe era faxineira. Só que na época da minha mãe, como isso não era legalizado ainda uma profissão, então tinha a questão da exploração, né? Eu vou te contratar e você vai fazer tudo. Então não dá nem para falar que era faxineira, que ela era babá, porque ela fazia tudo, cozinhava, limpava, lavava...

C: Na casa das pessoas. Mas ela ia e voltava ou vivia na família?

B: Ia e voltava.

C: Ia e voltava sempre na mesma família?

B: Isto!

C: E fazia tudo lá diariamente.

B: Isto. Eh, por exemplo hoje uma diarista ela pode combinar que assim: "ô, eu só lavo..."

(Ci interrompe il mio amico Dudu, che passa lì nella cantina dell'università. Ci mettiamo a parlare con lui di musica, per una ventina di minuti, visto che sono entrambi musicisti. Dudu fa presente la sua reticenza a sottostare ai canoni del jazz, che sente come imposti, per fare successo ecc. Salto questa parte, che non è qui pertinente.)

C: Dudu, foda. Com ele tive algumas conversas sobre... ele está super no movimento negro, super de consciência negra da Unicamp, assim...

B: Ele é do núcleo?

C: Sim.

B: Ah, tá.

C: E às vezes é difícil lidar com essa radicalização porque a vida dele não é totalmente dele, em certo sentido, tipo se ele ficar com uma mulher branca, ele é cobrado por isso.

B: Sim.

C: É um peso, né? Também.

B: Sim. Eh...eu fiz parte e eu me sinto parte ainda, mas não ativamente do movimento negro de Campinas, mas nunca tive a radicalização comigo, porquê? Porque também, o que a gente estava falando da questão cultural. Eh, eu, por mais que eu tenha sofrido preconceitos raciais na minha infância, preconceito social...

C: Sofreu sim?

B: Sim, mas como eu estava no meio...porque assim você sofre preconceito, mas no seu meio e o meu meio era um meio, justamente, ali, da onde vivia da periferia. Ou seja, você sofre preconceito dentro do ambiente onde, nem fazia sentido, mas era uma coisa imposta pela sociedade, então como eu tinha amigos muito mais escuro do que eu, eu não sentia tanto. Você vê? Então, assim, é uma questão de cor mesmo, assim, porque meu cabelo por exemplo, ele, por mais que ele tenha todo esse formato assim, mas tinha um outro que tinha o cabelo mais pixaim ainda E aí você vê?

C: Como se chama isso?

B: Oi? Eh, o termo não vou saber explicar para você, mas cabelo pixaim, assim ô, eu não sei nem explicar da onde vem esse termo, porque o que acontece? Não era esse termo que ouvia. Os que eu escutava era "cabelo ruim", "cabelo duro" né? E são os termos que eu não quero utilizar agora. Então isso é menos pejorativo, vamos supor, crespo, que aí eu acho que fala da forma do cabelo. Mas então eu não sentia dessa forma o preconceito racial porque eu andava com os meus amigos que eram mais escuros do que eu, então assim, como o reflexo

era neles, sentia menos, mas eu também sentia. Então quando eu trânsito em lugares que aí sim, em relação a cor eu sou um dos mais escuros, aí eu percebo muito mais.

C: Sim, ainda hoje?

B: Sim, mas hoje eu tenho defesas, eu estou com 40 anos eu consigo me defender. Eu já tenho um trabalho de autoestima né tudo isso já foi trabalhado já.

C: Mmm (in segno di assenso). E seus pais são negros?

B: Minha mãe não, aliás, é difícil falar isso no Brasil, né? “Seus pais são negros?” Então vamos pensar assim, ô, a minha mãe, ela tem um cabelo liso, ela tem um tom de pele claro, mas ela está trabalhando na lavoura, provavelmente ela não tem descendência italiana, porque assim no Brasil, principalmente aqui em São Paulo, teve a migração italiana, então teve uma grande miscigenação com esse povo, geralmente quando eu vejo uma pessoa seu estereótipo assim, pressuponho que seja dessa miscigenação, mas não é o caso da minha mãe por exemplo. Então meus avós por parte da minha mãe, tinha uma negritude, um fenótipo mais expresso que a minha mãe. Agora a parte do meu pai não, era bem expresso meu pai era negão mesmo.

C: A sua mãe conheceu ele aqui, trabalhando, e depois se casaram aqui? Ele era de Campinas?

B: Isso. Não, ele também era de Minas Gerais, mas Campinas, Campinas era uma cidade escravocrata até 1910, 1920...

C: Então muito depois da abolição!?

B: Não dá nem para saber se isso realmente... se não é até hoje, mas, enfim. Então é uma cidade que é voltada para o trabalho, trabalho, trabalho, trabalho. Tanto que assim se você se envolver na cena cultural, Campinas não tem muito para oferecer à noite, porquê? Porque é para você ir trabalhar e voltar para sua casa dormir e no dia seguinte trabalhar novamente. Onde fica isso que eu estou te falando? Uma cidade meio grande como Campinas, o ônibus para meia-noite, ou seja, não é para você andar de madrugada, você vê? São Paulo já é diferente, no Rio de Janeiro já é diferente, então são essas características que me faz concluir isso, né? Concluir com essa história da cidade. Por que eu estou te falando isso? Para mostrar que as pessoas vinham para Campinas.

C: Para trabalhar mesmo.

B: Isso. A procura de uma vida melhor como minha mãe que de Minas Gerais veio para Campinas. E as pessoas se encontravam é assim que ela encontrou meu pai.

C: E seu pai fazer o quê?

B: Meu pai trabalhava na construção civil.

C: De obras tipo...

B: Prédio, casa... né?

C: Entendi. E vocês foram então morar na periferia qual de Campinas? Aonde que você cresceu?

B: Aonde a minha mãe mora até hoje. Ali...na região oeste de Campinas e o bairro se chama Jardim Capivari e a região é conhecida como região dos Campos Elíseos.

C: Ah, Campos Elíseos.

B: Um pouquinho mais distante lá do terreiro. Um pouquinho mais distante.

C: E é uma zona periférica também.

B: É uma zona periférica, mas Campinas mudou muito, porque assim, ao mesmo tempo de que ali é uma zona periférica, a periferia expandiu. Ali era o fim e agora não é mais o fim, então na época da minha mãe, ela era

o fim. Então assim, não tinha estradas asfaltadas para chegar, "passa pela jabuticabeira, desce o rio, passa pela mangueira, sobe, para chegar em casa", mas...

C: Tinha um carro?

B: Não não.

C: E como que ia?

B: Ia a pé.

C: Trabalhava perto?

B: Não, assim ô, imagina que você tem que andar um bom pedaço para você pegar um transporte público porque o transporte público só passa lá naquela estrada então é andar aqui até aqui no centro de Barão, pegar o transporte público e vá para o destino. Então tinha essas dificuldades assim que eu me lembro eu me lembro a minha infância de pavimentações eu tenho essa recordação ainda quando começou a pavimentar a região.

C: Então quando você era criança não era asfaltado, você brincava no chão batido.

B: Eh, não, não era asfaltado. Ainda falava terreiro, né? Falavam: "ah, vamos brincar no terreiro?" "Vamos brincar no terreiro".

C: Daí a palavra terreiro, de terra mesmo, né? Porque os terreiros antigamente eram na terra, no chão?

B: Isto, terreiro, de terra mesmo.

C: O que é usado para muitas coisas "terreiro" hoje também, né? Terreiro às vezes pressupõe religião afro-brasileira: terreiro de candomblé, terreiro de umbanda, mas não é só isso, é usado também por outras coisas.

B: A etimologia da palavra, aí cada... toda vez que você encontrar o termo, vai ter uma relação com a etimologia da palavra, mas você vai ter várias...aí tem que analisar o contexto para você saber a palavra "terreiro".

C: Mas você falava da periferia, dos preconceitos com seus amigos, em que sentido? Tipo você frequentava uma escola nessa região...?

B: Eu frequentava uma escola no bairro, por exemplo ô, uma cena que eu tenho na cabeça; eu devia ter cinco anos de idade, no máximo, porque eu estava na cresci, cresci é onde as crianças enquanto os pais vão trabalhar, então eles ficam aí, entram oito da manhã, dependendo da necessidade, da demanda, e vai até o horário de trabalho dos pais, até umas cinco horas da tarde. Então ficava nessa cresci e eu me lembro de situações por exemplo na...uma situação em que a professora fazia a gente ir em dupla dando a mão. Eu me lembro de colegas meus que não queriam dar a mão para o outro amigo e isso hoje para mim, na época também, era nítido o porquê: porque a criança era negra, negra muito escura. Né? Um tom de pele muito escuro e o cabelo também, porque assim, a questão do cabelo na infância foi muito forte. Porque eu também já tive a necessidade de passar alguma coisa no cabelo para deixar ele com uma outra aparência, a pesar de toda a minha infância e a minha juventude, eu sempre tive o cabelo assim [...].

Baiá 13 giugno – Unicamp

[La registrazione comincia *in medias res*, mentre eravamo a pranzo nella cantina dell'università]

Baiá: Quanto tempo vai levar, se vamos chegar onde queremos, isso tudo... por isso que eu falo aquela questão da vibração, que isso é fundamental, porque você pode ter pessoas com potencial que não será desenvolvido na questão também de vibração de pensamento.

Claudia: Mas tem tempo para desenvolver tudo assim?

B: Tudo, mas tudo o quê? Porque tudo também é relativo o meu tudo pode ser um o seu tudo pode ser outro.

C: Claro.

B: Depende muito do que a gente quer, quais são os seus objetivos e qual preço estamos dispostos a pagar. Uma coisa é fato: o tempo é senhor de tudo, então não adianta querer ser mais do que o tempo. O tempo é vida, não existe vida sem tempo, então o tempo é vida. Então a gente sempre valoriza o tempo, mas só tempo para vida não basta, então, acredito eu que tempo e saúde física mental e espiritual aí isso sim basta para estar aqui nesse plano e fazer um bom trabalho.

C: O que seria um "bom trabalho"?

B: O que nos cabe por estarmos aqui, nesse plano espiritual.

C: Mas como que a gente faz sem saber qual é o trabalho que nos cabe?

B: Tá. Como é que a gente faz para saber. Depende muito do seu, olha...depende muito do seu grau de evolução em relação ao que você pensa também. Porque assim, porquê que eu falei do trabalho, porquê que eu falei do tempo, porquê que eu falei das tarefas para fazer aqui? Tem comigo essa crença de que estamos aqui por uma causa não estamos aqui assim por um acaso. Um fato da vida, nasceu a Cláudia, a Cláudia surgiu ali naquele momento e o fato de que houver uma morte biológica...sumiu a Cláudia e nunca mais ela vai existir. Eu não acredito nisso. Eu acredito em reencarnação, eu acredito na vida continua, mas numa questão evolutiva, então assim, o que eu sou aqui, depende muito do que eu fui antes e o que serei após também. Então assim eu vim parar esse plano para evoluir aprender mais melhorar ser melhor se conseguir ser melhores vibrar em frequências mais elevadas, ou seja, chegar mais próximo dos espíritos de luz que são aqueles seres que têm uma frequência vibratória muito, agora estou falando numa questão divina, já muito elevada. Por exemplo, com toda a modéstia, nem penso em chegar a tal vibração como Jesus Cristo, que é um ser de luz muito elevado, mas por quê que eu falo isso. Porque assim é muitas ideologias iriam querer me crucificar por eu falar de Jesus Cristo assim de eu querer me aproximar dele. Não é verdade?

C: Eh sim, claro.

B: Porque assim, Deus é para estar no altar. Não, mas Deus também desce do céu e é uma prova Jesus Cristo. Uma prova para que ele mostrasse para nós como somos iguais, ao ponto de também se aproximar dele que desceu do céu, que veio para o mundo material, veio aqui e ainda se propôs vibrar nessa frequência porque assim, ele como um ser de luz poderia ter, mesmo estando aqui, acesso a outra frequência, mas a partir do momento que ele chegou aqui, ele já sabia da sua missão, ele já sabia como seria e ele aceitou e veio. Aí teve que vibrar nesta frequência. Vibrar nessa frequência significa sentir a matéria, a carne. Então Jesus Cristo, por mais ser de luz que fosse, ele sentiu dor e ele não podia fazer muita coisa a não ser sentir dor, porque essa foi a proposta dele. E ele aceitou sentir dor, né?

C: Então é que nem você falava outra vez das entidades que no momento do incorporar elas vibram na frequência humana para utilizar a matéria para fazer o trabalho delas, né?

B: Sim, isto! Porquê? Porque, o que acontece? Quando um ser, um espírito, ele está vibrando em uma frequência, ele tem acesso a situações que aquela frequência propicia, por exemplo a questão da matéria. Lembra que a gente falou, brincou até com aquela questão dos fantasmas que atravessam as paredes? Nós que somos encarnados, a gente não vibra nessa frequência, né? Mas no mundo têm coisas que assim ô, a matéria tem propriedades, cada propriedade também vibra em uma frequência, então assim por exemplo quando a gente tem, vamos pensar em o hidrogênio por exemplo, ele é um átomo, né? E ele vibra numa frequência material, ele tem suas propriedades. Oxigênio, ele já tem uma outra frequência, mas os dois, apesar de terem diferenças, eles também vibram na mesma frequência, ou seja, eles têm energias diferentes, propriedades diferentes, mas qual é a frequência que eles vibram na mesma frequência? A matéria. Elas são matéria.

C: Então quando você fala que as propriedades vibram em frequências distintas, você está falando de propriedade por exemplo gasosa ou líquida ou sólida...?

B: Isso são propriedades. São propriedades da matéria. Então vamos pensar em estado, são estados, mas eu não estou falando só do estado, eu estou falando também de propriedades que vão além do estado que é do átomo mesmo porque, vamos supor, o átomo ele tem a massa dele e têm cargas. Essas cargas que geram forças que criam um campo magnético. Mas, uma coisa comum deles é que, apesar de ter as suas propriedades, estão na mesma frequência material. Então eles são matéria e sofrem ação material, então para acessá-los também tem que estar em uma frequência material. No caso um ser espiritual, ele está vibrando na frequência material, então nós temos acesso, tanto que nós somos formados dessa matéria, carbono, oxigênio hidrogênio, nós somos formados por esses elementos da matéria, porque, a partir do momento que o nosso ser chegou aqui vibrando nessa matéria, ele já começou a atrair para ele esses elementos que vibram na mesma frequência, por exemplo se vamos pensar na formação do feto.

C: Está falando das nossas pessoas mesmo?

B: Estou falando do nosso ser espiritual porque a matéria, se eu arrancar os dois braços que são matéria, o seu ser continua vivo, se amputar os seus dois membros, as pernas anteriores, o seu ser continua vivo, então ele vai além da matéria.

C: Eh mas até que ponto continua vivo?

B: Até que ponto a um centro de desconexão. Porque vamos pensar o que seria desconexão? Seria a morte. Mas ela vai um pouquinho mais além, porque a morte é uma desconexão biológica, mas ainda tem a desconexão espiritual. Então pensa assim ô, só a morte não é o suficiente para se desconectar. Para se desconectar você tem que estar vibrando em uma outra frequência, então você pode se desconectar dessa frequência material. Pensa assim, você já viu histórias, livros sobre espíritos que contam, falam sobre isso, filmes que a pessoa morreu e o espírito ficou aqui. Já ouviu aquele termo "alma penada"?

C: Sim.

B: O que é que é para você esse termo?

C: Então, aquilo que eu aprendi é que são espíritos que não encontraram o caminho deles para ir embora e então ficam no lugar que não é dele se por isso é são em pena.

B: Conectados, ainda conectados, entendeu? Porque não entenderam o porquê ainda estão presos na matéria porque ainda não aceitam o que ocorreu, *n* motivos, entendeu?

C: Mas por exemplo qual é que é a manifestação disso? Como que eu sei que eu tenho um espírito em pena?

B: Por enquanto não vamos pensar assim: "como eu sei", vamos pensar só no fato: o que é e por que existe. Então a partir do momento que aquele ser está aqui, ou seja, nessa frequência, nesse plano material, só que ele não sabe, o que que ele estaria querendo fazer agora se houvesse um aqui? Ia querer interagir conosco, mas ele não ia conseguir. Porque apesar de ele estar ainda nesse plano, ele já não está mais conectado à matéria biológica que eu acesso, o que seria aquela coisa que eu falei para você de ele atravessar a parede, por exemplo. Aí você pode falar: "nossa, mas é uma viagem, José!" Parede, matéria... não, mas a gente tem provas por exemplo do raio x, tem uma frequência em que atravessa determinado tipo de matéria porque o raio x não atravessa todas. Então o que acontece? Esses seres, com a matéria, já não tem aquela propriedade, não acessam a propriedade da matéria, porém eles estão aqui, então eles ficam primeiro sem entender o que está acontecendo ou nem querendo entender porque ele ainda tem o seu objetivo aqui e tenta ainda... por exemplo vamos pensar assim, uma pessoa que está, que se apegou aos bens materiais e ele fica aqui porque ele ainda está apegado no seu bem material que não vai deixar aqui ou ele se apegou a uma pessoa e ele ainda se sente junto com aquela pessoa e não vai deixar ela aqui, vai procurar no mínimo estar aonde ela está, no lugar onde ela está. Então, o que acontece? Pode haver seres que também querem ficar por aqui. Então quando a gente fala da ajuda, da

caridade da umbanda, é também encaminhar esses seres, primeiro fazer eles compreenderem o que aconteceu e porque que eles não devem estar mais por aqui.

C: Mas como que se sabe o que que aconteceu àquele espírito?

B: No caso das entidades, para elas, às vezes é desnecessário saber o que aconteceu. O importante é encaminhá-los. Mas encaminhá-los para onde? Para ajuda. Por exemplo, vamos pensar assim, que esses seres de luz, cada entidade, pretos velhos...eles são trabalhadores, como se fosse assim, imagina que tem um lugar que é um pronto-socorro e eles, no caso as entidades são enfermeiros que estão em ambulâncias que vão em determinados lugares para resgatar as pessoas se levadas para o pronto-socorro. A missão deles qual é que é? É levá-los para o pronto-socorro independente do que aconteceu lá. Vamos supor que chega uma pessoa lá no centro de umbanda, e aí a gente descobre, muitas vezes acontece, que tem uma entidade junto com ela e ela não sabe, ela não é nem médium, então ela não vai nem incorporar. Então os médiuns são utilizados para incorporar essa entidade para que possam conversar com essa idade e socorrê-la.

C: Então os médiuns vão incorporar entidades que estão junto com ela para conversar com a pessoa que carrega essa entidade?

B: Para conversar com uma entidade que também está incorporada com outro médium, por exemplo um preto velho, que solicitou o médium receber aquela entidade para que ele possa conversar com aquela entidade.

C: E não é a pessoa que levou ela que vai receber?

B: Ou, dependendo da abertura dessa pessoa ela recebe também.

C: Não vi nunca um outro médium incorporando uma entidade que veio junto... não é mentira, eu vi. Mentira, uma vez chegou no terreiro do pai Joãozinho uma moça que tomou banho de pipocas, que estava doente para alguma coisa, e de repente depois duas moças lá, médiuns do terreiro, começaram a passar mal e uma incorporou um espírito que falava tipo: "me solta, ela cuidava de mim, eu estou preso!" e aí tentaram mandar embora esse espírito, só que não vi ninguém conversar com ele, conversar mesmo não para mandar embora, mas para perguntar o que tinha acontecido.

B: Porque às vezes não é o principal, o principal encaminhar para que ele seja cuidado.

C: Isso aconteceu com você alguma vez no terreiro onde você ia?

B: Sim, lá no Rio de Janeiro.

C: O que aconteceu?

B: Aconteceu uma vez que eu dei passagem há uma legião de seres, ou seja vários seres, não era um que estava comigo eram vários.

C: Que vieram um depois do outro?

B: Não, vieram juntos.

C: Como assim?

B: Eu estava na corrente, de repente eu incorporei e fiquei lá. Os seres ficaram assim, eu fiquei dançando... eu não me lembro. Sabe assim, ficou um bom tempo, um bom tempo na gira, mas em nenhum momento ele veio com uma aparência bravo, não, eles vieram e ficaram dançando, ficaram ali. Aí quando foi para encerrar, as entidades vieram e falaram: "agora tem que ir embora, aí me levaram para um canto, no caso eles, né? Chegou nesse lugar que eu me lembro...a lembrança de uma sensação de alívio, uma coisa boa, uma sensação assim: "nossa, ele se foram, que bom! Que contente!" Porque eles foram realmente ali, foi um momento em que eles já tinham sido convencidos, já estavam sendo preparados e aproveitaram aquela corrente e fizeram a passagem para um outro plano. Então eu sentia vários indo, aí eu acordei na em frente de um cruzeiro.

C: Acordou no sentido que você estava inconsciente?

B: Que eu voltei, isto.

C: E você estava totalmente inconsciente naquele momento?

B: Totalmente inconsciente não, porque eu nunca fico totalmente inconsciente. Mas eu só lembro de flashes, naquele momento eu voltei totalmente, não tinha mais domínio de mim, aliás eu tinha o domínio de mim agora. Mas eu lembro, que nem falei para você, de flashes, que eu ficava dançando, mas eu não lembro direto que eu estava fazendo... eu lembro que, enfim. Mas eu lembro de flashes, eu, eu olhando, eu fazendo aquele movimento, me lembro que falaram para mim...

C: Como é que eram esses flashes? É como se você se visse agindo que nem falamos do ponto riscado?

B: Ô, é assim ô. No momento que a gente chegou ali para pedir essa refeição. De lá conversamos com ele e a gente sentou aqui. Começamos a conversar e apareceu a minha amiga. A gente levantou da mesa conversou com ela e sentamos novamente. Continuamos a conversar, resolvemos pedir a comida, fomos lá pedir a comida e voltamos e sentamos aqui. Continuando a conversar, ele chamou o nosso nome a gente levantou e foi lá. E sentamos aqui novamente. Mas vamos supor que depois você fosse lembrar esse momento. Se eu fosse descrever uma situação incorporada, eu diria: "Aí, eu lembro que eu conversei com uma moça, eu lembro que a gente estava sentado na mesa também", sabe assim? São flashes, eu não lembro do jeito que eu falei agora certinho como aconteceu, vêm imagens na minha cabeça de algumas situações que ficou registrada. Aí eu lembro que a gente estava conversando com uma moça, mas eu não lembro como ela chegou, depois eu lembro que estava comendo, mas eu não lembro que a gente foi lá pegar, sabe? Isso eu digo que são flashes.

C: Como quando uma pessoa está muito bêbada e lembra só algumas coisas.

B: Eeh! Pode usar esse exemplo per intender como...por isso que eu falo que não sou inconsciente totalmente.

C: Entendi. Uma vez aconteceu isso comigo, só uma vez que eu quase não conseguia lembrar como que as coisas eram. Eu lembro dessa sensação que de repente eu estava ali com essa pessoa na frente, depois não sei como que a gente foi embora... é essa sensação mais ou menos?

B: Mm (Annuendo). Mas não é só de imagem pode ser de áudio também: lembro daquela conversa... assim é difícil contextualizar e descrever toda a conversa eu não vou lembrar.

C: Mas então, esses são flashes que você tem depois, né?

B: Annuisce.

C: Mas, no entanto que você está incorporado tem uma sensação de saber que você não está controlando o seu corpo por exemplo?

B: Sim.

C: E como é que é naquele momento?

B: No começo não era bom porque eu tinha receio: "ahí, o que que eu vou fazer?", ficava com vergonha no começo assim mas depois eu aprendi a controlar isso. Então assim, porquê? Porque eu comecei a ficar íntimo com as entidades então assim, quando eu vou dar passagem para uma entidade de um preto velho por exemplo, eu já sei qual é a personagem dele, eu conheço ele então possivelmente eu deixo que ele venha e faço o que eu tenho que fazer.

C: Porque você conhecendo ele não tem medo de passar vergonha de que ele faça alguma coisa estranha?

B: Eh, porque assim, nas primeiras vezes, ou com outras pessoas que eu vejo assim, que não tem esse controle, às vezes não é uma coisa agradável, sabe? Que eu não gostaria de passar. Situações que eu não gostaria de passar.

C: Mas isso não acontece com espíritos trevosos...?

B: Sim, mas você estando ali, sem ter uma mediunidade trabalhada, você não tem como ter controle do que você dá passagem. Por isso que o médico ele vai aprendendo, por exemplo por isso que meu preto velho não atende ninguém ainda. Tem um momento, dentro daquela corrente, de aprendizado. Então ele está sendo doutrinado dentro daquela casa.

C: Para se conformar, digamos, aos hábitos daquela casa?

B: Lembrando que não é só a entidade, eu também porque a minha postura interfere no trabalho da entidade.

C: Como?

B: Como? A frequência que eu vibro no meu dia eu tenho que tomar cuidado. Por exemplo vamos supor que hoje tenha a reunião espírita, a gira, e hoje então teria que estar resguardado porque eu preciso uma energia boa para o trabalho. Mas vamos supor que hoje em vez de me resguardar eu me deixei levar para situações em quem eu não tive um pensamento bom, bom, por exemplo vamos supor que eu cheguei até a ter uma briga e uma agressão física com uma pessoa. Então não tenho condição de ir lá trabalhar a caridade com os pretos velhos naquele momento.

C: Por mais que você queria.

B: Sim.

C: Porquê?

B: Porque aí vou dar espaço para outras energias porque eu vibrei em uma frequência... cê entendeu? É que nem... lembra que a gente estava falando do rádio? Rádio, se você está numa rádio, se você muda o botãozinho, por mais que você mudou o 0,8 você pode encaminhar para uma outra estação, ou acontece aquela situação assim: você não saiu de uma frequência, mas também já entrou numa outra, então ficam aquelas duas coisas que fala um e outro em cima, sabe assim? O rádio é um bom exemplo porque eu posso estar em uma e também dá brecha para entrar em outra. No limite entre duas frequências. Então isso pode dar brecha porque outras entidades venham atrapalhar o trabalho, porque elas se aproveitam daquela situação de médiuns que estão vibrando numa frequência ruim, com tenções ruins, não são seres de luz.

C: Quando que tem a próxima gira na mãe Joana? Não vai ser hoje, né?

B: Segunda-feira.

C: Segunda? Hoje é quarta, hoje não tem?

B: Foi segunda já.

C: Foi segunda? Mas eu achava que fosse só quarta e sexta!?

B: Segunda, quarta e sexta. A próxima vai ser quarta, porque essa semana já teve segunda.

C: Nossa, mas não sabia que tinha segunda também. Foi gira de que?

B: Eh, segunda é mais raro. Segunda-feira foi dia 11. Eh, porque assim, a segunda-feira na umbanda é um dia especial reservado às almas, então foi gira das almas e as almas é uma linha dos pretos velhos. Os pretos velhos trabalham com as almas, preto velho tem ligação com Obaluaê que é aquela entidade da saúde, da cura e também da morte. Também da morte. Por quê? Saúde debilitada? Mas às vezes Obaluaê entende que aquilo é seu preço, a sua menção, você entendeu? Então assim, ele também decide pela morte.

C: É ele que leva embora.

B: Eh, justamente.

C: É por isso que a vela dele é meio preta e meio branca?

B: Não é só por isso. Preto e branco são as cores da linha de Obaluaê e preto velho.

C: E por que tem também o preto?

B: Tem vermelho também.

C: Dos pretos velhos?

B: Preto velho é preto e branco, mas tem um vermelho também. Obaluaê é preto branco e vermelho.

C: E isso simboliza o quê?

B: As cores, eu penso sempre no...porque assim, a gente entende também que cor também tem vibração, tudo é vibração, as cores também têm frequências. Se a gente pegar, estudar lá o espectro de cores, você vai ver que cada frequência gera uma determinada cor. É também uma coisa incrível de estudar, você entende o mundo, cara, estudando cores! Mas tem muito do simbólico também, né? Por exemplo, o preto significa alguma coisa negativa, é uma questão simbólica, o branco significa paz.

C: E cultural, né?

B: Eh, cultural, por isso que é simbólico. Nós somos seres culturais, então sempre vamos esperar, Cláudia, a cultura influenciando.

C: Mas, só para terminar a minha pergunta, se fosse hoje a gira e se você sem querer passasse por uma briga que tipo não tem como...vamos supor que você vai lá visitar seu irmão e ele briga com você, porque vocês têm essa relação meio assim, briguenta, você escolheria não ir na gira?

B: Depende, depende da minha atitude. Não é só a briga. Depende de quanto eu vou vibrar naquela frequência. Imagina assim, então, aí teve lá uma discussão e eu cheio de ódio pra cima dele, entendeu?

C: Nesse caso eu não iria eu iria tomar passe?

B: Aí o ideal seria eu ir e tomar passe, conversar com mãe da casa e ela poderia decidir também, certo? Ela poderia decidir também mas tomar o passe seria o ideal para que eu pudesse sair daquela frequência. Mas trabalhar dentro da corrente vai...por exemplo, vamos supor que é.... porque o médium, ele tem seus preceitos, então vai saber, dependendo dos seus preceitos, se você está vibrando ou não numa frequência boa para estar dentro da corrente. Ele pode até estar ali e ninguém vai perceber, ou a entidade também... entidade ela não é assim chefe, não é padrão, então o que acontece? Nós temos o livre-arbítrio também, eu posso não estar bem, estar numa vibração ruim e mesmo assim decidir de fazer meu trabalho. Aí vão ter consequências, entendeu?

C: Mas eles vêm, mesmo sabendo que você está vibrando em outra frequência?

B: Sim porque assim, a pessoa que vibra numa frequência ruim para esse tipo de atividade a todo momento, ela não estaria nem ali, certo? Dificilmente ela estaria ali, e os que estão ali estão sujeitos a interferências, mas eles também têm seu equilíbrio, por isso que eu falo assim, poderia acontecer esse fato com meu irmão e mesmo assim eu ir para gira, porque assim, não seria tão difícil reequilibrar a frequência. O que eu não posso fazer e ficar me expondo a isso e ainda estar no trabalho. Isso, eu tenho consciência disso.

C: E assim seguindo o raciocínio da vibração, se vocês estivesse mal, cheio de ódio pelo seu irmão, na gira, o preto velho por exemplo que é um ser de luz, não iria sentir que você não está sintonizado para ele vir?

B: Na hora ele iria falar comigo isso aí, na hora ele fala, fala sempre. Já incorporado já eu tenho uma conexão com ele, eu converso com ele, eles conversam comigo, entendeu?

C: Também quando você não está incorporado?

B: Também! Assim ô, tem uma coisa que as pessoas chamam de intuição. O que que é uma intuição? Como que você explica você falar assim: nossa eu senti isso e eu sabia que isso ia acontecer, sabia que ia seguir a minha intuição. Nós chamamos de intuição, mas são entidades falando conosco, são seres. A intuição é isso. Então assim, é sempre bom a gente ouvir o nosso coração, «Ahi, alguma coisa diz para eu não ir». Então não vá. Porque a sua intuição dizendo para você: «alguma coisa tá dizendo para mim não ir», então não vá, né?

C: Nossa, é verdade, eu fui acampar e sentia que eu não deveria ir e fui meio ruim.

B: Então, vou te contar um episódio que aconteceu conosco há pouco tempo. A gente foi numa festa em São Paulo eu e a Graciete com o nosso carro e ela foi com o porta-mala cheio de coisas só que sem aquela tá não tá então dá para ver só que era assim, tecidos, um monte de coisas coloridas, que era uma atração. Falei assim: «isso aí no porta-mala não é legal, a gente para o carro na rua as pessoas vão olhar e vão querer quebrar o carro só para ver o que que é», né? As vezes nem interessa. Eu senti isso e a gente conversando sobre isso. «Ah mas vamos, já estamos aqui, já foi» e o carro vai ficar na rua. Nisso a gente tinha feito um trabalho na casa do fechamento do corpo, sabe? Já ouviu falar em fechamento do corpo?

C: Isso é o que acontece antes da páscoa, né? Na Sexta-feira Santa.

B: Isso! Justamente isso. Tá. Estávamos lá então em São Paulo numa festa popular. Dentro da festa a Graciete que é de São Paulo o que conhecia muita festa, eu era a primeira vez que eu tinha ido lá no Morro do Querosene. A gente foi até lá no morro, deixamos o carro por exemplo aqui e fomos lá na festa. Aí na festa eu senti assim, não sei, me veio uma coisa assim: «Ahi Gra, vamos lá para o carro». A gente está numa festa popular né? Eu senti e falei assim: «vamos lá para o carro». «José não, fica aqui, porque você quer ir lá pra o carro e tal?», «Ah, não sei, vamos lá namorar no carro, já estamos aqui na festa, já veio um monte de gente». «Vamos comer alguma coisa». Fomos comer alguma coisa, eu insisti...«então vamos, vai. Realmente, a festa não está tudo isso». Aí, entramos dentro do carro namorando aí tinha uma luz. Na vaga da frente tinha um carro então não dava para gente ir. Assim, na vaga da frente tinha um carro debaixo de uma árvore, então a árvore deixava aquele carro no escuro e na nossa vaga é que estava atrás um poste de luz então deixava nosso carro claro. A gente queria namorar então a claridade nos atrapalhava ficar à vontade. Aí a gente pensou: "Aí chato, né? Esse carro podia sair daí". Aí de repente o que aconteceu? O dono do carro chegou e ele foi embora, aí a gente: "nossa, que legal" então paramos naquela vaga. Aí quando a gente parou na vaga, não conseguimos nem começar a namorar que veio um cara e parou de lado do carro. «O que quer esse cara? É um cara estranho, né?». De frente do nosso carro e ficou torcendo um cigarro, assim. Ali olhava para cima e para baixo, falei: "nossa, esse cara...", aí não dava nem para namorar, porque ele estava na frente do nosso carro. Aí o que ele fez? Pegou e encostou no nosso carro com as costas no vidro, mas não viu a gente lá dentro. Aí chato, né? Eu peguei e bati no vidro para ele ver assim: "ô, deixa a gente à vontade" só que ele fez assim, ele não percebeu. Aí o que ele começou a fazer? Olhar o vidro de trás, justamente o que eu tinha dito que poderia acontecer. Aí ele começou a olhar, olhar e olhar, aí quando ele olhou, bati de novo, ele me viu e saiu correndo. Aí chegou um cara, parou atrás do nosso carro na vaga que nós estávamos, desceu, olhou para o relógio, ficou um tempo aí e foi para a festa. Bom, pensei: "agora dá pra namorar a vontade". Aí, você vê Cláudia, veio um carro na rua, na alta velocidade, passou por esse carro, bateu nesse carro e foi embora. Aí a gente: «Nossa, ai meu Deus, bateram no carro de trás», quase que passou no nosso, a gente abriu a porta, desceu do carro. Aí o dono chegou na sequência. Não, o dono chegou na sequência, a gente desceu do carro e falou para ele: «olha, bateram no seu carro aí» e o cara: «pô, vou viajar amanhã», fiquei com má dó dele, ele não ouviu a intuição dele. Você vai viajar amanhã, fica de boa em casa. Só que ele resolveu: «Não, vou lá dar uma olhadinha na festa». E já era tarde, a festa tinha começado há muito tempo e ele só ficou 20 minutos e já voltou para o carro. Nesses 20 minutos bateram no carro dele, só que era os retrovisores que assim, ele não ia conseguir arrumar o retrovisor para viajar, ou se fosse para arrumar ele ia ter que acordar cedo e ia ter o maior trabalho. Então ele teve um problema sério por não ouvir intuição. Para nós foi o inverso: a nossa intuição fez com que a gente tirasse o nosso carro da vaga e ainda estivéssemos dentro do carro quando o cara tava pensando em abrir o nosso carro.

C: Porque poderia ter acontecido que o carro tanto fosse roubado quanto que teria um batido nele.

B: Sim, sim. Aí o que nos poderiam dizer é assim: "Ahi, mas isso é coincidência". É o que a maioria poderia dizer, né? Você fica acreditando nisso, em espíritos, espiritualidade...mas não é assim que eu vejo e cada vez isso reafirma mais o que eu penso, porque é uma situação real e com certeza irão acontecer outras na minha vida. Como eu falei para você, a situação minha socioeconômica e o que a minha vida virou mesmo assim, mesmo tendo uma situação difícil, né? Socioeconômica, cultural, né? Porque nós somos de uma classe baixa economicamente. Mesmo assim a vida foi me conduzindo de formas que eu não sei explicar isso, as coisas foram acontecendo de modo positivo, mas eu tinha sempre a minha intuição que me levava. "Não, tenho que

fazer assim, porque assim que eu vou ser feliz", sabe? A minha intuição me levava, então assim, eu já estou convencido disso com a minha experiência de vida, desses 40 anos. As coisas foram me conduzindo e é uma vida que hoje eu sinto que realmente é isso que eu quero, né? Que legal a minha vida está.

C: Ainda com essa precariedade...

B: Até mesmo porque assim ô, eu como...eu tenho um esclarecimento muito grande sobre o que é precariedade, porque assim, se a gente for falando de uma questão socioeconômica, é uma coisa do mundo. A minha esposa ontem chegou em casa e ela estava, ela foi buscar o filho dela. Aliás, não foi buscar, ela foi ver o filho dela que iria dormir na casa de um amigo. Então ela foi lá, tudo bem. Então aí, chamaram ela para entrar e são pessoas, são famílias que socioeconomicamente estão muito bem resolvidos. Tem um nível socioeconômico maior do que o nosso. Só que história que as pessoas contaram para ela sobre a família, porque falaram bastante da família para ela que não conhecia tanto assim, é uma história de muito sofrimento. Você entendeu? Aí eu penso assim: a precariedade do quê? Eles têm um poder socioeconômico, mas têm história de muito sofrimento, de coisas difíceis, assim, sabe? Ao ponto de pessoas na família que estavam em situações de enfermidade, desenganados pelo médico. Pensa bem assim, que situação que é essa. Você ter por exemplo um câncer na laringe e o médico falar: "eu sinto muito, não tenho que fazer, pode fazer o tratamento, mas não tem tratamento para isso". O que vale tanto dinheiro e tanto recurso, né? Então estou dizendo assim, hoje eu tenho esse discernimento, porque como eu disse na nossa conversa, tempo é vida. Então o tempo, nós temos tempo aqui, nesse plano espiritual. Aproveite o tempo para fazer o que tem que ser feito aqui. Não gaste seu tempo em coisas que não vão produzir, mas nós somos atacados todo momento pelas coisas desse mundo que podem nos desviar do caminho da nossa missão aqui, porque a gente tem que estar sempre consciente que assim, mesmo com aquele desvio, você consiga voltar no caminho que é o que temos que fazer aqui: evoluir, sermos espíritos melhores, espíritos que vão conseguir vibrar numa frequência melhor. E para isso a gente tem que aprender. Aprender onde? Aqui.

C: Mas essa é uma questão individual ou influi também na qualidade do mundo?

B: É uma questão individual, mas no começo da nossa conversa a gente começou falando de coletivo. Então a gente viu como o indivíduo interfere no coletivo e o coletivo depende do indivíduo. Então as coisas estão assim, o coletivo depende do indivíduo e o indivíduo interfere no coletivo. Então assim, é individual, mas a minha postura vai interferir no coletivo do mundo. Vamos pensar em uma outra pessoa aqui, Hitler por exemplo, com a sua individualidade interferiu no mundo todo, você vê? Tinha uma questão individual, ou seja, a vibração de um metrônomo que pode harmonizar ou não com os demais. Se não harmonizar, vai ficar na confusão e a confusão, no caso da espiritualidade, da frequência, pode gerar guerras, pode gerar fome, pode gerar extinção, porque nós também estamos sujeitos à extinção, porque a nossa responsabilidade é a cuidar desse mundo também, das vibrações desse mundo. Esse plano aqui foi criado para isso, para ter essa vibração. E nós somos seres evoluídos e temos missões. Quando viemos para cá, já é um laboratório para formarmos a nossa, a nossa... personalidade espiritual, vamos dizer assim. Aqui no laboratório, aqui é você vir e ser uma pessoa cada vez melhor. Por exemplo, na questão do amor, que é uma energia muito, muito, muito poderosa, muito forte. Amar ao próximo, amar o próximo como a ti mesmo. Mas se eu não me amo, como é que vou amar o próximo? Então vou ter que aprender a me amar primeiro, não é verdade? E se eu me amo de forma a me respeitar, de forma a entender os meus limites e respeitá-los, de forma a cuidar de mim, com o próximo vai acontecer o mesmo. Então o quanto eu me amo, eu amo o próximo. Então se eu sou uma pessoa que aqui em vida cometi um suicídio, eu não me amava. Então também não tenho condições de emanar energia para o próximo, né? Se eu nesse plano espiritual não amava o próximo, não considerava o próximo, eu também não me valorizo e eu não sei disso. Por exemplo o egoísmo de querer tudo para você, só que você não vive sozinho, você vive num coletivo, então se você não entende isso, você pensa que está te ajudando, mas você está se prejudicando, por exemplo gastando tempo em acumular coisas materiais. Está perdendo tempo, poderia estar produzindo coisas boas, mas não. Aí chega um determinado momento da sua vida e você vê que tudo aquilo que você acumulou, por exemplo, não vai te ajudar a resolver uma questão de uma doença desenganada, terminal. Só o amor vai resolver e aí você vai precisar de outras pessoas vibrando por você, porque a sua não é o suficiente, é baixa, é pequena, entendeu? Aí você vai precisar do coletivo vibrando para que você possa sair

daquela situação e continuar tendo oportunidade. Ou não, ou aí vai ser o seu momento que Obaluaê vai te levar, vai fazer a passagem e você vai para o lugar aonde lhe cabe. O que vai ser de você a partir dali, não sei.

Baiá 20 giugno – Unicamp

Baiá: Tem a questão da doença eu indivíduo, né? Tanto que é assim, olha. Têm pessoas que tratam com um tipo de medicação, têm pessoas que trata com outro porque aquela medicação não teve efeito.

Claudia: Mas não tem traços em comuns?

B: Sim porque a epilepsia são disfunções elétricas, distúrbios elétricos que ocorrem e tudo muda se a disfunção acontece numa parte do cérebro ou em outra, isso influencia também. Por exemplo crises inconscientes. Porque tem a crise consciente e a inconsciente. A inconsciente a pessoa perde o sentido e quando ela retoma o sentido nem lembra do que ocorreu.

C: O sentido tipo estamos falando dos sentidos físicos, tipo perde a noção do seu corpo e daquilo que está acontecendo?

B: Os sentidos físicos. Não, não só isso como têm coisas involuntárias, por exemplo ações involuntárias que também vai depender de pessoa para pessoa o grau dessas contrações. Pode causar lesão até. Pensa bem imagina você fazer isso aqui com seu braço (mi mostra il braccio storto all'indietro) no máximo aqui ô, já está doendo. Mas como é involuntário, você vai fazer ao ponto de ter uma lesão.

C: E não sente dor?

B: Sente! Na hora não, na hora você contrai. Por exemplo eu tive muitas crises que quando eu vi, a minha língua estava com um corte enorme e sangrando a boca. Você fala assim: «como que você morde a sua língua daquele jeito?», né? Mas porque você não sente a dor.

C: É como se você apagasse naquele momento?

B: Justamente. É um distúrbio no qual tudo é involuntário e você não consegue controlar a medida. Então você não controla a medida da força do movimento. Se ele está sendo feito de uma maneira que prejudica uma articulação... ah está doendo meu ombro, minhas costas dói aí eu tenho uma lesão, mas eu não sei o que que eu fiz. Aí eu lembro: «ah é verdade, eu tive crise tal dia».

C: E você consegue lembrar depois?

B: Não, mas eu tenho certeza que eu tive porque a dor, a dor de cabeça e o mal-estar que fica, dependendo da crise, fica três dias. Então você fica três dias assim: eu não vou sair de casa, não estou bom nem para conversar. Já tive crises que foram pesadíssimas assim.

C: Mas você tem também crises conscientes?

B: Crises conscientes sim.

C: Como é que é? Muito diferente?

B: Olha vou resumir como é que é. Sabe aquela sensação de déjà-vu? É mais ou menos aquilo.

C: Mas então você começa a ter convulsões e você percebe...

B: Não, não. Você não tem convulsão. Você tem uma crise epiléptica, convulsão ela não é a epilepsia, ela é a consequência da epilepsia, mas se você tomar uma pancada na cabeça, você pode ter uma convulsão, se você tiver febre muito alta, você pode ter uma convulsão. Então assim nesse caso é que eu falo que aquela é uma

crise meio consciente, né? Não é crise consciente, você não está totalmente consciente. Mas porquê que eu chamo ela de meio consciente? Porque eu lembro, eu lembro como se fosse assim: nossa, eu já vivi isto. Sabe? É tipo: «Ah eu estou lembrando uma coisa, será que aconteceu?».

C: E você vai lembrar no momento que aconteceu ou depois?

B: Cê vai lembrar depois.

C: Então é uma sensação porque o *deja-vú* que eu entendo é tipo você...sei lá, eu passo na frente dessa árvore e sinto como se eu já tivesse feito aquela mesma ação naquele momento na frente dessa mesma árvore. Então eu sinto isso enquanto eu faço uma coisa, como é que no seu caso?

B: Certo. No meu caso é assim: não é desse jeito que você falou, realmente, que passando por aquela situação você lembra, né? Mas é algo que me vem a imagem acontecendo, mas eu falo: "mas eu não vivi isso". É o inverso né? Então o meu é tem a imagem na minha cabeça, eu consigo enxergar a coisa acontecendo, mas eu falo assim: «eu não vivi isso». É porque assim, pensa bem. Vamos supor se a gente tivesse sentado aqui agora e eu falasse: «nossa, Cláudia, mas eu tenho a sensação que a gente se encontrou lá atrás, estava com uma bicicleta, te apresentei uns amigos» e você fala: «não José, isso não aconteceu», mas eu tenho a sensação que isso aconteceu, sabe? Como se fosse assim, mas porque realmente aconteceu, mas a minha sensação fica: «nossa, mas eu não sei se aconteceu isso». Eu tenho essas imagens na cabeça.

C: São imagens da crise?

B: Isso. Daquele momento. Eu vou te explicar uma situação bem... aconteceu isso. Eu acho que você vai ficar até com receio de andar comigo agora (*Ridiamo*) mas eu entendo também. Eu estava indo trabalhar né E aí eu estava dirigindo sozinho. E aí de repente eu cheguei no meu destino, parei o carro bem próximo à escola onde eu dou aula, entrei na escola e fui dar aula. Comecei a dar aula para um aluno, vem o outro, na terceira aluna que é uma senhora que tem problemas no ombro, já é uma senhora...ela tem sobrepeso, então eu sempre ajudo ela a pegar o acordeom no carro lá fora, levar para escola e depois voltar com acordeom até o carro. No momento de voltar com o acordeom no carro, o carro dela estava na frente e do meu. Então a gente passou pelo meu carro e chegou no carro dela. Quando chegou no meu carro, eu olhei e falei assim: «pôrra, bateram no meu carro, na minha lanterna», a minha lanterna do lado do passageiro, o farol, não é lanterna não, bateu no meu farol do lado do passageiro, o lado direito. Pensei: que bosta, bateram no meu carro e foram embora! Aí eu fui lá ver o que aconteceu, fui até o carro, olhei para a lanterna, aí eu olhei no chão e não vi um pedaço de estilhaço, e a lateral dele assim ô, estava toda riscada. Falei: «caramba, mas cadê os estilhaços?». Aí naquele momento que eu tive essa sensação eu pilotando, aí eu saí, quando eu estava na rodovia eu tive a sensação assim eu indo para o estacionamento, passando o carro no....aquele ferro que tem na lateral da rodovia se chama guardrail, passando o carro ali no guardrail assim e voltando, passando pelo semáforo e indo embora. Eu fiquei confuso, eu falei: gente será que isso aconteceu mesmo? Só naquele momento que me veio a imagem de eu batendo o carro no guardrail e voltando com o carro e indo embora na estrada. Daquele momento até a escola eu continuei pilotando, cheguei na escola, parei o carro e fui dar aula e nem passou isso pela minha cabeça. Só foi vir essa imagem na minha cabeça naquele momento que eu olhei o carro e falei: bateram no meu carro. Aí eu tive a consciência de que... aí eu falei tudo bem. No dia seguinte o que é que eu fiz? Eu fiz o mesmo trajeto, parei no lugar e fui lá não guardrail e estava marcado o meu carro no guardrail, então aquilo realmente aconteceu. Mas o curioso é que eu não sabia que aquilo estava acontecendo. Eu estava sem domínio, mas eu consegui dirigir.

C: Mas então o que é que aconteceu conseguiu lembrar melhor depois porque você foi lá parar no guardrail, porquê é que aconteceu isso?

B: Então, isso me intrigou, eu fiquei pensando. Como eu disse para você que em outras situações, têm várias outras situações em que ali a minha sensação foi que alguém por mim tomou a direção ali e resolveu uma situação que poderia acabar em tragédia, entendeu? Foi isso que eu cheguei na conclusão analisando, conversando com os guias espirituais, enfim. Mas comigo mesmo, entendeu? Aquela conversa que eu falo para você que eu sempre tenho. Como é que eu consegui. Porque assim, da forma que aconteceu era no mínimo alguém

viu acontecendo e eu ainda consegui voltar e sem dar bola para ninguém que falasse assim: o rapaz, está bem? Sabe assim? Eu fui para escola, então assim alguém ali, alguma coisa ali, uma força maior foi que guiou o carro sem o meu consentimento, sem a minha consciência, né! Porque o que aconteceu ali provavelmente eu apaguei, realmente eu tive uma crise.

C: E também fisicamente, tipo esse desvio do carro foi por causa da crise?

B: Não, porque é como eu falei para você, são as crises conscientes. Eu tenho a crise, mas não tenho uma convulsão. Então não foi uma crise daquelas de convulsão... provavelmente, né? Porque eu não posso falar porque não vi. Provavelmente não foi porque eu ainda me mantive no volante e eu lembro do trajeto. Eu lembro de eu dirigindo, eu virei o carro, eu parei no semáforo, têm um monte de semáforos até chegar na escola. Eu tinha controle de acelerar e desacelerar. Você lembra daquele lance que eu falei, que eu contei para você, lá do da festa em São Paulo?

C: Sim.

B: Então, foi mais ou menos. A sensação que alguém alguma coisa resolveu aquela situação. Sabe aquela sensação que alguma coisa alguma força maior resolveu aquela situação que era uma situação que estava para dar tudo errado no sentido que a gente tinha aquela pessoa suspeita que estava furtando o carro e a gente foi para o carro e provavelmente evitou isto; tem aquele lance da gente estar parado numa vaga e a gente ficar naquela sensação: não, vamos tirar e colocar na outra vaga que é melhor, e assim que a gente colocar na outra vaga vir um carro e bater no outro coitado que foi parar na nossa vaga. Ah aconteceu uma recente ontem. Ontem aconteceu uma coisa incrível. Ontem não, ontem foi quarta né? Segunda feira, aconteceu uma coisa incrível. Olha só que aconteceu na segunda feira. Estava em casa e a Graciete recebeu uma notícia que um colega nosso faleceu.

C: O Alceu?

B: O Alceu. Você conhece ele?

C: Não conheci, mas me falaram.

B: Então, uma pessoa muito importante. Então assim, ficou todo uma confusão, uma mobilização em relação ao velório, enfim, tá. Então a Graciete ficou conversando todo momento no WhatsApp e teve uma preocupação e com nossas amigas que já têm uma idade avançada umas até muito mais que eu tentar anos de como avisá-las então seria importante avisá-las pessoalmente do que dar uma notícia pelo telefone, então todo o cuidado de avisar as pessoas: não fale com fulana, deixe que nós vamos lá falar. Tome muito cuidado quando for passar notícia... tá. Então a partir desse momento que deve ter sido 11 horas da manhã/meio-dia a gente já sabia que o velório seria às 10 horas da terça-feira do dia seguinte, então tá.

Aí então a Graciete ia precisar muito do carro dela, né? Porque ela já estava: vou levar a Ana, vou passar na casa da sinhá, vou levar fulano... beleza. E eu estava com meu carro que furou o pneu. Levantei o carro no macaco assim ele ficou em pé e eu não troquei o pneu.

C: Pneu é borracha?

B: Isto, é a borracha do carro lá, o anel das rodas. Furou, então eu precisava trocar, a reserva, né? Eu levantei o carro e deixei ele em pé, isso no domingo, para resolver na segunda. Então levantei e deixei ele lá. Então na segunda, quando eu fui mexer no carro, eu consegui resolver e troquei o pneu, só que aí eu estava... eu percebi que esses equipamentos que é de trocar o pneu, ele ficou acomodado no porta-mala. Então assim como sempre faz barulho e eu não gosto daquele barulho, então fui resolver já esse problema. Como que era resolver o problema, era amarrar esses equipamentos lá no porta-mala e foi o que eu fiz: amarrei no porta-mala. Isso na segunda. Aí, aconteceu tudo isso às duas da tarde, às 3 horas da tarde. Quando foram umas 5 e meia, a Graciete tinha que ir buscar o Heitor na escola e ela não achava a chave do carro e a gente procurou, procurou essa chave e ela também tinha que ir lá na casa da Ana que mora perto da gente avisar que o Alceu faleceu com todo aquele cuidado que eu falei enfim e procurei, procurei, não achamos a chave, procuramos, procuramos,

não achamos a chave e nem a chave reserva porque ela também tem duas chaves do carro tá então fui eu com meu carro levei ela na casa da Ana. fui e busquei o Heitor voltei para casa da Ana e a Graciete resolveu olha ou dormir aqui hoje com a Ana que ela mora sozinha mas a senhora já de idade Então disse vou a casa para tomar um banho e volto mas naquela conversa que a gente estava ali foi ficando tarde aí eu peguei e fomos para casa chegou lá procurar a chave não achamos a chave 11 horas da noite não achamos a chave não achamos a chave aí o que que resolveu não adianta mais procurar essa chave procuramos em tudo quanto é lugar então arrumar uma carona para ir porque eu não poderia ir com meu carro porque eu tinha compromisso.

C: Isso no velório.

B: Isto, no velório e no enterro, no dia seguinte. Então não poderia ir. Aí acordamos de manhã bem cedo aproveitamos a claridade do dia para procurar no quintal também a chave. Aí procuramos, não achamos de novo então ela foi de carona e ela falou, depois ela me relatou, que chegando lá...ela estava supertranquila, dando risada no sentido assim que ela pensou que deveria acalmar todo mundo e não poderia ficar no estado de nervo, enfim. Ela falou que assim que ela pisou no cemitério, ela já passou mal, se sentiu mal também e provavelmente não estaria no estado bom para dirigir do jeito que ela ficou, tanto queme mandava áudio, né? "Está difícil, estou passando mal". Eu orientei ela: "se está passando mal por estar aí, saia um pouco, vai andar pelo cemitério, não fica o tempo todo presente aí". Ela me mandou um áudio, enfim que não tava bem. Até esse momento eu falando com ela, a chave sumiu e a gente já pensando: chamamos o seguro, a gente preocupado que alguém podia entrar na nossa casa porque não tinha mais onde procurar essa chave. Aí de repente, Cláudia, eu levantei assim abri o porta-mala do meu carro e levantei o macaco e peguei a chave cara só que assim eu não estava indo lá por isso. Aí eu ainda penso comigo: "mas porque que vai estar a chave aqui?" Ou seja, no momento que eu estava mexendo ali com aquela chave em cima, coloquei as ferramentas em cima e tranquei ali e fiquei pensando: nossa cara a Graciete vai ficar puta comigo, puta trabalho que eu dei! Mas eu não vi eu colocando a chave ali, não foi uma coisa consciente eu não lembrava de pegar essa chave na mão então assim eu não peguei a chave então aonde eu fui andando..., mas até onde eu andei procurei, mas não achei a chave. Porquê que naquele momento eu saio e vou direto onde está a chave? Eu fui direto onde estava a chave. Não é muito louco isso? Depois a gente chegou numa conclusão também que não era para ela ir de carro. As coisas não acontecem à toa, assim, não existe acaso. O acaso é uma forma de explicar as coisas que acontecem que a gente não tem o domínio sobre. Para mim as coisas não acontecem por que acontecem então o fato da chave ter assumido não foi à toa.

C: E nesse caso então a interpretação que você dá seria que um guia te fez colocar a chave ali para evitar que a Graciete depois voltasse de carro aquele dia?

B: Ou fosse de carro, ou qualquer coisa relacionada com o carro.

C: Mas isso não está relacionado às suas crises é que ela não foi uma crise?

B: Não. O que eu estou dizendo qual que é a relação, voltando a questão da crise para não ficar confuso. O que estou dizendo é que eu... o que eu sinto espiritualmente é que a energia, guias espirituais, estão sempre conosco e nessas situações de dificuldade ele se mostram. Por exemplo realmente naquele momento do carro eu tive uma crise, certo? Mas como a situação se resolveu é incrível!

C: E voltando naquele acontecimento lá, você lembra de ter saído daquele lugar e dirigindo até a escola?

B: Sim, sim. Imagina uma pessoa tranquila, é essa a imagem que eu tenho na minha cabeça: "nossa, eu estou batendo no guardrail, nossa! É melhor voltar para estrada, nossa! Ainda bem que chegou o semáforo, nossa" (Parlando lentamente), sabe assim? Não é uma imagem que eu tenho do tipo: "nossa, bati! Ahi, para o carro!" Não, a maior tranquilidade. É essa a imagem que é aquela coisa que eu senti do déjà-vú mas que não é um déjà-vú porque senão seria a situação que você falou eu teria que passar lá para lembrar mas não foi. Na hora que eu fui passar ao lado do carro batido que me veio essa memória, mas até aquele momento de ver o carro eu nem pensei nisso eu parei o carro batido e fui dar aula tranquilamente, sabe?

C: Naquele momento você não estava presente conscientemente.

B: Naquele momento eu acredito que sim eu não estava presente conscientemente no meio termo né porque eu também não estou inconsciente. O meio termo que eu digo é assim, por exemplo, Cláudia. Você está fazendo coisas que não são voluntárias, mas no seu cérebro fica registrado a imagem.

C: É tipo insônia?

B: Isso! Vamos colocar assim, mulher aquela pessoa sonâmbula que acorda vai tomar água e volta dormir e ela mesma fez direitinho: foi lá, tomou água e voltou a dormir. Mas não foi consciente.

C: Mas não é parecida a sensação de quando você está incorporado que você me falou que se tiver fazendo coisas naquele meio termo de consciência?

B: Não, porque naquela situação eu estou consciente que eu estou incorporado e que vou ficar inconsciente. Você entendeu? Por exemplo hoje nós vamos na gira, certo? Eu tenho consciência que naquele momento eu não vou ter domínio, então é uma coisa consciente apesar de não ter o domínio total do que está acontecendo, mas eu já tenho a consciência que aquilo ali vai ser assim.

C: Não, claro, você está preparado, você sabe que vai naquele lugar então isso eu imagino que deve dar um certo sossego porque você sabe que aquele lugar está preparado para isso e você sabe que vai se aproximando um preto velho, um baiano, o que seja, e você vai ser meio inconsciente.

B: Isto!

C: Mas eu digo, a sensação de quando você por exemplo tenta lembrar...vamos supor, hoje vamos juntos na gira e depois não volta eu te falo: «mas Baiá, como é que foi então? O que é que você sentiu? Como você estava quando estava com o boiadeiro naquele momento? Lembra de ter feito isso, de ter pegado a minha mão? ». E quando você tenta lembrar de novo essa trajetória e essa vivência não é parecido àquilo que você estava me falando da sensação tranquila de ter saído do guardrail, voltado na estrada, do semáforo passando...

B: Sim, sim. Sim, é uma sensação...eh não vamos colocar a palavra tranquila porque ela pode dar interpretações a incorporação mesmo pode não ser tranquila. Vamos colocar de segurança seguro você está seguro porque naquele momento que eu falei da imagem do guardrail, eu estava seguro. Seguro que assim está acontecendo algo que poderia ser grave, mas naquela situação não tinha nada grave eu estava seguro tanto que assim vamos voltar foi a sensação que apesar de ter sido uma coisa grave e eu não senti a gravidade no momento por estar seguro.

C: Mas no momento você não sentiu nada ou sim?

B: No momento eu não senti nada, estou falando das minhas lembranças. As minhas lembranças não têm desespero, não tem insegurança mas tem a lembrança do fato. Não me lembro desesperado, não me lembrou do tipo: «Ahi meu Deus, o que eu faço? Vou embora? », não parei o carro... então não tem essa questão desespero, essa preocupação.

C: O que eu estou tentando entender do ponto de vista do domínio dessas ações do domínio dos acontecimentos do seu movimento por exemplo é uma situação parecida ou não no sentido que para eu entender um pouco melhor como é que é incorporação estou fazendo esse paralelo porque às vezes você me falou, e também outros médiuns me falaram, que é como se vocês soubessem exatamente o que fazer e se movem com uma certa segurança mas não são vocês que estão se mexendo, como não era você que estava saindo do guardrail, que estava passando no semáforo...

B: Isto, é isso mesmo. Agora estou falando da incorporação, é essa mesmo. É incrível que assim, você está fazendo e sabe que é aquilo que você tem que fazer. Não é porque você quer fazer, até mesmo porque por exemplo eu passei por uma situação que eu me senti constrangido, mas, acredito eu por eu ter já os meus 40 anos, por ter a minha experiência de vida, esse constrangimento eu resolvi comigo mesmo.

C: Qual constrangimento?

B: De receber uma entidade feminina, né?

C: Quando que aconteceu isso?

B: Ah, agora você me pegou. Foi numa gira de esquerda. Foi a primeira vez que eu recebi uma entidade com características femininas.

C: E ela fez o quê?

B: Era uma pomba-gira. E aí, aquela coisa da dança afeminada, aquela coisa da pose afeminada, aquilo eu lembro. Eu lembro disso, essa coisa do feminino em mim.

C: E como você se sentiu, se sentiu estranho? Você conseguia sentir que o seu movimento estava te embaraçando, mas que você não tinha como não fazê-lo?

B: Eh, na verdade, na hora mesmo você faz se não pensa muito porque não tem tempo de pensar. Constrangimento vem depois que assim nossa por exemplo numa gira você fala: "falhei", no sentido de deixei falha, dei mancada. Constrangimento do tipo assim: "nossa será que eu dei trabalho?" Constrangimento por ter feito coisas que assim eu não faria.

C: Tipo o quê?

B: Ah não sei, fica dançando com o jeito feminino, né?

C: Então você lembrava depois ou te contaram? O que te causou esse constrangimento?

B: Me contaram, mas eu lembrava também.

C: E naquele momento você não tinha conflito entre você que se via fazendo essas coisas e...

B: Não. Não porque assim, eu me lembro de uma imagem que ficou bem nítida assim, de eu dançando na frente dos atabaques, dos tambores e de repente movimentos assim que me constrangem se fosse para eu mostrar para você. Mas na hora não, na hora eu consigo até me ver fazendo o movimento. Não tenho muito o que pensar, não tenho esse conflito: não, isso eu não faço, cê faz.

C: E essa sensação que você tem quando tem essas crises conscientes, ou seja, quando não tem convulsões, mas você apaga, apesar de não apagar com o movimento?

B: Eh, essa o que aconteceu do carro ali foi umas das pouquíssimas que acontecem assim, porque geralmente... eu acho que até falei isso com você já. Geralmente é assim: eu estou aqui conversando com você, aí de repente você percebe que eu fugi, mas eu voltei rapidinho. Mas você percebeu, eu não percebo, se você não me falar eu não sei. Então é isso que eu quero dizer, que as crises que eu tenho que eu chamo de... elas não são crises intensas, tanto que assim às vezes dura uns milésimos de segundo, mas eu só sei disso porque filmaram e me mostraram senão não saberia.

C: Porque filmaram?

B: Assim, a Graciete um dia estava com o celular aqui, aí quando aconteceu ela pegou e fez um vídeo e ela falou assim: "tá vendo? Você fala que é mentira minha, está aqui olha!" e eu: nossa mas eu realmente não fiz isso! Eu estava conversando com ela e de repente eu parei, levantei, fui lá no filtro, peguei a água, bebi água, voltei, sentei e continuei conversando! Aí ela filmou e quando ela filmou eu não tenho como falar que não. Fiquei assim: gente, que horror! Não cara. Como assim, eu fiz isso?

C: E quando te mostram essas coisas meio que você não acredita no começo, ou você já acostumou?

B: Eu acredito sim porque eu... eu tenho essa questão da memória que também é um problema que eu tenho.

C: Porquê?

B: Por que as crises compulsivas, principalmente as mais fortes, elas são descargas elétricas, então elas queimam neurônios e isso afeta a memória. Então eu sou uma pessoa que tem uma memória prejudicada por ter muitas crises na minha vida muitas crises compulsivas.

C: A memória curta ou ao longo prazo?

B: Muito mais a curta.

C: Tipo o que aconteceu hoje de manhã ou ontem?

B: Sim, mas não é assim que todo dia de manhã eu não vou lembrar nada não é isso. Eu já tive caso da pessoa: "Oi Baiá, tudo bem, quanto tempo!" e eu pensar: da onde que é essa pessoa. Isso acontece com frequência comigo (...). Essas situações que eu conto para você são situações que eu percebo que elas interferem diretamente na minha vida e no meu bem-estar físico no meu bem-estar espiritual então assim são coisas que não são exatamente coincidências e tem umas que acontecem assim que eu fico bem consciente. Por exemplo uma vez que eu estava em casa sozinha lá em casa e de repente eu passei na frente de um espelho grande assim e eu comecei a dançar e eu já senti que não era mais eu porque os movimentos que estava fazendo não eram movimentos meus. Aí eu fiz os movimentos eu comecei a dançar a dançar a dançar e de repente foi embora aí eu lembro de tudo. Por que que aquela força me veio fazer dançar daquele jeito?

C: Mas nesse caso você diz que é uma crise ou é uma incorporação?

B: Não, nesse caso eu acredito sim que aí, não sei por qual motivo, mas no caso é uma incorporação.

Não tinha nada a ver com a crise né?

C: você consegue distinguir esses dois planos?

B: Sim, sim. Aí olha por exemplo eu vou falar de uma outra incorporação que eu tive casa nesse contexto assim eu tenho o meu altar lá né aí eu fui viajar para o Rio de Janeiro eu ganhei um presente um boneco de Barro assim muito bonito um sanfoneiro e quando eu cheguei em casa depois da viagem eu peguei e coloquei em cima do altar para ver depois aonde eu ia pôr e ele ficou lá. Aí me veio uma força assim, uma incorporação, me fez ir até o altar e me fez tirar o boneco e falou assim: «aqui não é lugar disso, aqui não é lugar disso, procure outro lugar».

C: Te disse, você escutou?

B: Eh, justamente. Eu falei comigo mesmo né? Mas não eu falei, falaram para mim, né? Aí eu entendi na hora, falei: nossa eu preciso ter mais cuidado com isso, não é qualquer coisa que pode... porque a entidade me chamou atenção, brava comigo: "aqui não é lugar para isso" e eu fico pensando: "nossa, mas será porque a pessoa que me deu o presente... ", mas aí eu entendo que assim, o altar é um lugar sagrado e lembra o que estava falando daquela questão de energia? Eu não sei qual energia que veio daquele presente e eu não estou falando que a pessoa tem uma energia ruim. Porque a energia é uma coisa muito louca, eu posso te dar um presente de coração, mas o que aquele presente carrega ele tem uma energia. E por exemplo vamos supor que eu te doo esse celular de presente, mas só que esse celular é um celular que eu não comprei, aliás é um celular que eu comprei, eu ganhei enfim a procedência dele é um furto, mas eu não sei disso eu falo: "nossa, ganhei um celular, mas eu tenho já um e a Cláudia não tem nenhum, então vou dar um para ela". Mas aquele celular foi procedência de um furto a energia que está ali...você entendeu? É isso que eu falo aquela coisa de energia, aquela tenção que teve no momento do assalto, tudo aquilo, o celular ainda carrega aquilo.

C: Então a energia ela não muda junto com as pessoas que recebem os objetos?

B: Não é tão simples assim. Tanto que o que acontece no terreiro quando chega um objeto? Ele é benzido pelas entidades, eles estão... eles passam também por uma questão de mudança de frequência, tanto que assim às vezes nem pode pôr no altar e às vezes o médium não vai nem aceitar, a entidade né? Independente do objeto a gente, as entidades vão cruzar, a palavra é essa. "Trouxe as velas"... não é porque assim são velas, não, vai lá vai cruzar porque quem pegou nessas velas quem trouxe essas velas?

C: E esse cruzamento, de alguma forma, quebra se tiver energias ruins?

B: Sim, sim. Acho que as entidades têm essa força. Tanto que assim não só os objetos, mas você com energia ruim quando vai tomar um passe a ideia é justamente essa: quebrar essa... quando a gente estuda a campo magnético, não tem aquela coisa de... você é um campo magnético, seu campo magnético tem um limite, o meu campo magnético também. Só que aonde tem interseções deles, não é a mesma coisa do que está acontecendo aqui (rappresenta i due campi magnetici prendendo il suo cellulare e il mio registratore) porque aqui na interseção, não tem influência de um outro campo magnético? Então nessa região aqui não está acontecendo o mesmo que está acontecendo aqui, você entendeu? Porque aqui está a influência das duas energias, das duas frequências, então é mais ou menos isso que acontece em relação a interferência de forças.

C: Você gosta muito da física, né?

B: Olha a física é divina não é do homem não, o homem acha que é o homem que descobriu a física. Não porque é são fenômenos naturais, ninguém inventa, ninguém inventou nada, ninguém criou nada... já existe ó! E ela atua em tudo o que acontece aqui. Tanto que se a gente tem questões físicas alterando o ambiente, o ambiente vai responder.

[Divaga per alcuni minuti sulla natura, sugli alberi che ci sono nel campus dell'università ecc.]

B: A gente estava falando assim, porque você perguntou da questão da identidade quando ela faz o cruzamento, como que aquilo influencia na energia do objeto. Porque a energia da entidade, ela já está no nível (schiocca le dita per intendere in livello alto) então ela vai influenciar muito mais. A gente estava falando de campos magnéticos, né? Então se eu tenho três campos magnéticos, na intercessão dos três vai acontecer coisas diferentes e do que ocorre nas extremidades que não tem interseção. Então assim, quem vai influenciar mais é quem tem muito mais poder para influenciar, no caso a entidade cruzando o objeto. A energia dele e uma energia já de um astral muito mais alto do que a energia de alguém que furtou uma peça ou a energia de quem que fez, preparou algo com uma energia ruim, pensando em coisas ruins, enfim, aquela coisa que carrega.

C: Mas voltando a você eu queria saber um pouco mais da relação entre as suas crises suas incorporações. Se nada acontece à toa, né? Tem uma relação entre o fato de você ser médium e o fato de você ter essas crises?

B: Eu estou chegando ainda à conclusão que sim, mas a hipótese é essa: que as minhas crises estão relacionadas com a mediunidade.

C: Mas o que é que te faz pensar isso?

B: A minha experiência com as minhas crises que eu tenho desde os 7 anos de idade. Então eu já tenho quantos anos de crises? 33 anos. Então o que acontece? Eh... em situações na minha vida em que eu estava não apenas não estava numa situação de tratamento espiritual, mas eu estava o inverso: eu estava buscando ambientes que tinham campos energéticos muito ruins, foi o momento que eu mais sofri com a minha doença. Por exemplo aquela que eu estava falando para você de estar na noite de estar usando drogas de estar relacionado sexualmente com pessoas ali sem ter uma afinidade simplesmente pelo prazer corporal sem no mínimo ter uma relação com aquelas pessoas de estar em ambiente pesado onde tem pessoas com maldade... e tudo isso foi o momento que as minhas crises foram muito fortes e frequentes. E a partir do momento em que eu criei um campo magnético em mim que precisava de uma limpeza. Era importante que no meu campo magnético tivesse, chegassem outros campos magnéticos para interferir no meu e até mudar o curso dele. Acho que é isso o tratamento espiritual. Eu até então como eu falei não tinha essa relação com a espiritualidade tive uma formação católica por obrigação de ser criança de estar falando aquela coisa né crisma catequese depois sair no momento em que eu fui para o mundo que achei assim que eu não me identificava com aquilo. Até esse momento as coisas estavam resolvidas porque eu não tinha más crises.

C: Como não tinha mais crises?

B: Eh, porque eu fiz um tratamento dos 7 aos 12 anos.

C: No hospital?

B: No hospital e um tratamento com as entidades.

C: Que quer dizer?

B: Oi?

C: Como com as entidades?

B: Com as entidades, porque é como eu falei para você, a minha tia era macumbeira, a minha avó também era benzedeira, então assim o tratamento não foi espontâneo meu, mas foram energias delas que oravam para mim e por mim e que me levavam em lugares, mas não foi uma coisa minha. Eu como criança indo para adolescência. E cessou as crises com 12 anos quando que eu volto a ter crises? Quando eu chego nos meus 20 anos que eu voltei a ter crises. Conseguiu com o momento que eu falei dessa energia ruim desse meu hábito de vida.

C: mas esse tratamento que você fez dos 7 aos 12 anos foi na neurologia e mais com esse apoio da sua família, né? Não, na verdade da sua família não, né? Porque não era toda, sua mãe não era macumbeira, mais a sua tia e a sua vó.

B: Sim, minha mãe também, mas minha mãe, a questão com a fé dela não é uma fé que ela se apegava a uma instituição para...então assim ela não era de nenhuma religião, mas a minha mãe também sempre me tratou. Por exemplo na questão médica era minha mãe que cuidava de tudo isso. As entidades mesmo falam que a medicina também é uma orientação, uma dádiva de Deus. Então a gente não pode desconsiderá-la. Então não é assim que eu vou lá no terreiro e pronto, resolveu a minha enfermidade. Porque você sabe que enfermidade, doença, é tudo um conceito, né? Ou seja, coisas que podem ser doenças hoje, mas amanhã podem não ser, ou vice-versa não eram doenças e agora são doenças, sintomas e quando eu falo de enfermidade, de cura na umbanda, a gente cura tudo o que é necessário, não necessariamente pode entrar no conceito de enfermidade. Por exemplo a outra vez veio o meu enteado falando: "nossa Baiá, agora estão considerando pessoas como eu" ele no caso, "que ficam jogando o dia inteiro em jogos eletrônicos, muito tempo, como uma enfermidade, doença". Aí eu não sei, queria procurar. Mas agora já é considerado, então... ou seja, agora vai ter tratamento clínico que não tinha até então, mas até então enquanto não tem o conceito, não se considera uma enfermidade, medicina fica travada, né? Em relação a isso. Agora vão começar protocolos de tratamento, enfim. Então na vida moderna tem muitas doenças que antigamente... "ai, é frescura na bunda" desculpa o termo, " a pessoa está com frescura na bunda, essa coisa de depressão não existe". Nem se chamava depressão, né? Mas enfim, muitas vezes para umbanda são energias, seres, espíritos que estão influenciando na atitude da pessoa. E ela não sabe, não sabe nem o que acontece com ela, ela fica deprimida, ela não sabe, depressão...você não sabe, "não quero comer, não quero sair, não quero conversar, não quero ver ninguém". Mas por quê? E nessa situação vamos supor na minha situação de um problema neurológico, eu tenho que estar com um acompanhamento neurológico e as entidades vão provavelmente orientar assim. Mas ao mesmo tempo se eu não cuidar da saúde espiritual, pode não funcionar o tratamento neurológico, um tratamento com medicina convencional.

C: E nesse momento quando você era criança, você lembra se te falavam o que era essa doença que você tinha, a epilepsia, se te explicavam, como te explicavam, como a sua família encarava isso? Era considerada uma doença?

B: Sim. Na época falava desmaio, né? Ahi, você desmaia. Desmaio, fiquei até com essa palavra na cabeça, que é ... como é que fala?

C: Assim quando você cair no chão apagado.

B: Isso, como é que faz? Ahi, me fugiu a palavra.

Que no caso o desmaiar não é uma doença é uma consequência, né? Enfim, de algo no organismo que não ficou legal e essa é a consequência, desmaia. Então eu tinha assim, tinha essa noção, então eu ia no neurologista fazer exames, nunca nenhum exame apresentou alguma alteração. Eu acho que eu fiz vários tipos, exame de sangue, exame... eletroencefalograma, ressonâncias, vários tipos e nunca apresentou nenhuma alteração. Fiz dormindo, fiz toda a neurologia que você passa e vamos fazer um exame, então fiz muitos exames com os meus antigos que eu sempre levo também junto. Então, inclusive teve uma neurologista daqui da Unicamp, ela virou para mim assim e falou: "você não tem nada" e me mandou para o CAPI. Sabe o CAPI?

C: Não.

B: CAPI é um programa de assistência psicológica dos estudantes.

C: O que tinha a ver?

B: Eh, qual que é a conclusão dela? Vários estudantes têm problemas pelo ambiente acadêmico, ou seja, pressão em cima do estudante, então ele começa a ter depressão, começa a ter problemas então... ela me encaminhou para um tratamento psíquico, né? E aí o que que eu fiz? Mudei de neurologista, porque para mim, pela experiência que eu tenho comigo mesmo, é óbvio que ela estava errada. Porque eu citei para ela que nos momentos de final de semestre acontece as crises, também teve isso também, muita prova muito trabalho...

C: Para você não existe essa relação em alguma medida?

B: Sim, neurologicamente falando, sim, porque ao mesmo tempo... o que eu posso entender é que meu problema ele não é só espiritual, só espiritual o tratamento não vai resolver e também não é só neurológico. Então assim, tem que haver esse equilíbrio porque, vamos pôr assim, ao mesmo tempo que uma situação cotidiana de estresse pode ativar um processo de crise, uma situação energética espiritual também pode ativar.

C: Você já teve provas, entre aspas, disso?

B: Sim, sim! A situação que eu falo para você de eu estar na noite, de droga, eu sentia uma depressão depois, eu me sentia mal e aí tinha uma crise muito forte e falava assim "pôrra, tá vendo? Sabia que não podia fazer isso!" Uma depressão assim, de ter pensado naquilo e não ter forças para mudar e acontecia.

C: Você então já tinha essa noção que isso ia influir nas suas crises neurológicas?

B: Sim, sim. Está certo que naquele momento eu não pensava em espiritual, eu pensava: "não posso ficar fazendo isso que eu estou me prejudicando, eu não posso estar com aquela galera, não tem nada a ver aquela galera comigo, isso não é legal" eu não pensava em entidades até então, porque nem na umbanda estava ainda, mas assim eu sentia isso porque imagina, você está... a gente está sentado aqui, em cinco ou seis, usando droga, conversando. Aí o outro começa a falar de como matou o outro, né? De como que ele assinou o outro.

C: Sério se falava disso?! Tinha pessoas que matavam outras pessoas?!

B: Eh.

C: Nossa e você como ficava?

B: Então, justamente isso, né? Como ficava... dessas pessoas eu ficava com medo, né? "Credo! Não quero ficar perto dessa pessoa não! Então amanhã a gente dá um jeito de sair fora", porque assim, Cláudia, onde eu estava lá é um ambiente aonde eu cresci, certo? Essas pessoas assim trocavam muito, trocava muito grupo. Mas nós não trocávamos, porque nós éramos de lá. Imagina assim ô, é assim, tem o meu bairro e tem um lugar onde você sai do bairro e você entra no mato e ali eu cresci, ali naquele lugar então era um lugar que a gente também saía à noite beber, tocar violão, encontrar de repente uma garota outra, era um lugar que eu ficava muito à vontade lá, entendeu? Só que tinham períodos que as pessoas iam, voltavam, iam, voltavam, por quê? Era um bairro aonde as pessoas gostavam de ir, então era um bairro que é assim, vinha gente de outros lugares, então você está na noite lá, 2 horas da manhã, não tem o que fazer, não tem aonde ir..."ah já sei, vamos lá ver se tem alguém" e aí pegava o carro e ia lá e tinha, então atraía as pessoas para ir até lá.

C: Então essas pessoas que você contava que falavam de como mataram o outro não eram seus amigos de perto!?

B: Não eram meus amigos perto. Depois alguns também, inclusive são falecidos até porque dificilmente vai ficar viva uma pessoa assim que fica matando os outros por aí.

C: Foram mortos também?

B: Foram mortos também.

C: Por causa da droga?

B: Por causa da droga, mas não é só por causa da droga porque assim eu também usava droga, não é muito louco isso? Não é só a droga porque eu também usei drogas. Pensa bem, eu usar droga, mesmo junto com você, mas sou eu, sou um indivíduo e você é outra pessoa. O efeito que vai ter em você, e eu não estou falando de efeito psíquico, mas estou falando do efeito na sua vida, vai ser diferente do meu, você entendeu? Eu nunca, usando droga, fiquei agressivo, eu usava cocaína, cheirava cocaína, bebia, mas não fica agressivo, não tinha necessidade....mas os meus amigos ficavam.

C: E você não teve medo deles também alguma vez? Como é que eram as relações de vocês?

B: Medo, medo...como é que eu posso falar do medo assim, têm alguns que não eram meus amigos e não queria estar ali. Mas dos meus amigos eu não tinha medo, tanto que assim, eu ficava com dó deles porque eu sabia das histórias deles. É que nem esse rapaz que morreu, ele morreu na cadeia. Como é que alguém morre na cadeia? Alguém te matou! Por que te matou, como é que foi essa morte?

C: Você não ficou sabendo?

B: Não, nem quero saber, não precisa de saber essas coisas, mas se ele fez também coisas ruim também e ele era uma pessoa que ele falava aquilo com orgulho assim ele queria falar porque no ambiente dele aquilo é o que fazia ele alguém, vamos pôr assim. E é uma pena porque uma pessoa que eu acompanhei desde criança, adolescente e não era assim. Nós não somos, né? Nós estamos sendo, você hoje está sendo e amanhã pode pensar totalmente diferente, eu também, enfim. Então assim essas energias, com certeza... porque lembra quando eu falei para você assim: "olha, Cláudia, não sei porque que a minha vida foi para esse rumo, porque poderia ser tanta coisa ruim da minha vida... numa questão socioeconômica, numa questão de juventude mesmo com quem eu me envolvi, que poderia ter também uma questão amorosa que não teria dado certo e eu nunca na minha vida fui a pessoa que tivesse uma relação amorosa ruim, né? Eu acho assim que eu prejudiquei bastante gente nessa questão amorosa, porque a pessoa estava alimentando uma coisa e você não era sincero com as pessoas porquê... enfim. Mas, assim eu me sinto uma pessoa muito bem orientada, muito bem...que tem um acompanhamento espiritual, porque, como estava dizendo, a gente tem o livre arbítrio e faz, independente da influência das entidades ou não. Por isso que assim, as energias, você tem que cuidar da sua parte espiritual na questão do seu campo magnético. Você já teve aquela sensação assim daquela pessoa que quando chega: nossa! O ambiente se sentiu diferente! Nossa, que legal...o campo magnético dela... e tem também aquela coisa: "ahi (in senso negativo) chegou aquela pessoa". Isso é real e entra naquela questão que a gente estava falando, a gente tem muito apego pela questão visual a questão energética, magnética, a gente não vê, então não considera, mas tem uma questão energética. Então assim a questão espiritual minha eu vejo que já vem há muito tempo porque olhando para trás eu me senti muito respaldado espiritualmente mesmo não praticando. Porque eu me vi em situações que poderiam me encaminhar para coisas ruins, e não é assim que aconteceu. Isso fica muito mais revelador quando eu entro de cabeça na espiritualidade.

C: Como se entra de cabeça?

B: Entrar de cabeça é realmente praticar e olha que assim eu fui para umbanda e é depois que eu fui entender como que ela estava sempre presente na minha vida, tanto que o meu próprio nome, meu apelido vem da umbanda, né? Mas até então não sabia disso. E quando que ela se deu? Foi lá no Rio de Janeiro, bem distante, por intermédio da minha irmã, toda aquela história que eu te contei, eu vim para cá e agora eu sinto que meu

pé é aí mesmo na umbanda, então assim eu não procuro... E olha que eu já frequentei, nessa busca antes da umbanda, já entendendo que era importante a questão espiritual, já frequentei o espiritismo, tentei e não me identifiquei, gnose que é uma ideologia que não vou explicar aqui agora, mas é uma... é bem como eu gosto de falar, bem física quântica, e no catolicismo... então você vê, na umbanda eu me identifiquei, eu sou isso aí mesmo.

C: E porque, você acha, que você se identificou com aquilo?

B: Porquê? Porque eu sinto! Eu não acho, eu sinto! Você sente, os guias falam comigo, eu sinto no corpo, eu sinto isso no dia a dia, então esses exemplos que eu dei para você são provas para mim, né? São provas, eu sinto, sinto mesmo uma energia forte me dizendo...então assim, é aí que eu quero estar o resto da minha vida, é aí que eu devo estar o resto da minha vida, a não ser que a gente fale para mim. Porque hoje eu sou assim, amanhã posso não ser assim.

C: Você falou que já se tinha dado conta do fato que a espiritualidade era uma coisa importante que você devia cuidar, dessa busca... como é que se deu conta naquele momento?

B: Então na verdade é assim não sei explicar para você como começou, mas eu comecei a ler livros, quem me influenciou a ler não sei, mas eu gostava muito desse livro, eu devo ter perdido ele, devo ter emprestado e alguém não me devolveu. Se chamava: "O significado da morte". Aí eu lembro que explicava a morte segundo livro, só que ele se relacionava muito à questão da morte não como um fim, mas como uma passagem de um ciclo, um ciclo que começou lá em outro plano, chegou aqui, finalizou aqui e agora tem um outro...por exemplo é o que Alceu está vivendo agora. Alceu, lembra daquela conversa que a gente estava falando sobre a questão da morte física, mas eu não desligamento? Então a não morte ainda aqui na Terra, provavelmente o Alceu estava no seu velório, estava presente ali, eu tenho certeza. Eu tenho certeza do meu instinto, né? Não é certeza que eu afirmei, não é essa certeza que eu estou falando, que as pessoas têm que ver para crer. Não. Eu tenho certeza que o Alceu estava ali. Será que ele gostou do que ele viu? Eu acho que ele gostou, porque foi um enterro cara do Alceu, a cara dele. Dentro do cemitério, com samba de roda, toda aquela barulheira, as pessoas chorando, mas as pessoas estavam ali. Pessoas que de repente: "nossa que bacana você também veio!", do jeito que ele queria, causando. Outros velórios acontecendo e o samba no meio do cemitério, né? Agora, o Alceu é muito apegado ao que ele fazia aqui na terra, muito, muito, muito.

C: O que ele fazia?

B: Ele era líder de um ponto de cultura aqui em Campinas.

C: Qual?

B: O Urucungos. E ele gostava muito do que ele fazia, então ele era aquilo, ele era aquilo. É importante que nesse momento assim, ele entenda que foi, se não ele vai ficar preso a isso, entendeu? Então seres de luz, qual que é a relação deles com a espiritualidade dele e dos que estão próximos dele, orando por ele para que os seres de luz o ajudem a entender e a ir para esse outro ciclo. Se não vai ficar preso aqui, vai ter dificuldade de continuar essa caminhada por apego às coisas de aqui. Imagina que está acontecendo um problema sério no Urucungos, tem que resolver e eu aqui conversando com você: "agora a gente vai fazer assim" e ele: "não, gente, não é assim" e ele ainda não tem mais matéria, então não está mais nessa frequência porque ele não tem mais acesso a nós. Ele não vibra mais nessa frequência. Agora não vou entrar né nessa questão, mas existem pessoas que tem o dom de ver, mas aí é específico, então eu acredito que se tem uma pessoa que recebeu aquele dom, ele consegue ver coisas que o nosso olho não vê e aí é isso que eu estou dizendo que nós somos indivíduos, essa é mais uma prova, não é todo mundo que tem o dom da espiritualidade de ver, mas é todo mundo que tem mediunidade. Todo mundo tem. Qual o grau que tem, como qual mediunidade, o limite dessa mediunidade, como é que ela se dá, depende de cada um. Tem gente que fala que tudo que ela fala acontece.

Cintia

Cintia é uma donna sulla cinquantina, che lavora come segretaria in una scuola pubblica situata nella periferia settentrionale di Campinas. E' iniziata nel *candomblé*, ma è anche figlia di santo di Alessandra nel CEMA, dove partecipa al rito umbandista come *ekede*. E' parte della comunità di jongo Dito Ribeiro della Fazenda Roseira, dove l'ho conosciuta. L'intervista qui presentata quasi integralmente risale all'ultima settimana di campo ed è l'unico colloquio approfondito che ho avuto con lei; ho deciso tuttavia di inserirlo ugualmente nel lavoro per la sua rilevanza rispetto ai temi della discriminazione religiosa e razziale e della cura in senso lato.

Cintia 1 agosto – Fazenda Roseira

Claudia: Então, só para situar, a pergunta era se você, indo sempre de turbante no trabalho, nunca passou por uma situação difícil, de preconceito... se não teve nenhum problema por isso.

Cintia: Então, tive e... até hoje ainda é bem... a pesar que... a maioria dos alunos já estão acostumados, então eles sabem que é a minha forma de se vestir e de lidar com o meu dia a dia, então o dia que eu não for de turbante, eles já falam assim: “espera que aconteceu alguma coisa”, né? Mas eu sofri sim preconceito e discriminação racial e religiosa inclusive, por parte da direção, a coordenação da escola.

Claudia: A mesma escola que ainda você trabalha hoje?

Cintia: E' a mesma escola que eu trabalho ainda hoje.

Claudia: Sempre trabalhou nessa escola?

Cintia: Não, foi logo que... eu me... comecei a trabalhar. Fazia um ano que estava trabalhando nessa escola, que quando eu fui trabalhar nessa escola, eu tinha acabado de me iniciar no candomblé. Então eu fui com as roupas, todos os aparatos de quem se inicia, né?

Claudia: Cê tinha raspado a cabeça?

Cintia: Tinha raspado a cabeça, estava usando turbante, a roupa branca, eh... a gente chama xaorô, é um selinho que a gente usa na perna, contregum que é no braço, os fios de conta, então tudo isso que é preceito você tem que usar.

Claudia: Por quanto tempo que você tem que usar também afora?

Cintia: Três meses.

Claudia: Três meses que você tem que ir sempre com essa roupa em qualquer lugar?!?

Cintia: Sempre, em qualquer lugar.

Claudia: Ah, então tipo, iniciação no candomblé envolve você se assumir como candomblecista...

Cintia: Sim, exatamente.

Claudia: Entendi.

Cintia: E...então tinha que usar roupa branca, estava sempre com turbante porque estava com a cabeça raspada e tudo mais, mas antes eu já usava turbante, e... isso para algumas pessoas é muito diferente e é um choque.

Até eu entrar na escola, para mim foi tranquilo saber que alguns iam ter medo, outros tinham receio, e logo que eu entrei na escola, eu já sofri isso, indiretamente. Porque quando eu cheguei lá, a vice-diretora falou assim para mim: “olha, o cargo que você assumiu é para trabalhar à noite, se você quiser, bem, se você não quiser, exonera”. Ela não falou: “bom dia” para mim, ela já foi falando assim. Eu falei: “não”.

Claudia: Tipo já para dizer: “vai embora”.

Cintia: Eh, “vai embora”, exatamente. Mas, como eu fui preparada, o... eu escolhi o lugar que eu queria trabalhar, porque é muito próximo da minha casa, dá no máximo dez minutos. Então, eu já fui preparada para tudo isso. Eu falei: “não, tudo bem”, e eu fiquei trabalhando a noite, e... eu criei uma relação de trabalho com a coordenadora e o coordenador, que era um casal, e com todos da escola que quiseram ter essa troca também, porque a relação de amizade e de trabalho você só vai ter com quem queira, né? Você não força isso, você vai fazer duma forma para ser profissional o máximo possível, mas você não força ninguém a ter uma relação de amizade com você. E a gente sempre se deu muito bem, nunca tivemos problemas de discussão, nada disso, mas um belo dia teve um passeio na escola e alguns alunos foram barrados de ir no passeio.

Claudia: Porque?

Cintia: Porque o aluno parece que tinha bebido. E isso aconteceu no horário da manhã, eu trabalhava no horário da tarde e da noite, então eu não peguei toda essa situação. E... quando eles estavam chegando do passeio, que era entorno de umas 8 horas da noite, um pouco antes a diretora ligou e falou: “olha, quem está na escola?” Nós estávamos em 4/5 pessoas, tinha 3 professoras, ahn... eu e mais um outro da secretaria e eu acho que era mais ou menos isso.

Claudia: Era uma escola aonde se ia também a noite? Funcionava...

Cintia: Até umas dez horas.

Claudia: Tá.

Cintia: E... pediu para a gente ir, nós fomos recepciona-los, abrir o portão e recepcionar os professores que tinham ido e os alunos. Quando eles chegaram, os alunos já foram saindo do ônibus e já foram para casa. Quando o coordenador, um dia antes eles tinham feito aniversário de casamento porque a coordenadora e o coordenador eram casados. Eles tinham feito aniversário de casamento e um dos professores comentou: “nossa! Que presente de casamento que vocês ganharam!” Porque tinha quebrado o olho, essa molecada tinha feito um estrago. E aí o outro virou e falou: “você está tão vermelhinha! Parece um narizinho de palhaço!”

Claudia: Falando para quem?

Cintia: Para a coordenadora. Eu falei: “é mesmo”! E ela não se virou contra quem tinha feito o comentário, eu só confirmei...

Claudia: Que era o marido dela?

Cintia: Não, não, era um outro professor. E a gente estava tudo ali conversando e a gente tinha o hábito de conversar e brincar uns entre outros, eeh... uns com os outros e eu peguei e confirmei. E ela pegou e virou para mim: “ahi, viu? Eu não suporto essa preta, macaca, macumbeira”.

Claudia: Essa preta, macaca, macumbeira...

Cintia: E’.

Claudia: Falando para o outro lá?

Cintia: E’, e eu ouvi e aquilo para mim foi um choque. Na...a primeira impressão que eu tive é que eu não tinha ouvido aquilo. Falei: “não, eu não ouvi”. Depois eu fiquei: “não, não ouvi, não ouvi”. E eu fiquei nessa dúvida, eu fui para casa, aí, ah... aconteceu... um policial, uma menina, um policial pediu para uma aluna de ir para casa, a menina agrediu o policial e o policial solicitou que nós chamássemos os responsáveis para essa aluna.

Quando eu fui chamar, ele perguntou: “quem é o responsável pela escola nesse momento?” Falei: “o coordenador pedagógico”, só que eles...eh... como ela falou isso, o marido dela já tinha noção do que tinha acontecido, já tinha caído a fichinha dele, falou assim: “olha, ela acabou de cometer um ato de racismo”, eles entraram no carro correndo e estava acelerando para ir embora!

Claudia: Ah é?

Cintia: E’.

Claudia: Os coordenadores?

Cintia: Os coordenadores. Aí eu parei eles e eles: “não, a gente tem pressa”, eu falei: “é o policial”, mas eles acharam que eu já tinha denunciado, falado com o policial. Aí eu falei: “não, ele quer falar sobre uma aluna”. Com muita resistência eles desceram, foram conversar com o policial, e aí, eles não me deixaram sozinha falar com o policial, sabe daquele tipo? Ficou enrolando, conversando trivialidades com o policial, sobre educação, que o aluno fazia isso, tal... até a mãe da menina chegar e eu acabei ficando lá, mas eu cansei e fui para casa, porque já estava tarde e... acabou ficando nisso.

Claudia: Então no momento, quando você ouviu aquela frase dela, você não reagiu de forma alguma?

Cintia: Não, eu não reagi. Eu fiquei...eu fiquei em choque, estática porque, eh... eu não acreditava. Na verdade, eu falei: “não, eu não estou ouvindo isso. Não é comigo, não é ela que está falando”. Porque é uma pessoa que sempre tive uma boa relação não só de trabalho, mas sempre, ela é uma pessoa que tinha problemas na família dela, ela vinha conversar comigo. Então a gente tinha uma conversa mais íntima, entendeu? Eu não... eu fiquei sem entender, realmente, se eu paro para pensar eu fico imaginando o porquê. Aí, isso foi numa quinta-feira. Na sexta-feira eu sabia que eles não vinham, eu fui trabalhar normalmente na sexta-feira, mas aquilo ficou. Aquilo ficou fervilhando a noite inteira. Mas, esperei que ela viesse se desculpar comigo, já que a gente tinha uma relação tão boa! Se ela viesse se desculpar comigo, provavelmente, eu teria desculpado tranquilamente. Né? E ela não veio. Eu sabia que na sexta ela não vinha, daí isso começou a crescer. Terça, quarta... e aquilo na escola foi ficando um borbulhinho. Aonde eu passava, todo mundo cutucava: “você viu? A coordenadora chamou ela de preta macaca! Você viu?” E aquilo começou a crescer.

Claudia: Mas isso era um fervor de constrangimento das pessoas?

Cintia: Não, do tipo assim: “nossa, ela é do movimento preto, ela é preta, ela se diz... né? Ativista e não vai fazer nada?!”

Claudia: Ah é? Tipo como se estivessem assistindo uma novela...

Cintia: Sim! Esperando qual seria a minha reação. Tem gente que veio falando assim: “nossa, fulano fez isso e você não vai fazer nada?! Vai falar com ela!”, eh? E aí eu pequei e fui conversar com a diretora. Primeiro porque ela era, é... eu sou subordinada a ela, e fui primeiro conversar com ela. Cheguei na diretora e falei: “olha, está acontecendo isso, a Alessandra, que é o nome da coordenadora pedagógica, falou isso, isso, isso. Ela:” ah, eu não estou sabendo”. Como ela não estava sabendo se a escola inteira comentava?! Na verdade, ela sentou no assunto, como muito se faz, eu não sou a primeira na escola do Estado a sofrer isso, entendeu? Entre professores, funcionários, diretoria de ensino, secretaria de educação, eles não fazem nada (com ênfase). Eles vão sentar encima, por um paninho, deixa lá isso quieto! Aí eu pequei e virei para ela e falei: “olha, eu estou tomando as medidas legais”. Quando eu falei “medidas legais”, epa, espera aí! E o mais incrível é que a coordenadora ela não estava na escola, e ela não iria aquele dia na escola, mas um professore me ouviu conversando com a diretora e ligou para ela. A diretora saiu, a coordenadora pedagógica chegou. Ela falou para mim: “Sintia, eu quero falar com você”. E eu estava sozinha na secretaria aquele dia e falei: “olha, Alessandra, não da para mim conversar com você agora”. Ela falou: ”eu quero conversar com você, eu já não estou mais...”, eu falei: “não, não vou conversar com você agora porque eu estou sozinha”. Ela foi buscar um funcionário do parque...

Claudia: “Porque eu estou sozinha” você falava em relação às suas obrigações de trabalho, ou ao fato que você queria um testemunho?

Cintia: Isso. Não, às minhas obrigações de trabalho. Porque eu atendo o público, né? Então, se precisar... Ela falou: “eu arrumo alguém para ficar no seu lugar”. E aí veio uma outra funcionaria, ficou lá e ela me chamou para conversar. Aí na conversa ela falou assim: “ah, eu não queria ter dito isso...”, quando você fala “eu não queria ter dito isso”, você confirma que você falou.

Claudia: Claro.

Cintia: Né? “Eu não queria ter dito isso, porque eu gosto muito de você... quando eu precisei, você sempre teve ali, sempre teve palavra amiga para mim, você é uma amiga”. E aí eu falei para ela: “olha, se eu falasse para você que não me machucou, eu estaria mentindo, me machucou. Eu estou magoada, vamos dar tempo ao tempo”.

Claudia: Mas ela não te deu nenhuma justificativa?

Cintia: Não, ela não pediu desculpa, ela só falou que não queria ter dito aquilo.

Claudia: Tipo “me arrependi”, assim.

Cintia: Eh, mas também não falou: “me arrependo de ter dito isso, olha, me desculpa”, ela não falou isso. Aí ela falou: “ahi, não gostaria de ter dito isso, você sempre foi uma pessoa...”. Falei: “olha, está me doendo, você me machucou e pode ser que isso demore um tempo para passar, vamos dar tempo ao tempo, mas eu continuarei sendo a profissional que eu sou, eu vou te tratar como sempre eu te tratei, profissionalmente, eu vou continuar te tratando”. E aí foi, só que ela veio com duas caixas de chocolate, “olha, para você”, do tipo: “estou te comprando”, “como eu sei que você gosta desse chocolate...”, veio com duas caixas de chocolate Hershey’s. Eu fiquei mais de dois anos... já tem mais, tem... vai fazer cinco anos agora, dez de setembro, dia dez de setembro vai fazer quatro anos que eu sofri esse preconceito.

Claudia: Então dez de setembro do ano?

Cintia: De...2014. Aí ela veio com duas caixas de chocolate Hershey’s, que era uma marca de chocolate que eu gosto, então ela já veio com aquilo: “olha, eu trouxe para você”. Eu peguei o chocolate, coloquei para minha gaveta e falei para ela: “olha, dê tempo ao tempo”, só que ela começou a me pressionar, o marido dela me ligou em casa: “ahi, Sinta vamos conversar, porque não foi isso... vamos procurar conversar num lugar onde ninguém possa ouvir”.

Claudia: Eh? Falaram isso? E você?

Cintia: Aí eu peguei e falei: “olha, eu não estou pronta para conversar. Eu não estou pronta, está me doendo, estou machucada, eu não estou pronta para conversar”. E aí isso foi desencadeando sintomas que eu fiquei com depressão.

Claudia: Serio?

Cintia: Eu fiquei com depressão, tive que me afastar do trabalho, eu fiquei mais de 120 dias...”

Claudia: E como você conseguiu, tipo...que tipo de medida com o trabalho você tomou?

Cintia: Eu pedi licença medica, né? Eu pedi licença medica por depressão. Aí, tinha dois professores que aceitaram ser meus testemunhos, porque eu falei que ia tomar as medidas legais e que realmente eu fiz isso, inclusive o processo está na promotoria, não sei quanto... há quantos anos e porque, também nunca me procuraram, nunca... a gente deu entrada no processo e está parado.

Claudia: Mas então você não desistiu das medidas legais quando eles te falaram...

Cintia: Não, não desisti. Eu fui ameaçada...

Claudia: Ameaçada? Por quem?

Cintia: Ameaçada! Só pode ser em relação a eles porque um dia eu atendi o telefone, eu trabalhava à noite, até brinquei, eu falei assim: “gente, se eu morrer, eu vou morrer na mão de uma pessoa culta”, porque criança adolescente de periferia nas escolas, eles ameaçam! “ah, eu vou matar!”, mas eles falam: “dona, eu vou matar você...vou dar um tiro na sua cara”, qualquer coisa, como varias pessoas da área de educação já sofreu esse tipo de ameaça. Ligaram para mim, porque sabiam que eu estava sozinha, e falaram: “cuidado ao atravessar a rua”. Quando é que um adolescente, de periferia vai falar para você: “cuidado ao atravessar a rua”? Impossível, né? Impossível, um adolescente, mesmo tendo tido a melhora educação, ele vai falar isso. Porque eu trabalho, eu estou numa região que tem trafico.

Claudia: Qual que é essa região?

Cintia: Da... Distrito de Nova Aparecida do Padre Anchieta.

Claudia: Mmm, não sei...

Cintia: E’ região Norte, de Campinas. E... é periferia! Fala para mim que adolescente de periferia fala para mim: “cuidado ao atravessar a rua”! Falam: “ah, dona, o barato tá louco!” “molhou para seu lado”, qualquer coisa assim. Agora, “cuidado ao atravessar a rua” ... eu comecei a tomar precauções mesmo, porque eles ligavam e insistiam que queriam falar comigo...

Claudia: Várias vezes?

Cintia: Várias vezes, várias vezes eles ligaram. E aí quando o processo... eu entrei com processo e foi notificado, o rádio CBN notificou um caso de racismo, a... um jornal também fez uma reportagem comigo, a Band fez uma reportagem...

Claudia: A Band?

Cintia: eh... é rede de TV. E aí, quando isso passou, quando a mídia fez esse reconhecimento, eh... fez esse...levou ao público esse caso, aí a diretoria do ensino resolveu tomar uma atitude, aí eles fizeram uma ouvidoria na escola, eh?! Na verdade, foi uma audição: me chamaram com três supervisoras para me contar o que tinha acontecido, aí chamaram a coordenadora, chamaram as professoras; uma professora acabou que viu e confirmou, uma acabou sendo... afastada, e a outra foi para uma outra escola.

Claudia: Quem foi afastada?

Cintia: A professora que ia ser minha testemunha. Que foram, testemunharam que a coordenadora pedagógica tinha dito aquilo.

Claudia: Não acredito, as duas foram mandadas embora?

Cintia: Não mandada embora, foram para uma outra escola, tipo oh, uma estava querendo licença sem remuneração, ela conseguiu essa licença. A outra: “olha, aqui não tem mais aula para você”, ela teve que ir para uma outra escola. Tem uma que inclusive... eu tenho mais assim... as duas eu converso, se eu precisar, elas estão dispostas, mas eu sempre vejo ela aqui nas atividades da Roseira, porque ela é negra, mas acabaram invalidando o testemunho dela porque ela é negra. Entendeu?

Claudia: E você não tinha nenhum testemunho branco?

Cintia: Então, a professora que era, que é branca, eles afastaram ela. E ela ficou com medo. Mas ela falou para mim, depois que saiu da escola, ela falou para mim: “olha, se você precisar, eu estou disposta a testemunhar”. Mas levou um tempo isso, né?

Claudia: E essa pessoa, a terceira pessoa que estava ali, que é na verdade a pessoa à qual se referiu... com quem falou a coordenadora quando falou: “eu não suporto essa preta, macaca, macumbeira”, essa pessoa sumiu?

Cintia: Não, ele... até pelo fato deles serem amigos e branco, ele não ouviu.

Claudia: Ah ele falou que ele não ouviu?

Cintia: Ele não ouviu. As outras pessoas ouviram, ele não ouviu.

Claudia: Sempre falou que não ouviu?

Cintia: Que não ouviu.

Claudia: Então você tinha essa única testemunha branca, que é essa pessoa que foi...

Cintia: Que foi afastada. E aí, ela não foi afastada simplesmente oh por mérito, não, eles ameaçaram todos os professores, eu fiquei numa situação... eu ainda fiquei trabalhando um tempo, isso aconteceu em setembro, eu fiquei setembro e outubro. Acho que no finalzinho de outubro é que eu tirei licença. Por quê? Eles chegavam na secretaria, tinha mais duas funcionárias que trabalhavam da manhã para tarde, então, no período da tarde a gente pegava umas duas/três horas juntas, trabalhando juntas. E... tinha funções que eram específicas minhas, eles chegavam com a documentação que era para mim e passavam para outro funcionário, comigo na frente! Eles começaram a praticar o racismo institucional. Porque eles começaram a mexer com a minha capacidade de desenvolver meu trabalho. E as minhas amigas de trabalho, companheiras de trabalho, elas começaram a ficar mal com isso. Por quê? Eles passavam o trabalho para você, você sabendo que o trabalho era meu, elas esperavam eles sair e falavam: “olha Cintia, aqui está o papel, você pode fazer?” E isso... começou, eu comecei a ficar doente e eu percebi que as minhas companheiras de trabalho também estavam ficando doente. E... eu fui ao médico, porque aí eu já não dormia, eu chorava; quando... eu pensava em trabalhar me dava calafrio, me dava de tudo, eu não queria ir trabalhar. Mas eu ia porque eu precisava trabalhar.

Claudia: Cê já tinha sido ameaçada quando você pediu a licença do trabalho?

Cintia: Já. Já tinha sido ameaçada.

Claudia: Disso não falou com ninguém da escola?

Cintia: Não. Não falei, eu falei só com as pessoas que estavam cuidando do caso. Para diretora eu falei, também. Mas a diretora foi uma pessoa que... não tomou ação nenhuma! As escolas não estão preparadas para lidar com o racismo, não só de alunos, mas de funcionários também. Eles não são preparados para isso, entendeu? Para eles é natural. Tipo assim: “nossa, mas você é preta mesmo, porque você está chateada porque te chamaram de preta?”.

Claudia: Que não foi só isso, né?

Cintia: Que não foi só isso! Mas, que... tipo assim, se eu fosse falar: “ahi, me chamaram de macumbeira”, “mas você não é?”. Tem gente que vai fazer esse tipo de questionamento, pelo fato de eu ser de matriz africana... “ah, mas você não é?”.

Claudia: E quando você falava que te chamaram de ‘macaca’, eles têm a ousadia de falar: “ah, mas você não é?”?

Cintia: Então, mas eles vão falar: “ah, mas não dizem que o homem vem do macaco? Você é preta, o macaco é preto, e aí?”. Entendeu?

Claudia: Queria ver eles se fossem chamados de macaco...

Cintia: Mas daí eu pequei e afastei e o que me ajudou muito foi o fato de eu já estar aqui no jongo. Sabe... o jongo, a Ale, sempre me deram muita força.

Claudia: Vocês não são parentes com a Ale?

Cintia: Não.

Claudia: Não?!? Você não faz parte da família de sangue?

Cintia: Não, é amiga só. Nós somos amigas.

Claudia: Porque seu nome é Cintia, sobrenome?

Cintia: Pereira.

Claudia: Pereira, não é Ribeiro então.

Cintia: Mas assim... realmente o jongo é uma família e foram eles que me ajudaram muito porque eu tive afastada, eu fiquei... eu tive que tomar medicamentos fortíssimos porque eu não dormia, não comia... E... falar disso hoje ainda é complicado (le vengono gli occhi lucidi). Né? E foram eles, foi o jongo que me ajudou.

Claudia: Você já estava no jongo fazia tempo?

Cintia: Já fazia... acho que uns dois anos.

Claudia: E você já tinha então assumido, digamos... uma luta? Do Movimento Negro...

Cintia: Não, eu sempre tive, eu sempre tive. Mesmo antes de estar no jongo, eu sempre... eu sempre fui uma pessoa politicamente ativa, né?

Claudia: Mas aquela foi a primeira vez...

Cintia: Que eu sofri! Eh, que eu sofri. Eu já tinha... passei por uns casos de assim, de pessoas, que tinham passado, de você ir, fazer manifestações... Mas que eu passar, foi a primeira vez realmente. E... e eu tive que ficar afastada. O médico ainda me aconselhou, ele falou: “você faz algumas atividades?2, eu falei que eu vinha aqui na Roseira e então ele falou: «então você vai! Não fica sozinha», porque... foi um caso assim, realmente muito forte, complicadíssimo.

Claudia: O que piorou... o que te levou à doença foi a frase, que você não conseguia esquecer e tal, ou você diria que foi mais tudo que aconteceu depois?

Cintia: Tudo que aconteceu depois, porque, por exemplo, o descaso da diretora... o descaso da diretoria de ensino, porque eles queriam que eu chegasse e falasse: “não, eu acho que foi um engano, eu não ouvi isso, tudo bem, eu perdo”. E aí ficaram encima! A coordenadora e o coordenador, que são casal, eles ficavam encima de mim! “ahi, porque ela quer conversar, ahi porque ela quer pedir desculpa...”, mas eles só foram tentar pedir desculpa para mim, depois que eu tomei uma medida legal. Porque daí é crime, né? E como era crime, “vamos ver, ela perdoa...”, falaram para mim: “retira! Retira a denúncia”. Não foi realmente com o intuito, de coração aberto, tipo assim: «olha, desculpa!», não, era para eu retirar a denúncia.

Claudia: E isso era claro.

Cintia: Óbvio.

Claudia: Eles não se preocuparam muito nem de te enganar, nesse sentido.

Cintia: “Ahi, vamos conversar...”.

Claudia: Porque realmente foram bobos, era muito mais fácil vir, fazer uma atuação, tipo «não, Cintia, realmente, desculpa... não sei como falei isso...».

Cintia: Não, se eles tivessem, no início, vindo falar com sinceridade, talvez eu não teria feito a denúncia. Mas aquilo foi me machucando de tal forma que... que hoje eu consigo falar, até dois anos atrás não conseguia nem sequer falar sobre o assunto.

Claudia: E as ameaças também...

Cintia: Aí, os dois saíram da escola, o casal saiu da escola, mas a vítima, que fui eu, continuei sendo punida.

Claudia: Porquê?

Cintia: Porque todos os funcionários que vão para a escola, independente se é professor, ou se é outro funcionário, eles falam: “cuidado com a Cintia”.

Claudia: Ah, é?

Cintia: Entendeu? Então eu fiquei com esse estigma, que eu sou uma pessoa perigosa.

Claudia: Tipo meio que quiseram afastar as pessoas de você.

Cintia: Exatamente. “Cuidado com a Cintia”. “Olha, naquela escola, tem uma pessoa, a Cintia, olha...”. Todos que fizeram amizade comigo, depois que eles saíram, vieram falar: «nossa! Não é nada daquilo que falaram, que quando eu cheguei aqui, falaram para eu ter cuidado com você». Fala para mim, como você trabalha num local onde você tem o estigma de ser perigosa? Então as pessoas chegam perto de você com receio e só chegam se for necessário. Já teve caso de professor de ter medo de pegar o telefone da minha mão. Da minha mão!

Claudia: Ah, porque você acha que eles interpretaram o perigo também no sentido da macumba e tal?

Cintia: Também! Tem professor que é evangélico, que não... que custou. Tem uma lá que já fazem dois anos que tá lá, hoje ela consegue chegar e falar: “bom dia Cintia!”, de pegar o telefone, antes ela chegava e falava: “preciso usar o telefone”, eu tinha que colocar assim (sul tavolo), ela ia lá e pegava, sabe? Não pegava da minha mão.

Claudia: E tipo se você não colocasse? Que aconteceria?

Cintia: Ela ia ficar: “ahi, depois eu pego”, inventava uma desculpa e assim ficava.

Claudia: Mas você em tudo isso nunca falou: “gente, parem com essa palhaçada, pega o telefone!”?

Cintia: Então, eu fui mostrando para muitos, através das conversas, que não era nada daquilo. Por exemplo as meninas que trabalhavam comigo, pelo fato de eu estar usando conta, essas coisas, vinham perguntar: “ahi, porque fulano falou isso”, eu fui esclarecendo, conversando... e hoje as pessoas que eu tenho uma relação de amizade falam: “nossa, não é nada daquilo que falaram para mim!”.

Claudia: Nossa, mas você ainda continua nesse lugar!

Cintia: Continuo nesse lugar.

Claudia: Você foi muito forte!

Cintia: Entendeu? Eu continuo nesse lugar, porque assim, é um ato de resistência mesmo. Porque... como eu estava falando, a coordenadora foi premiada, ela recebeu um cargo de vice-diretora na outra escola.

Claudia: Ah é?

Cintia: Porque para mim isso é uma premiação, você concorda? Você está envolvida num caso de racismo, a diretoria do ensino não faz nada e te dá um cargo maior de que, de... de coordenador. É uma premiação. Então, o racismo, o preconceito é premiado no Brasil.

Claudia: Eh, porque o ponto é que se você tivesse ido embora, você não ia criar um precedente como você criou. Porque eles iam pensar que toda vez que acontece uma coisa dessa você só manda embora a pessoa, porque você faz uma chantagem psicológica e ela vai embora, né?

Cintia: Sim, mas como... tanto eu, quanto eles, são funcionários, carreira tem estabilidade, né? Mas o certo era eles realmente tomar as medidas legais. A diretoria de ensino não fez isso e ela não faz isso, sabe porquê? Ela não quer confusão. Tudo o que acontece na escola do Estado, é coisa absurda, mas, se a mídia não notifica, ninguém vai ficar sabendo e não vai se tomar providências, vai pegar papelzinho, vai pegar o acontecimento e vai sentar encima. Vai abafar.

Claudia: Pior que isso numa escola, né? Que deveria ser a fonte da educação no país.

Cintia: Pois é, mas aqui, em Campinas, principalmente na diretoria Oeste de Campinas, acontece isso.

Claudia: Mas você consegue lembrar agora, tipo... como que foi tomando tamanho essa “doença” que te levou a tomar licença da escola e tal? Você lembra os passos disso?

Cintia: Sim, começou com essa fala e depois o fato de começar a ser ignorada e quando eu entrava, por exemplo, na sala dos professores, tinha uns que saíam de perto, tinha quem falava nas minhas costas, tinha... eu ouvi tipo assim: “ahi, mas ela mereceu!”. Também eh...né? Porquê que eu tenho que estar no meio dos professores? Eu sou uma funcionária do Estado, como outra... sou uma pessoa qualquer.

Claudia: Porquê que tem que estar no meio dos professores...?

Cintia: Eh, porque têm alguns professores que eles acham que eles são uma classe supprassumo, eles não podem estar entre o administrativo e eles não podem estar por exemplo na limpeza e cozinha. Para eles, esse pessoal não existe. Só que eles esquecem que, para uma escola funcionar, é um coletivo, é uma equipe, entendeu? Então para um professor inspetor de aluno é um mero... “ahi, vai lá, pega aquela caixa de x!”, como se fosse um funcionário da casa deles, é isso! Eles tratam o administrativo, limpeza, cozinha, como se fossem funcionários da casa deles. E por isso dá muito mal. Tem professor que bebe um copo de agua, larga o copo encima da mesa, como se fosse obrigação da pessoa que limpa a sala pegar aquele copo e lavar. A gente tem muito disso aqui, é muito comum! Então, quando eu entrava na sala, as vezes eles estavam falando, eles param. Se eu estou falando outras amenidades, não tem porque parar se você está entrando. Você via no olhar das pessoas..., mas não era um olhar de: “nossa, eu estou com você”. Era um olhar de condenação porque você denunciou um colega deles. Teve gente que falou: “ahi, coitada da Alessandra”. Eu não era coitada. Eu provoquei isso, então eu tinha que ser punida.

Claudia: Não tinha professores negros?

Cintia: Tinha... acho que na época tinha dois, ou três, mas um não estava e não tomou partido, porque a gente também tem isso, Né? “Não vou criar inimidade”, e.... teve uns quatro, cinco professores que não se manifestaram em público, mas vieram falar: “olha, Cintia, se precisar de mim, pode contar comigo”. Mas não em público, entendeu?

Claudia: Então não para um testemunho?

Cintia: Não, talvez não para um testemunho.

Claudia: Como... tipo, nesse processo todo, como você se sentiu com respeito ao branco? Você sentiu que não ia ter nenhum, nenhuma ajuda por um branco?

Cintia: Não digo nenhuma ajuda pelo branco, por um branco, entendeu? Mas que é bem demarcado mesmo. Quando se trata de negro, é racismo e não vai se fazer nada porque o Brasil é um país onde tem muito racista sem punição, a gente tem leis. E que... quando nós vamos usar essas leis, nós ainda estamos errados, e olha como é a morosidade da justiça: fazem quatro anos isso, eu nunca fui chamada pelo Ministério Público, porque isso deu entrada no Ministério Público, eu nunca fui chamada no Ministério Público para me ouvirem pelo menos. Eu nunca fui chamada! Do tipo: “olha, Cintia, vem aqui prestar um esclarecimento, queremos te ouvir”, não! Está no Ministério Público, não sei quanto isso vai durar, se vai durar, se vai tomar... se vai ter alguma consequência. Bem provável vai cair na impunidade como muitas outras coisas. Porque o que é um caso de racismo com tantas outras, com tanto... com tantos desmandos outros que a gente tem no país?! Principalmente se tratando de legislação, que não são compridas. Mas que isso me deixou uma marca e que me machuca muito ainda... que não é superado...

Claudia: Como você conseguiu voltar a trabalhar?

Cintia: Na verdade eu voltei a trabalhar porque eu tenho necessidade, porque se eu não trabalhar eu não como.

Claudia: Mas não pensou em mudar de escola então?

Cintia: Até pensei em mudar de escola, mas é como eu falei eu fiquei com um estigma, então tem escolas que não querem me receber. Eu pensei na possibilidade de mudar porque na minha região tem outras 5/6 escolas, só que nenhuma diretora quer me receber.

Claudia: Você já fez tipo o pedido ou não?

Cintia: Não, não fiz pedido mas se eu tenho muita gente conhecida dentro da diretoria de ensino aí eu fiquei sabendo dessa informação porque as coisas acabam circulando e aí tem professor, ou mesmo supervisor que fala assim, teve uma supervisora que depois ficou trabalhando na escola, ela inclusive está, ela falou: "nossa, não é nada daquilo que falaram de você". Sabe você ouvir isso várias vezes num ano? Ou então eu falar eu sou a Cíntia da escola jornalista Roberto Marinho. "Ah, é você?" Sabe? Então você ficou marcada você ficou estigmada ali. "Ah é você que teve aquele caso! Nossa!"

Claudia: As pessoas te evitavam...

Cintia: Tem algumas que ainda me evitam! Tem algumas que ainda me evitam, precisam me conhecer muito para poder chegar e conseguir ter um diálogo, entendeu? Porque eu ainda... fui e sou a pessoa ruim da história.

Claudia: E então essa história...tipo aquilo que eu queria saber quando eu te perguntei se você percebeu que não podia receber nenhuma ajuda por um branco é assim... essa história radicalizou no movimento negro?

Cintia: Não, não eu continuei sendo a mesma pessoa. Eu tenho várias amizades com pessoas brancas, amizades profundas, entendeu? Isso não fez com que eu fosse seletiva em relação a cor para níveis de amizade, não é isso, eu... eu costumo dizer que eu gosto de pessoas, então não vejo gênero, não vejo sexo, não vejo classe, eu gosto da pessoa e se meu coração bate junto com seu coração para mim não importa a cor. Entendeu?

Claudia: (Annuisco) E... você é uma pessoa tipo... reservado um pouquinho, tímida ou alguma coisa assim? Porque...eu lembro... A gente se conheceu há muito tempo, de vista, assim, mas é a primeira vez que conseguimos ter um...

Cintia: Eh, eu sou assim... o pessoal aqui brinca que eu sou uma pessoa extremamente chata. Né?

Claudia: Por quê?

Cintia: Porque eu sou reservada, eu sou reservada, eu sou tímida... eu procuro conhecer primeiro a pessoa, eu conheço o ambiente... eu não vou chegando... como diz, me esfarrapando, não, eu vou chegar aos poucos... eu vou olhando, eu vou sentindo ambiente, e a mesma coisa para mim as pessoas. Se de repente o meu santo não bateu com a pessoa hoje eu tenho a maturidade de ouvir, porque às vezes a gente está no dia que você não tá legal e você fala: "nossa que pessoa é?" Mas não é isso, a gente tem que conhecer, a gente tem que ouvir, tem que buscar conviver para a gente poder... né? Porque o preconceito é isso: você nem conhece e você já tem... E isso realmente...eu sou reservada, mas eu procuro observar, eu procuro... saber onde eu tô pisando.

Claudia: Mas isso sempre foi? Esse evento não mudou?

Cintia: Não, eu sempre fui assim, mas eu sempre fui muito ativa em envolvimento, participava do conselho da assistência social, eu trabalhava numa ONG, né? Então sempre tive envolvida e nunca tive dúvida que... de que eu era e eu sou negra. Entendeu? Eu nunca tive essa dúvida, e também o fato de sempre ser... de eu ter nascido numa religião de matriz africana para mim também nunca foi problema.

Claudia: Você nasceu na umbanda ou no candomblé?

Cintia: Nasci na umbanda. Eu nasci na umbanda, eu cresci e... o bom da religião de matriz africana é que os nossos pais não nos forçam, a religião de matriz africana você não é forçado. Então eu tive a oportunidade de passar por outras religiões. Então eu passei pela adventista, né? Testemunhas de Jeová... eu fui na...eu acho que a única, na Nazareno, na Batista... eu acho que a única que eu não, costumo dizer que a única igreja onde eu nunca entrei foi a Universal. As outras todas eu frequentei, têm algumas que eu frequentei tanto que eu

cheguei para batizar. Cheguei para batizar, por exemplo, no.... eh... testemunhas de Jeová. Eu frequentei frequentava na adolescência e tal..."ah vamos batizar? "Vamos batizar". Eu fui para batizar, tá, tranquilo. Aí falaram assim: "olha, não pode tomar café" Falei: "ah beleza não vou tomar café", por causa da cafeína, né? "Não pode tomar café", tá bom. "Não pode tomar coca-cola" Ah tudo bem, tem outros refrigerantes, né? "Ah não pode tomar chá", eu falei: "putz, a única coisa que eu tomo vocês tão querendo me tirar?" Não me batizei por causa disso! (Ridiamo). É louco né? Mas porque falaram para mim que não podia tomar chá mate! Então não quis batizar. Eu não me tornei testemunha de Jeová...

Claudia: Eh, tem pessoas que falam isso também do candomblé, que falam assim: "eu não posso comer abacaxi, eu não posso...beber pinga"...

Cintia: Eh! Aí eu não me tornei um testemunho de Jeová porque não podia tomar chá. Eu frequentava a igreja católica, mesmo sendo umbandista, eu frequentava a igreja católica. Então participei da catequese, eu fazia... o ano inteiro da catequese, todo o período. Quando chegava na hora de eu fazer a primeira comunhão, eu olhava assim e falava: "ah, eu não quero". "Como assim?" "Não, não quero". Eu fiz essa preparação umas três quatro vezes, estou pós-graduada no negócio! Todo sábado eu ia! Todo sábado eu ia, comprava livrinho bonitinho, preenchia, chegava na hora de eu fazer o sacramento eu falava: "não quero, não vou", "como?" "não vou".

Claudia: Você não ia porquê?

Cintia: É uma coisa minha.

Claudia: Mas tinha a ver com o fato que você se sentia mais vinculada à religião de matriz africana?

Cintia: não sei, porque como eu era criança... isso até os 11,12 anos, eu era criança! Mas era uma coisa dentro de mim que quando eu chegava "não vou, não vou" Tanto que eu fui fazer a primeira comunhão, eu tenho todos os sacramentos, né? Primeira comunhão, crisma...

Claudia: Menos casamento.

Cintia: É, menos casamento. Mas a primeira comunhão a crisma eu fiz! Eu me tornei ministra, eu sou consagrada ministra da palavra na igreja católica.

Claudia: Ah, é?

Cintia: então eu fui coordenadora de batismo, eu fui coordenadora do grupo de jovens, fui secretária do padre e.... para mim a religião, independente de qual seja, eu sempre vivenciei, se eu estou dentro dela eu vivencio. Então eu vivenciei muito, fiquei um bom período na igreja católica.

Claudia: Sempre ao lado da umbanda, nesse caso?

Cintia: Aí eu fiquei na umbanda, depois me afastei...e fiquei só na igreja católica. Mas eu sentia necessidade de alguma coisa, não sabia o que é, mas eu sentia.

Claudia: E voltou depois de muito tempo?

Cintia: Voltei depois de um tempo por causa da minha mãe. Minha mãe estava com um machucado no pé e falou assim: "ajuda, aí tem uma mulher..." perto de casa, "tem uma mulher que benze, acho que eu vou lá". E ela pegou, porque ela já estava afastada da religião fazia um bom tempo, aí ela falou: "aí tem uma mulher que benze, eu vou lá". Ela foi, benzeu, sarou o pé e ela começou a ir.

Claudia: Sarou mesmo?

Cintia: Sarou. E aí ela falou: "ahi, Cintia, vamos lá comigo?!" "Aí mãe eu não quero ir". Daí outra semana ela falou: "vamos lá comigo?". "Ahi, mãe, quando eu quiser ir, eu vou! Não precisa ficar toda vez me pedindo para eu ir".

Claudia: E era um terreiro de umbanda.

Cintia: Era um terreiro. E aí, de tanto ela "vamos!" Eu peguei e fui. E aí eu voltei e quando eu voltei desse terreiro... aí é aquela coisa de você tem um feedback de tudo o que acontece, um insight e aquela coisa toda...e eu cheguei no terreiro e comecei a rir, eu ria, ria, mas de nervoso. Naquela situação era o Zé Pilintra, o Zé Pilintra olhou e falou assim: "você está rindo de mim, ou você está rindo para mim?" Eu falei: "não é só rindo de mim mesma" e ele falou: "Por quê?" Eu falei: "não, eu estou rindo porque é uma situação muito louca, eu estou na igreja! Eu sou ministra" e ele falou: "Não, você foi para igreja para ser preparada, não necessariamente para você seguir a religião você tem que estar dentro todos os dias, você foi para igreja para ser preparada".

Claudia: Mas preparada para quê?

Cintia: Para me assumir no...na umbanda.

Claudia: Ah, tá.

Cintia: Ele falou: "você tava sendo preparada para assumir a sua função na umbanda".Eu: "aham, tá. Fica me aguardando que qualquer hora chego aqui". E aí eu fui e a entidade pegou, a baiana falou assim: "filha, eu notei que você escreve com muita habilidade que você interpreta bem você não quer escrever para a gente?", que é o cambonar. "Você não quer cambonar para a gente?". Eu falei: "Ah tudo bem", mas, sabe, com aquele intuito de ajudar, porque a pessoa gosta de ajudar, né? Então eu comecei a ir, cambonava, escrevia, tudo, fiquei do lado da mãe de santo...

Claudia: Mas você ainda não se sentia envolvida?

Cintia: Não, eu já tinha passado para aquele período, então para mim era normal. Com intuito de ajudar mesmo, entendeu? Fui lá para ajudar, não queria nem... tanto que eu saia do terreiro e eu ia para igreja. O terreiro funcionava no período da tarde na terça-feira, então funcionava das duas às 5 horas da tarde, 7 horas da noite estava no grupo de oração, era tranquilo para mim. Teve vezes de eu estar na festa no terreiro, chegar em casa, trocar de roupa e ir para igreja, ou então estava na festa da igreja, trocava de roupa e eu ia para o terreiro. Eu fazia essa vida dupla, para mim estava tranquilo. E aí foi indo, quando eu vejo estava de volta, né? Porque eu retomei. Eu me sentia incompleta, [agora] estava completa. Eu senti que quando estava no terreiro não era aquela coisa que eu estava na igreja: estava lá plena, mas sentia que alguma coisa estava me faltando. E aí no terreiro, quando eu voltei para o terreiro essa sensação acabou, eu estava completa. E aí eu comecei, fiquei...

Claudia: E parou de ir na igreja nesse momento?

Cintia: Porque antes eu consegui conciliar. Chegou uma hora que não consegui mais conciliar, é como eu falei: tinha dia que tinha festa na igreja e tinha festa no terreiro.

Claudia: Mas só por uma questão de tempo?

Cintia: Por uma questão de tempo.

Claudia: Não por uma questão de religião?

Cintia: Não.

Claudia: O pessoal da igreja sabia que você tinha retomando umbanda?

Cintia: Sabia.

Claudia: E tudo bem?

Cintia: Tranquilo. Tanto que hoje às vezes acontece terço na minha casa, eles perguntam: "pode rezar o terço lá?". Porque eu sou muito conhecida na minha comunidade, então para mim foi tranquilo, passei a frequentar, voltei a frequentar, na verdade, com mais afinco até a hora que falaram para mim na umbanda... continuei até a hora que eu cheguei para a entidade e falei: "ah, eu tive um sonho assim, assim e assado, eu estava me mudando...". O caboclo veio para mim e falou assim: "olha filha, não é que você vai mudar de cidade, é que a umbanda...o que você tinha que passar na umbanda você já passou, você já está pronta para abrir a sua casa.

Então o que passou, o que tinha que passar na umbanda você já passou”. Eu falei: "oi? Não estou entendendo..." "você tem que ir para o candomblé".

Claudia: Falou assim?

Cintia: Eh. Eu falei: "não quero". Não quero. E o pessoal da umbanda tem uma resistência para o candomblé, eu entendo isso porque eu passei por isso, né? Falei: “não quero”.

Claudia: Por que não queria?

Cintia: Coisa minha, sabia que era coisa de... porque o candomblé, ele é bonito, é vistoso, né? Então a gente acha que gasta uma fortuna para manter tudo aquilo.

Claudia: Então foi por isso.

Cintia: É. Naquela coisa que você gasta no candomblé... falei "não vou". A entidade: "não filha, seu lugar e no candomblé". Aí falei para entidade: “olha”, eu sempre tive muito diálogo com a entidade. Porque eu cresci ali, então quando vem fazer perguntas, eu me sinto à vontade, Eu acho que eu me sinto mais à vontade com entidade do que com as pessoas, né? Eu peguei e falei assim para a entidade: "não vou, se eu tiver que ir para o candomblé, eu abandono tudo, todas as minhas coisas, eu jogo tudo fora...", porque eu sou rodante, né? Eu sou rodante, não sou cambona. Aqui eu cambono, mas eu sou rodante.

Claudia: O que quer dizer ser rodante?

Cintia: Rodante, que eu recebo as entidades.

Claudia: Na umbanda?

Cintia: No candomblé também, eu recebo. Então aqui eu não recebo por questões de candomblé, todas essas coisas...tem todo um período. Então falei assim: "eu não vou. Então vou ficar na minha casa, vou cruzar os meus braços e não vou fazer mais nada. Acabou, não vou fazer nada". Mas isso tudo brava, chorei. Pensa numa pessoa que chorou o trabalho inteirinho quando ele falou que ali não era minha casa. Porque a gente se apega, é um apego emocional. A gente se apega às pessoas, ao ambiente, né? Tudo aquilo... porque realmente é isso, é uma família que você ganha. E lá é uma família, eu passava o Natal, o ano novo, aniversário... a gente fazia tudo junto! Como assim não é minha casa? Eu achei um desaforo! Eu achei um desaforo da entidade. Mas fiquei. E aí foram acontecendo várias coisas, mas assim, eu continuei. Eu sou uma pessoa persistente. A entidade fala: "você é teimosa". Eu falo: "não, eu sou persistente. Então às vezes ele brinca e fala: "você continua persistente?" "Continuo persistente". Então foi indo e aí foram acontecendo várias coisas, sabe, de você se desentender com a sua melhor amiga dentro do terreiro, de acabar separando, de ficar aquele climinha...mas hoje eu entendo que se não tivessem acontecido essas coisas, eu não teria procurado outro caminho. Mas isso de procurar outro caminho foi uma decisão minha, entendeu? Eu ia para o terreiro tinha trabalho eu chorava, mas eu fiquei nisso quase um ano. Que era: ”não, eu vou continuar aqui, aqui é minha casa, aqui eu vou continuar". Mas eu saía chorando, eu ia para minha casa chorando, eu não dormia...de tanto chorar, soluçando, eu dormia de tanto que eu chorava. Porque não queria ir para o candomblé. Então fiquei tentando entender, até quando um belo dia eu levantei, fui lá, conversei com minha madrinha de Santo, falei: "olha, mãe, eu decidi que não venho mais". Ela: "não filha...", falei: “não, olha, não vou vir mais...". Nisso eu já tinha ido para o candomblé, porque aconteceram tantas coisas, eu precisei fazer um bori. E eu acabei indo para o candomblé de uma maneira assim... muito sem noção.

(Parte in cui racconta di come è arrivata al candomblé, portata quasi con l'inganno da sue amiche; dei 3000 reais nel conto, arrivati un po' per caso, che le hanno permesso di pagare il bori e l'iniziazione; della necessità di "fazer o santo", perché aveva un problema al fegato ecc.).

Cintia: 23 de junho estava saindo da sala.

Claudia: Então você raspou a cabeça...fica um mês no terreiro?

Cintia: Não, geralmente são 15 dias. Eu fiquei um pouco mais porque, como eu estava desempregada, eu já vinha da Goméia que era um terreiro, já direto para outro, eu fiquei um pouco mais. E... e foi isso, eu acabei fazendo o santo em junho como o santo prometeu, tudo, as amigas, muitas amigas me ajudaram... consegui pagar. Eu consegui pagar a minha feitura.

Claudia: E para quem? Qual que é seu santo?

Cintia: Meu santo eu sou de Dandalunda com Caviungo.

Claudia: Não sei nem quem é um nem quem é o outro.

Cintia: Dandalunda serial Oxum, né? No keto. E Caviungo seria Omolú.

Claudia: Ah que você virou.

Cintia: É. então eu acabei sendo iniciada, no dia 23 saí da sala e tem cinco anos que eu sou iniciada no candomblé.

Claudia: Eu reparei que você bate a cabeça de um jeito meio candomblé, né?

Cintia: É, porque eu sou iniciada no candomblé. Eu frequento aqui, né? Não tenho problema nenhum em frequentar e tal, até porque... assim, eu recebi autorização da mãe Cambinda, minha mãe de candomblé também autorizou... porque é uma matriz que eu gosto.

Claudia: Claro, tem tudo a ver com a sua vida.

Cintia: Sim, eu gosto. Assim, estou dentro da caminhada da Alê no CEMA, então para mim é...é fortalecedor, eu gosto!

Claudia: E é uma sua família aqui, o jongo e tal...

Cintia: Eh, é a minha família, sim.

Claudia: E aí você tinha acabado de fazer o santo quando você entrou nessa escola, né? Fechámos o círculo. Então voltando só...porque não sei quanto tempo você tem, voltando na história do preconceito, que me interessa muito, eh... você falou que então ficou deprimida por um... quanto tempo que foi?

Cintia: Eu fiquei afastada...três anos, na verdade, se...eu fiquei mais de dois anos fazendo tratamento. Porque a gente acaba desenvolvendo essa doença e ela é infeliz. De vez em quando eu tenho picos, mas...

Claudia: Mas não trabalhou na escola por quanto tempo?

Cintia: Três meses.

Claudia: Mas teve repercussões durante três anos essa... doença. Você considera ela uma doença mesmo ou...assim, como é que você foi se dando conta que você estava doente?

Cintia: Porque eu fui... sabe aquela coisa de você não querer levantar, só o fato de saber que você tinha que ir trabalhar você passava mal tinha dor de cabeça, tinha... sudorese, dor de barriga eu tinha de tudo. Todos os sintomas de uma doença, era eu chegar...palpitações, taquicardia, eu entrava na escola, meu coração acelerava, e era visível, era visível. Então as meninas perguntavam: "você está bem?", tinha uma que vinha e falava: "Nossa, seu coração está acelerado!" Mas era o fato de eu entrar na escola, comecei a ter algumas coisas: vomito, dor de estomago...

Claudia: Enquanto isso você estava com os seus três filhos morando junto com você!?

Cintia: Sim.

Claudia: Como que administrou isso?

Cintia: Então, ah... eu sempre fui uma mãe que procurei não passar os meus sintomas, essas coisas, para eles. Entendeu? Minha filha, que agora tem 25, ela sabia. Mas as crianças não têm nem noção do que eu passei. Mas ela sabia. E...era aquela coisa de: “Não, mãe, eu estou com você!”, as vezes eu não queria levantar da cama, mas aí ela vinha, ela fazia o almoço, deitava do meu lado... entendeu? Coisas simples que as vezes a gente esquece de fazer quando a gente, entre aspas, está bem, entendeu?

Claudia: E ela sabia de tudo que tinha acontecido na escola?

Cintia: Sim, era sabia e ela sempre me deu muita força.

Claudia: Você fez tratamento psiquiátrico?

Cintia: Sim.

Claudia: Durante vários anos?

Cintia: Eu... passei por....eu me dei alta, na verdade, fui eu que me dei alta, não que o psicólogo tenha me dado alta.

Claudia: O que é alta?

Cintia: Parei de ir ao médico, parei de ir nas consultas. Mas eu fiquei um bom tempo ainda frequenta... indo na terapia, fazendo terapia e tomando medicação. Medicação também, eu abri mão, porque são medicações fortíssimas, que deixam a pessoa dopada, mesmo. Eu estava naquela fase que eu tinha que tomar medicações... fortes.

Claudia: Eram medicações para variar o humor?

Cintia: Exatamente.

Claudia: Mas te deixam meio sem energia.

Cintia: Exatamente, te deixavam inerte! Sabe aquela coisa de... “ahi, eu vou no banheiro” e você ficava duas, três horas pensando se você queria levantar para ir no banheiro e aí... isso não era legal para mim.

Claudia: Mas você então você fazia terapia com um psiquiatra?

Cintia: Psicólogo.

Claudia: Ah, então, você começou com um psiquiatra...

Cintia: Eh, o psiquiatra é quem pode medicar, o psicólogo é quem faz o trabalho da conversa etc. Eu comecei... eu fui num psiquiatra primeiro, que diagnosticou...

Claudia: A depressão.

Cintia: Eh, a depressão. E me encaminhou para o psicólogo.

Claudia: E te deu medicamentos já?

Cintia: Sim, já me deu medicamentos logo de cara e afastamento.

Claudia: Afastamento em que sentido?

Cintia: Do trabalho.

Claudia: De se recolher um pouquinho.

Cintia: Isso!

Claudia: Mas quantas vezes por dia você tomava medicamentos?

Cintia: Eu tomava de manhã e à noite.

Claudia: Era só um ou vários?

Cintia: Vários comprimidos. Chegava a ser quatro diferentes.

Claudia: Que era um para o humor (e os outros)?

Cintia: Eh, eu tomava fluoxetina, Diazepam, todas essas, por exemplo, essas drogas que realmente as pessoas que... usa mesmo quem tem problema psicológico, ou as vezes mesmo que... ansiedade, tem algum vício, que precisa reduzir com vício, ou mesmo parar, ele toma esses remédios, ansiolíticos... E é isso, eu tomava três vezes, só que eles me deixavam realmente inerte, dopada. Fichava: “Ah...” viajava sozinha, né? E aí, não era legal para mim.

Claudia: Por quanto tempo tomou?

Cintia: Essa medicação forte, eu tomei por um...dois/três meses. Que eu vi que não estava sendo legal porque... eu parei de interagir até com as pessoas que estavam do meu lado! E aí eu conversei com o médico e ele então autorizou. E aí eu comecei a tomar só fluoxetina que é para o humor.

Claudia: E ele autorizou parar assim, de uma vez? Ou te disse para ir diminuindo?

Cintia: Não, ir diminuindo. Por exemplo, da manhã eu comecei com meio, tomava um comprimido, fiquei com meio durante uma semana, depois tirei o comprimido da manhã, fiquei só com o da noite. Depois meio à noite até parar.

Claudia: E nesse momento você estava com a terapia também? Estava te fazendo bem? Você via que tinha...

Cintia: Então, a terapia, ela é...ela é legal. Ela é legal porque você começa a descobrir algumas coisas com você, de você. Mas eu acho que o que me ajudou mesmo foi aqui. Foi o fato de eu estar na Roseira, de estar com o pessoal do jongo, de... de repente eu não estar bem, de eu entrar e chorar mas eles entenderem isso, da gente conversar... dessa troca, entendeu? Mesmo eu não estando bem, eles sabiam que eu não estava bem, eles procuravam que eu participasse de tudo.

Claudia: E nas rodas por exemplo você dançava?

Cintia: Sim.

Claudia: Conseguia dançar?

Cintia: Eh, as vezes eu não entrava na roda, mas eu ficava na roda batendo palma, cantando, as vezes não cantando, mas eu tava lá, entendeu? Então se a gente ia ter uma apresentação eu estava lá e...essa forma de carinho fez com que eu voltasse.

Claudia: (Annuisco) E porquê aqui foi tão importante? Porque são pessoas negras também, então tem uma questão de luta, ou mesmo por causa de uma amizade forte? Ou as duas...

Cintia: Então, eu acho que tudo, o acolhimento, a forma respeitosa de não estar tocando no assunto, porque as vezes têm pessoas que acham que ficar falando sobre aquilo vai resolver e as vezes a gente está num período que não quer falar, né?

Claudia: Claro.

Cintia: Então, o fato de as vezes e ficar sentada, mas chegar e falar: “você está aqui! Que bom que você está aqui” já ajuda. Entendeu?

Claudia: (Annuisco) E a música...

[Interrompiamo momentaneamente la conversazione perché Alessandra entra in cucina con qualche suo collaboratore, scherzando sul fatto che siamo lì da due ore, invece di aiutare.]

Cintia: Isso também ajudou, entendeu?

Claudia: E nesse caso você já tinha a ferramenta da espiritualidade ou não?

Cintia: Já.

Claudia: Você recebeu uma ajuda também nesse sentido?

Cintia: Sim, a minha Mãe estava me ajudando.

Claudia: A Mãe Cora?

Cintia: É, a Mãe Cora.

Claudia: E funcionou?

Cintia: Sim, porque a depressão, principalmente quando se trata de racismo, ela fica muito forte. Se eu falar para você que eu não pensei em atentar contra a minha vida estaria mentindo e aí se não fosse a espiritualidade, eu realmente hoje não estaria aqui.

Claudia: Porquê se não fosse a espiritualidade você não estaria aqui?

Cintia: Porque teria atentado contra a minha vida, porque realmente eu fiquei muito ruim.

Claudia: De que forma eles impediram isso, espiritualidade impediu?

Cintia: Porque, como eu cresci na espiritualidade, eu sempre tive muita confiança na justiça, porque ela tarda, mas ela acontece. Eu já vi isso, entendeu? Então quando a gente fala assim: “ai, dê tempo ao tempo”, porque o tempo resolve mesmo.

Claudia: As entidades falando?

Cintia: As entidades, os orixás, eles realmente agem na vida da gente. Não, é...como eu falei para você, a mesma coisa do... do dinheiro, parece banal, mas aconteceu! E eu já tive várias experiências na minha vida, não foi uma ou outra. Se não fosse realmente a espiritualidade, eu tinha realmente atentado contra a minha vida.

Claudia: Ela te dava confiança que isso ia passar?

Cintia: Sim, tanto que... para algumas pessoas eu contei, porque... é muito cético contar para uma pessoa que não é da religião. Teve um belo dia que eu estava, já estava com depressão, eu levantei chorando, chorando muito, porque eu sabia que eu tinha que ir trabalhar. Então era todo um processo. Eu levantava tipo... 6 horas da manhã, eu entrava às oito, mas, eu levantava às 6 e até eu me arrumar às oito era todo um processo de querer levantar da cama, se eu queria ir... toda aquela coisa, eu tinha que juntar forças. E...eu chorei muito, eu estava chorando, chorando, chorando muito e eu vi a imagem da minha Mãe: Dandalunda.

Claudia: Da sua Mãe Corajaci?

Cintia: Não, do meu orixá, do... do meu orixá. O orixá veio na minha direção, eu deitada assim, meu orixá veio na minha direção, uma mulher linda, negra, linda, num brilho assim, parecia um raio de sol, veio na minha direção e ela falou comigo. Ela falou: “eu estou te entalhando em pedra e não em madeira”.

Claudia: Quer dizer para você ser forte ainda mais?

Cintia: Exatamente. Né? Quando ela falou: “estou te entalhando em pedra e não em madeira”, falei: “ai, Cintia, levanta! Levanta, embora trabalhar!”. Porque é isso, o inquite ou orixá, ele tem muita forma de falar com você. Às vezes você está numa situação muito louca, chateada, brava e chega do nada uma pessoa que fala uma coisa que você vai entender, a pessoa fala com você e ela não sabe, está falando alguma coisa que para ela é o cotidiano, mas que você vai entender. Que para você ô, o orixá te deu resposta. Então a espiritualidade traz muito esse entendimento para a gente, que gente não tem que, entre aspas, “ficar ajoelhado rezando”, para

esperar uma resposta, entendeu? Ela vai chegar no cotidiano. O fato de você não precisar falar com ninguém... por exemplo tem uma estória na minha família: minha mãe criou três filhas sozinha, e um belo dia ela trabalhava como diarista. Diarista é faxineira, trabalhava todo dia numa casa, depois que trabalha ela recebe o dinheiro. Antes de sair, ela fez o último arroz que ela tinha em casa, para mim e para minha irmã. Ela tinha um pouquinho de arroz, ela fez. E aí ela foi trabalhar pensando: “e agora?”. Como ela trabalhava numa agência, tinha dias que não tinha emprego, ou não tinha a casa para ela ir trabalhar, mas ela tinha que ir na agência para ver se tinha ou não. Ela corria o risco de voltar para casa sem ter trabalhado no dia. Ela falou assim: “E agora? Como que eu vou dar comida para minhas filhas amanhã?”. Ela pensando, ela fez o último arroz e ela foi pensando nisso. E...ela tava indo para casa, ela foi trabalhar, ela chegou nessa casa, a mulher falou assim: “olha Lucia, eu fui para o sitio”, né? Porque ela trabalhava em casas enormes, de famílias riquíssimas, “eu fui para o sitio, eu trouxe isso...”, aí deu um monte de comida para minha mãe, a minha mãe ficou sacolaiada (qui non è chiaro il termine che usa, ma il senso è: “piena”) de comida e ela estava indo para casa à noite, parou um carro ainda e o casal falando assim: “olha, a gente foi fazer compra e veio essas compras que não era nossa, você aceita?”

Claudia: Assim, do nada, na rua, sem se conhecerem?

Cintia: Do nada, na rua, sem se conhecerem. Minha mãe falou: “aceito”. Eles falaram assim: “eu estou vendo que você está com sacola, eu te levo até sua casa”, isso foi em Barão Geraldo inclusive. Eu morava perto do bar da coxinha. Eles foram, levaram minha mãe em casa, eles tiraram, ela pôs as coisas dela lá, eles tiraram as compras e tinha tipo 10 quilos de arroz, tinha feijão, cinco quilos de feijão, tinha açúcar... tinha uma compra toda, uma cesta básica toda. Mas, assim, como que você vai falar que isso aconteceu? Ela foi trabalhar com o coração apertado. Aconteceu numa outra vez... isso também sempre conto, que... a minha mãe também frequentava terreiro e o pai de santo dela fez cirurgia do coração. Hoje as cirurgias de coração são mais suaves, mas antigamente abria inteirinho. Ela chegou e ela também não tinha, ela contou que não tinha comida em casa, ela não tinha comida em casa. E assim, eu nunca passei fome, nunca passei necessidade, se eu falasse: “ontem não tinha um arroz, não tinha um feijão, não tinha um pão, eu estaria mentindo. Sempre em casa teve comida, mas a minha mãe sempre batalhou muito, passou essas dificuldades todas.

Claudia: Mas estava sozinha, não tinha seu pai?

Cintia: Não, meu pai foi embora quando eu tinha três anos.

Claudia: E não dava ajuda?

Cintia: Não.

Claudia: Então você não tem relação com ele?

Cintia: Não tenho, fazem mais de trinta anos que eu não vejo meu pai, se você colocar ele na minha frente eu não vou reconhecer.

Claudia: Nossa...

Cintia: E...aí ela diz que o pai de santo tinha acabado de sair do hospital porque tinha feito cirurgia do coração. E ele estava no terreiro para dar apoio para os outros, para dizer: “o pai está bem, está aqui” e recebeu o caboclo, que ele tem um caboclo lindo! Aí, ele recebeu o caboclo e os mais velhos falaram assim: “não! Ele não pode que ele acabou de fazer cirurgia!”. E aí a minha mãe tinha chego no terreiro, como ela chegou atrasada e terreiro já estava cheio...

Claudia: Desculpa, esse terreiro de umbanda ou candomblé?

Cintia: De umbanda. Minha mãe chegou no terreiro e como estava cheio ela ficou tipo na porta, estava cheio de gente. E aí, ele virou, o caboclo chegou e falaram: “não!”, o pessoal assustado falando “não, a sua matéria acabou de fazer cirurgia e ele falou: “eu estou aqui só porque tem uma pessoa que está precisando da ajuda”. Ele atravessou o corredor, aquele monte de pessoas...

Claudia: Ela não tinha comida em casa...

Cintia: Foi lá, pegou a minha mãe, chamou a minha mãe e falou assim: “olha, prepara tudo que a gente tem aqui de alimentos, prepara que ela vai levar para casa, porque essa filha está precisando”. Minha mãe não precisou abrir a boca.

Claudia: Sério?

Cintia: Minha mãe não precisa abrir a boca.

Claudia: E ela é da Umbanda até hoje?

Cintia: Não, hoje a minha mãe não frequenta mais, a minha mãe também passou pelo... ficou um bom período na umbanda, tanto que é por isso que eu nasci na Umbanda, eu com sete dias eu estava dentro da umbanda (ridiamo).

Claudia: Você batia cabeça tipo?! (scherzando).

Cintia: Eu amo terreiro, eu tenho síndrome de abstinência se eu ficar sem terreiro. Eu adoro terreiro, é o melhor lugar para mim. Aí ele pegou, deu a cesta e entidade subiu. Só foi lá só para... então quer dizer, é muita coisa na minha vida. Eu fui salva por Oxum, eu caí no Rio com um ano de idade. Com um ano de idade eu caí.

Claudia: E aí que aconteceu?

Cintia: A minha mãe não estava próxima porque eles estavam lavando roupa na mina. Minas seria a ponta aonde fica a água, quando a água cai que fica próximo, eles ficavam lavando roupa lá porque não tinha água encanada. Minha mãe estava lavando roupa na mina e tinha várias crianças brincando em volta, eu provavelmente eu escapei e não perceberam que eu escapei porque ela não estava sozinha, estava umas cinco, seis mulheres e aí todo mundo ficava lavando roupa na mina e as crianças ficavam ali. Eu escapei, eu caí dentro do Rio, aí o menino que já faleceu, ele se chamava Adriano, foi para minha mãe e falou: “tia, tia, a Cíntia caiu no rio!”. Aí todo mundo já saiu desesperado, ficaram atrás de mim. Aí não viram nada, o rio estava tranquilo, bonitinho. Porque quando você joga uma pedra aquilo fica reverberando, fazendo as ondinhas; não tinha nada, minha mãe disse que estava parado o lago, assim, não era rio, era lago, estava parado. Não tinha nada e ainda a minha mãe virou para dar bronca nele, falou assim: "Adriano, não pode fazer... brincar com isso porque se quando for verdade, a gente não vai acreditar!". E aí, a gente já estava saindo da beirada do Rio para ir pelo mato, para ver...quando de repente do meio do rio eu surgi como se uma mão tivesse me empurrado para cima. Minha mãe conta que é como se uma mão tivesse empurrado para cima. Aí entraram, pegaram, eu nem sequer me afoguei, eu não tenho medo de água, não tenho problemas com água. Isso não ficou marcado para mim. Eu também só descobri isso através de uma entidade.

Claudia: No terreiro de umbanda também, porque ela contou para você?

Cintia: A entidade contou para mim.

Claudia: Por quê contou?

Cintia: Porque estava aquela coisa, eles falam assim: quando o orixá está brigando pela sua cabeça, quem vai ser seu pai, quem vai ser sua mãe de frente, entendeu? Porque você tem um pai e uma mãe como a gente também entre as pessoas, você tem um pai e uma mãe. Os orixás também são assim e aí você pode ter a mãe de frente ou o pai de frente, então eu sou filha de Oxum com Omulú, mas eu poderia ser filha de Omulú com Oxum, então ele seria na frente. Mas é Oxum e ... estava aquela briga porque como eu falei já eu virava em Omulú. Aí eu comecei a sentir uma dificuldade e a entidade falou: “olha, Oxum está brigando pela sua cabeça com Omulú, porque você é filha de Oxum e Omulú está vindo, mas você é filha de Oxum”. Eu falei... aí ela falou assim: “pergunta para sua mãe, você teve uma passagem na vida, você era pequena, você caiu na água e quem te trouxe de volta foi Oxum. Oxum é a sua mãe”.

Claudia: Como ela sabia isso?

Cintia: E era uma pessoa que não era da minha convivência de quando eu era pequena, porque se fosse uma pessoa...

Claudia: Não conhecia a sua mãe...?

Cintia: Eh, conhecia a minha mãe, mas conheceu a minha mãe mais de 20 anos depois que isso tinha acontecido. Minha mãe não lembrava desse fato por isso que ela não me contou. Aí ela falou: "pergunta para sua mãe, aconteceu isso, isso, isso... pergunta para sua mãe se é mentira". Aí eu fui perguntar, aí a minha mãe: "verdade! Você..." e aí ela contou a história da mesma forma que a entidade contou porque eu não contei a história que a entidade contou.

Que entidade que era?

Baiana. Maria Serafina baiana.

Claudia: Então tudo isso que você vivenciou naquele momento que você estava deprimida te deu a confiança total nas entidades e na espiritualidade?

Cintia: Sim, é. Na espiritualidade. Foi a espiritualidade que sempre provou para mim, né? Todas essas passagens só vêm afirmar o quê... que é isso, espiritualidade para mim, não só a espiritualidade, mas também o Candomblé, a Umbanda... é a minha essência, ela é minha essência de vida. Então não saberia viver sem isso. Eu costumo dizer que se a gente tem um tripé, eu estou no tripé e estou realizada. Como mãe eu sou uma pessoa realizada, como religiosa sou uma pessoa realizada. E tinha uma coisa que faltava que eu encontrei aqui.

Claudia: Que era o quê?

Cintia: O jongo. Então eu sou uma pessoa completamente realizada, eu me encontrei. Eu não tenho... não falo assim: "eu sinto falta". Eu estou plena.

Claudia: Nem sente a necessidade então de um outro companheiro?

Cintia: Então... porque acha que o companheiro é necessidade de uma vida? É, mas não tenho mais essa coisa de "essencial" para mim, não chega a ser uma necessidade. Porque uma coisa que... a... como ontem a Alessandra falou: "você não quer mais casar?" Não me vejo mais casada. Quero, sim, tenho um relacionamento, eu tenho um relacionamento afetivo, mas eu não tenho necessidade de um vínculo formal: mãe e pai e filho, de uma casa.

Claudia: Você já tem, já tem três filhos e tal...

Cintia: Não, eu tenho dois... os meus dois são adotados, que eu gerei é uma só. Mas eu me sinto plena, eu gosto de estar aqui. E como eu já fui casada, eu sei da necessidade de você ter que levantar pensando que vai fazer de almoço, ter um companheiro do seu lado, para quem você tem também que dar atenção... todas essas coisas, eu acho que essa vida de casada eu não quero mais, entendeu? Porque hoje eu estou aqui porque eu decidi que queria ficar aqui hoje, entendeu? Mesmo no meu trabalho eu falei que não ia, no período da manhã. E se eu tivesse na minha casa e falasse: "eu vou sair", eu me arrumo e saio. Isso é muito tranquilo para mim, eu acho que essa liberdade talvez num relacionamento mais sério diminui porque ou você faz tudo, eu sou assim, ou você faz tudo, tudo com seu parceiro que tá ali do seu lado e tal, porque não dá simplesmente seu parceiro estar na sua casa e você está numa roda de jongo... "oh, eu vou para São Paulo", ele está em casa e você vai para São Paulo. Chega no dia seguinte "eu estou indo para uma apresentação"... Não vai dar certo, chega uma hora que vai rolar cobrança. Então ou a pessoa tem que estar junto com você no mesmo... no mesmo esquema, na mesma vibe, ou então não rola. Mas é por isso não que...

Claudia: deixa eu te fazer uma pergunta... boba agora, mas é só para entender. Eu sei que... não toma isso como come uma superficialidade, é que às vezes a gente tem medo de perguntar essas coisas quando não conhece, más... naquele momento daquela frase que a mulher, voltando ali, te desse, que te machucou tanto e que te

levou a esse período, porquê isso, vamos ver como... por que essa frase teve essa importância toda e uma frase como, sei lá," eu não suporto essa pentelha" não?

Cintia: Tá. É por causa do vínculo que a gente tinha, é o vínculo que faz com que machuque. Porque a gente tinha...é como eu falei, a gente tinha uma relação, uma relação de amizade. Porque quando, é como eu já falei, porque quando vem de um estranho, você vai revidar ou vira as costas e ignora ele com sucesso, entendeu? É o vínculo.

Claudia: Não, claro, mas o que eu quero perguntar é assim: por que...vamos perguntar isso, se ela tivesse falado: "eu não suporto essa mala sem alça" teria sido a mesma coisa?

Cintia: Talvez não.

Claudia: Imagino que não, né?

Cintia: Talvez não. Talvez... eu ficaria chateada com ela de qualquer forma, mas talvez não teria feito esse estrago. Entendeu?

Claudia: Não teria levado à depressão...

Cintia: Isso! Não teria feito todo esse... porque foi uma pedrinha que caiu e fez uma reverberação enorme, causou uma onda. Não foi uma pedrinha que tum, pingou e...não, isso virou uma onda!

Claudia: E por que acha que uma frase como "eu não suporto essa preta macaca macumbeira" causa uma onda e uma frase como "eu não suporto essa mala sem alça" não?

Cintia: Pela... conotação. Porque "mala sem alça" você... quando a gente fala assim: "mala sem alça" pode ser tanta coisa, entendeu? Porque as vezes carinhosamente você fala: "nossa, você é mala pá caramba, hein!". A gente carinhosamente fala: "você é mala", "você é chata, nossa, você é uma mala sem alça, sem rodinha, cheia de papelão molhado", poxa, é uma mala que... (ridiamo). Mas isso a gente consegue assimilar que é uma coisa assim... você está perturbando, você está incomodando, entendeu? Mas o "macumbeira", o "macaca"... e a forma também: "essa preta", não é qualquer preta, é "essa" e "essa" sou eu. Poderia ser "aquela preta me incomoda". Aí quando eu falo: "aquela preta me incomoda" também é chato, porque... aqui você já reparou, a gente chama, nós nos chamamos de "preta", "nega" e a gente não se sente ofendido, mas sabe porquê? Porque é como a forma como a gente fala. Olha a diferença: "oi preta", "essa preta", a conotação. E conforme a conotação com que você fala você está querendo depreciar e "essa preta" foi de depreciar, não foi tipo: "nossa, essa preta arrasa".

Claudia: Não, claro. Mas então qualquer forma de depreciar teria te machucado tanto?

Cintia: Sim.

Claudia: Independente do vínculo com racismo ou não?

Cintia: Olha, machucaria, mas não dessa forma, não dessa forma. Porque foi muito específico, sabe? "Essa preta, macaca e macumbeira", não foi simplesmente "essa preta", "macaca e macumbeira", entendeu?

Claudia: E mais de que dizer qualquer outra coisa que não esteja vinculada ao fato de que você é preta?

Cintia: Foi mais do que isso, porque ela fez um conjunto de... de todos os preconceitos que a gente tem. Foi um conjunto. Porque quando o racismo é velado e você percebe você faz a egípcia, tipo: "oh, tô nem aí". Eu passo em vários lugares, eu sei que tem um monte gente que, pelo fato de eu usar turbante e uma saia de chita, tem pessoas dentro no ônibus que nem sentam perto. Olha a minha cara de preocupada, espaço pra mim! Entendeu? Não vou andar apertada! Se eu estou de roupa de santo e a pessoa não senta, não chega perto de mim, ou se eu estou de pé dentro do ônibus e as pessoas me evitam, olha, melhor! Porque o ônibus vai para lá e para cá e as pessoas ficam me espremendo, já sabemos a vantagem de ser do santo também! Entendeu? Temos essas vantagens! Têm desvantagem, a maioria é desvantagem, mas também tem algumas vantagens. Qual a desvantagem? De você de repente chegar num restaurante e não quererem te atender. Hoje, pela política

do correto, do politicamente correto, eles vão te atender com receio, mas vão te atender, para não ser processados. Não que eles sentem – né? – vontade de te atender, mas para não ser processados.

Claudia: Quando que isso foi posto em lei que é um crime?

Cintia: Que é um crime? Já tem... já tem um bom tempo, já tem anos.

Claudia: Como se chama essa lei para eu procurar de quando é exatamente?

Cintia: Ahi... vou ter que procurar para eu te... porque está na constituição, está na constituição, entendeu?

Claudia: Mas desde quando?

Cintia: Acho que é na constituição de '88 já.

Claudia: Ah é? Então não é uma coisa que vem de post abolição, não é tão antigo assim.

Cintia: Eh, assim, não é tão antigo. Entendeu? Deixa eu ver racismo no Brasil (cerca su internet dal telefono). Oh em 1951 foi criada a lei 1390/51, mas conhecida como a lei Afonso Arinos.

Claudia. É essa?

Cintia: Tem essa também, deixa eu ver aqui, é mais fácil de ver....“essa lei proibia a discriminação racial no pais, ou seja a discriminação de raças diferentes (legge)”, né? E...“a lei se mostrou ineficiente por falta de rigor, que é o que a gente falou: não tinha punição. Aí em '89 foi criada a lei 7716 de 89, mas conhecida como a lei CAÓ, proposta pelo jornalista, vereador, advogado Carlos Alberto Caó Oliveira dos Santos e essa lei determina a igualdade racial e o crime de intolerância religiosa. Então eu acho que é a partir de '89 que realmente... e aí, quando no governo Lula foi a onde as classes menos favorecidas tiveram um olhar de um administrador... ele como presidente teve um olhar para as classes desfavorecida, que lutou pela igualdade, então isso fez com que o negro, o... povo de matriz africana tivesse maior visibilidade e aí começou a lutar para implantar leis, já tinha leis, mas que essas leis fossem executadas, entendeu? Implantada elas já estavam, elas precisavam ser executadas. E aí começou o realmente com isso, tanto que a gente teve a, o... encontro da igualdade racial, que é aonde tem a criação da SEPPPIR.

Claudia: O que é a SEPPPIR?

Cintia: A SEPPPIR é....deixa eu pegar aqui para eu não falar errado. E....políticas de promoção da igualdade racial, Secretaria Nacional para as políticas públicas de igualdade racial. Quando essa secretaria foi implantada, todos os municípios e cidades foram obrigadas a ter, então aí as leis começaram a ser executadas, porque até então... por exemplo eu cresci que o povo cantava: “oh neguinha do sovaco fedorento bate a bunda no cimento para ganhar mil quinhentos”.

Claudia: Está brincando?

Cintia: Eh, eles cantavam na escola.

Claudia: Na escola?!?

Cintia: É.

Claudia: E os professores?

Cintia: Não, os alunos cantavam, chamavam você de “macaca” ...

Claudia: E os professores não...

Cintia: Não fazia nada! Falavam: “ahi, você tem cabelo duro!”, você ia reclamar: “professor, ele falou que eu tenho cabelo duro” e aí a professoras ia virar para você e falar assim: “mas você não tem cabelo duro?” Você ia falar o quê? Porque nunca, isso você já deve ter conversado com Alê, nunca nos teceram que o nosso cabelo

era bom porque ele protegia do sol, que a nossa pele era escura... não, porque a história do negro no Brasil, o que é que é contada, é sempre depreciada, a gente cresceu assim! Então quando a gente...

Claudia: Isso ainda rola nas escolas?

Cintia: É comum.

Claudia: É?

Cintia: É comum. É lógico que hoje se faz um trabalho muito menor, entendeu? Mas ainda é comum.

Claudia: Se uma criança a cantar aquela cançãozinha, as professoras não vão, tipo...

Cintia: Hoje, hoje não só as professoras... tem professora que ela vai fazer egípcia, mas a criança já está imponderada. Do tipo: “olha, isso não é legal você cantar”.

Claudia: As outras crianças.

Cintia: É, “isso não é bacana, porque que você está ofendendo” ... hoje porque assim, a minha filha, ela cresceu ouvindo que ela era uma negra linda, eu sempre falei para minha filha que ela era a negra mais linda que tinha no mundo. Então as vezes brincando ela fala: “eu sou a negra mais linda” “e quem que falou isso para você?”, “A minha mãe”. Então se falar para ela: “ai, negrinha” não é ofensa, desde que você saiba como falar e se você tem um vínculo para falar isso também. Então “ai preta”, não tem problema.

Claudia: Inclusive é uma forma carinhosa.

Cintia: Sim.

Claudia: Que nem está tão vinculada à cor.

Cintia: Sim.

Claudia: A Alê me chama de preta também.

Cintia: É, porque é uma forma que a gente tem. No Recife, eu tenho duas amigas que moram lá, é muito comum “nega”. Aí acabei de falar aquela música “oh neguinha do sovaco fedorento bate a bunda no cimento para ganhar mil quinhentos”, vão falar: “ah aquela neguinha do sabão”.

Claudia: O que é “neguinha do sabão”?

Cintia: “Neguinha do sabão” seria que... só serve para lavar roupa.

Claudia: Nossa, mas têm essas músicas?

Cintia: Olha, já teve músicas mais pejorativa, mas sabe tipo aquela música “atirei o pau no gato” que todo mundo na escola canta? Por exemplo na Itália não tem uma musiquinha que todo mundo na escola canta, que sua avó passou para sua mãe e sua mãe passou para você?

Claudia: Nossa, está difícil agora a pergunta. De infância...

Cintia: É, uma musiquinha que você lembra de infância que a sua mãe cantava para você e que sua avó cantou para ela.

Claudia: Ah é que são mais coisas tipo de ninna nanna...de...

Cintia: Então, que seja por exemplo um nana nenê, aqui temos: “nana nenê que a cuca vem pegar”, todo mundo conhece essa...essa canção, de ninar. Entre 99% dos brasileiros vão conhecer esse nana nenê, conhecem. E...vamos dizer, essa... “oh neguinha do sovaco...” é a mesma coisa, só que era uma forma de agredir.

Claudia: Claro. Essas músicas que... sequer também vocês aprendiam e cantavam talvez, quando não era conscientizado o que é que era...

Cintia: Eu acho que cantar assim a gente não cantava, mas a gente conhecia e sabia que estava nos ofendendo.

Claudia: Tá.

Cintia: Era uma música de ofensa.

Claudia: E era uma coisa de domínio público assim.

Cintia: É. É a mesma coisa a gente falar assim: “ahi seu branquelo azedo!”, é uma forma também de agredir o branco. Eles nos chamavam de “neguinha fedorenta...” “ahi, esse é um branquelo azedo” e a gente ficava na briga, já cria inimizade e pronto!

Claudia: Isso também é típico das crianças.

Cintia: Sim! E aí quando começou a surgir isso do “politicamente correto” começou a banir essas formas, por exemplo “atirei o pau no gato”; a gente sempre cantou: “Atirei o pau no gato-to, mas o gato-to não morreu-reu-reu, dona Chica-ca admirou-se se do berro, do berro que o gato deu. Miau!”. Então “atirei o pau no gato” você está agredindo o gato, já tem mais de dez anos que surgiu o politicamente correto: “não atire o pau no gato-to porque o gato-to é seu amigo-go”, entendeu? Então começou nessa coisa do politicamente correto.

Claudia: Que isso também é o incrível e o ruim, as vezes as crianças brancas pegam isso que são cançãozinhas, de domínio público e tal, mas nem é conscientemente para magoar...

Cintia: Não é consciente, é, mas é que... na verdade a criança reproduz o que ela tem em casa.

Claudia: E na sociedade, né?

Cintia: Sim. E...as vezes ela acaba realmente: “ahi eu não gosto dessa criança preta”, porque ela já deve ter ouvido a mãe falar: “Ahi aquela criança preta parece um macaquinho”. Né? A pessoa, ela fez um comentário, mas a criança, ela aprende muito rápido!

Claudia: Eh! É quase uma imposição, é isso que é ruim. Tipo... talvez a criança não escolha.

Cintia: Eh! É por isso que a gente... quando uma criança fala você tem que fazer todo um trabalho e aí vem aquela fala do Nelson Mandela, né? “Ninguém nasce racista”. Né? Tem aquela frase: “Ninguém nasce racista”, ela aprende com...e é isso mesmo. Eu tenho um netinho, ele vai fazer dois anos em outubro. Outro dia ele estava passando creme, que ele adora passar creme, ele quer passar. Falei: “Anthony, no olho não pode”. Então, eu passando creme, ele falou: “vovó, olho não pode!”. Então, quer dizer, já ficou marcado para ele, ele tem um aninho e dez meses, mas já está registrado para ele que tem coisas que não pode. Então somos nós que realmente temos que nos policiar nas nossas atitudes, porque às vezes não é brincadeira, a gente faz uma fala, faz um gesto que acaba reproduzindo na criança.

Claudia: É por isso que fazer filhos e tal é uma responsabilidade muito grande porque às vezes você talvez está cantando aquela cançãozinha nem porque você está prestando atenção às palavras, mas porque você conhece, uma canção que todo mundo conhece, mas de repente tem uma criança ali que pode pega isso rápido e isso pode...

Cintia: Por exemplo, eu já tenho conversas com os meus filhos. Um está com nove, um está com onze, o outro está com 9. Já tem aquela: tem um monte de adultos conversando, conversa de adulto, não é por criança. Então se ele chegar que tem quatro ou cinco conversando, então ele já sabe que é conversa de adultos, não é pá criança. E às vezes ele fala: “Conversa de adultos?”. “Sim”. Se eu falar: “você pode sentar”, pode sentar, mas tudo isso é uma educação que a gente também traz de terreiro. Você vai falar quando eu autorizar, tipo: “posso falar?”, ou você vai me esperar de falar: “posso fazer uma pergunta?” Que isso te traz do terreiro. E algumas coisas é de conscientizar mesmo, “essa música tem palavrão, isso não é para sua idade”, “ahi esse filme...” eh... sempre eu tive isso com a minha filha também e ela tinha uma diferença muito grande quando eu peguei

o Luís – quando adotei o Luís ela já estava com quinze anos –. Então, saiu um filme, ela queria assistir, na época era *Cidade de Deus*. Ela queria assistir *Cidade de Deus*, todo mundo estava falando desse filme brasileiro, ela queria assistir. Fui na locadora, peguei o filme, assisti primeiro, sozinha. Assisti o filme sozinha. Tinha uma forte cena de sexo, tinha. Mas aí o que eu fiz é assistir o filme com ela. É diferente! Eu assisti primeiro para ver se ela podia assistir, eu faço isso. Ela está querendo ouvir uma música, todo mundo está falando daquela música, eu sou uma pessoa alienada, eu não ouço Radio, talvez tem uma música... tem uma lá que fala: “oi”. Meu netinho estava reproduzindo isso: *toda vez que eu disser fala: “oi”* e você vai responder “oi”. Minha filha veio cantando para ele e ele responde “oi”. Então ele ouve essa música e ele fala: “oi”. Eu não conhecia essa música, nem sabia que era uma música. Meses depois vieram falar assim: “ah, eu ouvi no Rádio” e eu: “nossa... então meu netinho...”. Eu não tenho esse habito de ficar ouvindo as músicas, não tenho isso. Eu acesso internet para informação, rápida, mas não fico vendo os maiores sucessos. E...então quando começam a cantar uma música, “aonde você ouviu?” Meus filhos cantam funk, eu não ouço funk, na minha casa não ouvem funk. Mas eles estão na escola, estão convivendo com outras crianças, então é comum. Então, ele ouviu um funk eu falo: “olha, esse aqui não é bacana. Você ouviu? Ouviu já, mas não quero você cantando”. “Olha esse palavrão, olha quanto palavrão, você gostaria...” então eu já faço esse trabalho, né? Então acho que é o que a gente tem feito mesmo com as canções, com as atitudes racistas é isso, trabalhar, a gente começa a trabalhar no micro para que uma hora ele vire macro.

Claudia: Eh, é realmente preciso. Quando eu cheguei no Brasil, não tinha a ideia que fosse tão forte assim o racismo, inclusive para mim foi muito difícil entender às vezes me deparar com retornos emocionais com respeito à minha pessoa branca e tal, porque eu nunca vi as coisas dessa forma. Então não quero dizer que na Itália não existe racismo porque claro, existe em todo mundo, mas não é tão estrito ao negro. Não existe isso porque não houve escravidão adentro do país. Então... é mais contra o imigrante, o estrangeiro, não necessariamente negro; e as pessoas que sofrem racismo muitas vezes não falam italiano. Tem essa questão de ver o estrangeiro, o imigrante que nos rouba trabalho... né? Das pessoas mais velhas...mas é o medo do desconhecido, não é a maior parte da população. Não tem como existir o Brasil sem os negros, não existe isso!

Cintia: Não tem como.

Claudia: No meu modo de ver é muito mais negro o Brasil que branco, porque foi construído pelos negros, porque tem a espiritualidade em qualquer canto, mesmo nas igrejas evangélicas.

Cintia: Sim. Então, você conheceu os meus filhos, o Enzo e o Luís.

Claudia: Quais?

Cintia: O que toca o tambor e o que dança.

Claudia: Ah, no jongo?

Cintia: É!

Claudia: Ah são seus filhos?! Então o meio que toca e o maiorzinho que dança.

Cintia: Eh, o Enzo e o Luís. Então, eles são claros, porque? Porque a mãe deles, ela é filha de negra com um branco, mas ela puxou mais pelo lado do branco, então ela passa tranquilamente como branca, até porque ela tem olhos verdes, né? E aí eles por exemplo, eles estariam numa certa zona de conforto se eu não trabalhar isso com eles. Porque já aconteceu do Luís, junto com outras crianças, tirarem sarro: “Ah, você é preta!”.

Claudia: Ah é?

Cintia: É. Porque ele está numa posição de branco. Mas nós, como negros, nós enxergamos ele como um negro de pele clara porque ele tem cabelo de negro, ele tem traços negroides, né? Nariz, boca... alguns traços assim que é de negro, então para a gente ele só tem a pele clara, mas que ele passaria confortavelmente como branco.

Claudia: É que o que eu quero dizer é que toda essa atenção aos traços fenotípicos de uma pessoa é estranha para mim, muito estranha. Porque na Itália as pessoas têm cores diferentes, dependendo se for mais do Sul o do Norte, têm traços diferentes e tal. Então toda essa tensão ao tom de pele, o cabelo, é muito estranha para mim.

Cintia: Eh, aqui a gente ainda tem muito disso. Aí por exemplo o Luís falou isso, eu tive que dar um choque nele, falei: “oh, pera aí, sua mãe é o quê? Olha a minha pele, eu sou o quê? Sou preta. Quem te da comida é uma preta, quem está te dando roupa é uma preta, sua vó é preta, você convive no meio de quem? Olha a cor da tia Alê, olha a cor da Bi, olha a cor...”, sabe? “É preto! Então você é o quê?”, né? “Acorda, sua pele é um pouquinho mais clara, mas você é preto! Ou você é ou você não é”. O Enzo já virou e falou: “Eu sou preto, né mãe?”. Então hoje, ele não tem dúvida que ele é, mas porquê? Aqui sempre se trabalhou a higienização, aquela coisa do clareamento mesmo, né? Então quando eu sou preto, mas eu vou me casar com um branco – isso é muito comum na minha família – a maioria das mulheres, minhas tias, casaram com brancos. E dá até para entender, antes eu não entendia, eu achava um absurdo, eu achava um absurdo uma mulher negra casar com um branco.

Claudia: Porquê?

Cintia: Porque para mim era, eh... era inconcebível. Eu por exemplo, eu tenho dificuldades para ter um relacionamento com homem branco, eu, mas é porque não é da minha preferência, entendeu? Não é da minha preferência, não que eu não tenha tido relação com homem branco, mas é que não é da minha preferência, não... entendeu? Mas, eu achava assim... porque “ahi, tomara...”, porque eu ouvia: “ahi, tomara que nasça com cabelo bom!”, “ahi, o pai dela é branco, né? Espero que puxe o cabelo do pai. Ahi e o nariz poderia ser do pai, o pé...”. Porque é isso, o negro tem pé chato, nariz de batata...

Claudia: Pé chato, como assim?

Cintia: Não tem a curvinha do pé, a maioria do negro não tem a curvinha do pé.

Claudia: A curvinha?

Cintia: Eh, essa... essa aqui, está vendo? (Mi mostra il suo piede) Ô, sabe isso aqui? A maioria não tem. Eu sempre usei bota ortopédica, minha mãe pagava caríssimo sabe porquê? Porque eu tivesse um pezinho mais bonito do que o dela, porque o dela, é pé chato mesmo, pé de patinho, sabe assim? Não tem curva. Então isso classificava o negro.

Claudia: Nossa e ela pagava isso só para você ter uma curvinha?

Cintia: Eu tenho curvinha no pé, olha que lindo! Eu tenho um pé fino.

Claudia: Mas é só uma questão estética, ou também de saúde?

Cintia: Estética! Porque todo mundo chamava ela de pé de pato! Tem um pé chato.

Claudia: Que doído...

Cintia: Eh! Mas porque você não queria reproduzir no seu corpo o que você sofria, né? Ah, então, casava com branco, para ter um cabelo melhor porque você já pensou cabelo duro, tem que ficar penteando, ô?! Minha mãe fazia trança todos os dias quando eu tinha cabelo comprido. E até os treze anos eu não podia cortar cabelo.

Claudia: Por que?

Cintia: Porque é questão que até os treze anos você não cuida da sua vida, é sua mãe que cuida. Então você tinha um cabelo enorme, eu tinha um cabelo para baixo da cintura, aí você já imaginou um cabelo crespo, crespo para baixo da cintura? Da um trabalho tremendo! Eu brinco, eu falo que tenho estes olhos grandes

porque puxava e realmente fazer trança puxa. Num cabelo encaracolado como o seu, ou um cabelo liso, a trança quase que não para. Hoje a gente tem o recurso do gel que dá uma ajuda, né? Mas agora você imagina, um cabelo crespo, penteava, a gente sentava no meio da perna, minha mãe puxava e essa trança tinha que durar uns dois dias, então essas tranças nagôns que você vê a raiz, aquilo puxa! Aquilo dói!

Claudia: Doía, né?

Cintia: Dói! Você ficar três dias com a cabeça latejando! Cabeça latejando, então ela puxava tanto aqui, ahi fala assim: “ahi negro tem uma pele linda!”, Lógico que tem! (Ridiamo). Puxava assim ô (per dire: “olha”) aqui a nuca, eu lembro que quando a minha mãe puxava aqui, aí o cabelo não podia ficar com essas pontinhas. Essas pontas, este frise que o povo fala hoje, é briga antiga com a gente. Então não podia ficar esses frisinhos e puxava. Aí as vezes eu fazia assim ô (mostra un piccolo massaggio all’attaccatura dei capelli), puxava tudo aqui, aí você vinha devagarinho, dava uma puxadinha para ver se sua pele cedia, você fazia assim ô, dava uma esticadinha para puxar porque esse cabelo que estava aqui ele estava trançado, isso aqui ô, pegava puxando, fazia... você ia devagar para não machucar. Pior não era machucar, pior era desfazer a trança, então você puxava com cuidadinho, dava aquela esticadinha, você via, com jeito. Minha mãe fazia trança cada dois dias.

Claudia: Mas você não podia não estar com trança?

Cintia: Não! Você devia estar super bem arrumada. Tinha aquela coisa: você já é preto, pobre... mal arrumado? Não! Então você vai ser pobre, preto e limpinho! Eu ia para escola, eu ia alinhada, eu tinha... a gente usava sainha de prega azul, camiseta de, eh... camisa branca, ei tinha três. Imagina o sacrifício que minha mãe fez para comprar três, mas para que eu não fosse nenhum dia com uma manchinha na roupa e que ninguém falasse assim: “nossa, cê viu? A Sintia, ela estava ca blusa maçada. Estava sempre alinhada. A meia até na altura do joelho, branca, meia branca, conga azul, saia azul... sempre alinhada. Nunca levantei... tanto que a vaidade é uma coisa assim muito peculiar, entendeu? De... o dia que eu levanto sem maquiagem eu olho assim... eu nunca vou trabalhar sem maquiagem, não vou. Agora eu estou sem maquiagem, mas é uma coisa que é trabalhado, tipo ô! Mas... eu não ia na escola de jeito nenhum. Para sair? Sempre a melhor roupa, então porque já tinha aquele estigma: “Ahi é preto, pobre... não, vamos andar bem arrumadinho, a roupa bonitinha. Então você não podia nem sair um pouquinho do, do roteirinho ali que sua mãe estava já alerta.

Claudia: Nossa, mas criança tem que se manchar as vezes, não?

Cintia: Hoje, hoje sim. Ah quem fosse fazer isso no nosso tempo imagina! Mãe arrumava a gente para sair, vamos supor você ia sair meio dia, então como era duas, três crianças, você começava a arrumar dez horas, então você ficava das dez até meio dia sentado, bonitinho para não sujar a roupa. Para não sujar a roupa! E aquele negócio de... a mãe olhava e você chegava aqui, você estava com um prato de bolo, a gente já olhava o bolo assim, mas se a minha mãe não olhasse e cê oferecia: “pega Cintia!”, eu olhava para minha mãe, se ela fizesse o sinal, aí eu: “ahi, obrigada”, pegava um pedacinho, mas o menor pedaço, não era para pegar o menor pedaço.

Claudia: Por que?

Cintia: Porque ela já tinha falado em casa que não era para pedir nada e só era para pegar se oferecesse e ela autorizasse. Já tinha todo o esquema em casa, a gente não saía sem esquema, entendeu? Então se eu chegava na sua casa, o bolo estava ali, a lombriga podia estar saltando, a gente não. Jamais vou chegar: “ahi, me dá um pedacinho de bolo?”. Era uma ofensa, eu era morta quando eu chegasse em casa! (Ridiamo) Era a morte! Aliás só o fato de eu falar, fazer assim com o dedo e minha mãe olhar, eu caía durinha. Porque eu sabia que... acabou!

Claudia: Mas, tá, isso é questão realmente de educação, eu também fui ensinada assim, mas no momento que a pessoa te oferecer, você não podia pegar?

Cintia: Não, aí a gente olhava para a mãe, não adiantava você oferecer, ela tinha que autorizar, porque já tinha conversado lá em casa. Aí cê olhava, a mãe falava: “pode pegar”. Aí você ia com um alívio no coração, até mastigava, né? Com certo alívio, porque sabia que estava autorizado.

Claudia: Os olhos brilhando...

Cintia: Exatamente. Não tinha essa.

Claudia: Nossa, mas então quando é que tinha a possibilidade de brincar se sujando, aquela coisa de criança, sabe?

Cintia: Não, a gente tinha, mas quando estava em casa, entendeu? Mas é aquela coisa, você brincava o dia inteiro, a minha mãe, como eu falei, ela criou a gente sozinha, então ela trabalhava às vezes ele chegava dez/onze horas da noite, a gente já estava dormindo. Não tinha problema, no dia seguinte eu não ia com esse cabelo, porque eu fui... não, ela me acordava, me colocava no meio da perna, penteava o cabelo. E às vezes a gente dormindo, né? Porque criança pulava, quando desligava, desligava. Fazia chum, acabou a bateria. Às vezes a gente fazia assim, ela vinha com o pente, aí ia trançando, você de novo (mima l'addormentarsi da seduti), ela vinha com o pente, entendeu? Mas que você ia penteada para escola você ia penteada.

(Arriva Alessandra in cucina, lamentandosi dell'eccessiva durata della nostra conversazione, anche noi ce ne stupiamo un po' e io spengo il registratore, chiudendo così il colloquio).

Maria Alice

Maria Alice è una signora di 76 anni, madre di Alessandra e figlia di Benedito Ribeiro, capostipite della famiglia Ribeiro attorno alla cui memoria è stata fondata la comunità di *jongo* che porta il suo nome. E' tra le fondatrici del Templo di Umbanda Mãe Joana Três Estrelas, che ha frequentato settimanalmente come *ekede* fino a quando si è spostata nel *terreiro* recentemente aperto dalla figlia Alessandra. E' membro attivo della comunità *jongueira* della Fazenda Roseira, dove ho avuto modo di incontrarla spesso, registrando con lei un unico colloquio approfondito, qui presentato in forma notevolmente ridotta per ragioni di spazio.

Maria Alice 18 aprile – Fazenda Roseira

Maria Alice: Quando criança eu ia com ela nos trabalhos de mesa, ia com ela e as quatro irmãs. Eles iam ou no Allan Kardec ou senão na casa de pessoas e tinha gente doente, pedia para ir lá dar um passe. Então iam as irmãs nessa casa, lá reunia na mesa, faziam passe nas pessoas da casa, no doente, então eu cresci no kardecismo.

Claudia: E você recebia entidades no kardecismo?

M.A: Nunca recebi entidade, já nasci para ser mãe pequena (*ekede*). Quando eu tinha acho uns vinte e poucos anos, uma tia de São Paulo conheceu uma que ia num terreiro umbandomblé, que fazia umbanda e candomblé

juntos. Quando tinham festas do santo dela, ela começou a convidar a minha tia, a minha mãe e elas iam para assistir. Era bonito, trocava de roupa...eu nunca fui. Nunca tive vontade de ir.

C: E porquê?

M.A. Não tinha vontade, eu gostava do kardecismo, não criticava, mas também não queria saber.

C: E sua mãe já praticava o kardecismo desde a sua infância?

M.A: Minha mãe, quando eu nasci ela já era kardecista. Quando a minha tia trouxe essa pessoa que trabalha umbandomblê, minha mãe participava, quando não tinha, «ah, vai ter na casa de fulano», sabe curiosidade? Eu nunca ia. Quando foi em '70, em '72. '72? Não, antes. Em '60 e pouco, não lembro o ano que era... '65, '66 mais ou menos. Eu conheci um rapaz e nós começamos a namorar. Ele contou para mim...a gente pegava o mesmo ônibus que eu pegava para ir na escola que eu substituía, então a gente se conheceu.

C: Substituía em que sentido?

M.A: Eu era professora, mas naquele tempo eu não tinha a minha classe, eu ia lá para substituir quando algum professor tirava licença. E nós começamos a namorar, eu com esse rapaz. E ele contou para mim que ele morava no fundo duma casa de uma senhora que era viúva, que alugava para ele os fundos. Para mim isso é normal ué! Morar no fundo da casa de alguém...eu não vi problema nisso. Só que com o passar do tempo, a gente foi namorando acho que quase dois anos, eu fiquei sabendo que, fui saber quando...eu já não dava mais aula nesse caminho que a gente pegava o mesmo ônibus, já estava numa outra escola. Aconteceu que, não sei o que picou meu pé, e meu pé começou a descascar, sabe que nem cobra? Começou a descascar assim o pé. A minha cunhada, ela morava em Guaxupé.

C: Não sei aonde é.

M.A: É uma cidade de Minas. Ela já era espírita, já recebia as entidades, na casa dela com os filhos. E eu era kardecista. Eu trabalhava de manhã num lugar e à tarde ia na escola. Quando pequei e fui almoçar para ir pro serviço ela estava em casa, a entidade dela pegou, um baiano, e falou comigo que eu tinha que ir cuidar daquele pé senão eu ia a perder o pé. Que era coisa *feita*. Eu nada, nunca tinha visto incorporar, kardecista é tudo diferente, todo aquele ritual, na mesa...

C: Que quer dizer que era “coisa feita”?

M.A: Não entendi.

C: Você falou do pé que descascava...

M.A: Eh, não sei o que me tinha picado que começou a cair a pele do meu pé. Veio a entidade que a minha cunhada recebeu assim, nem fez o ritual para receber, ele pegou porque ele viu que eu cheguei do serviço, estava comendo, que eu já tinha que sair. Então tinha que ser uma coisa assim...

C: Rápida.

M.A: Ele pegou a minha cunhada de supetão...

C: E nessa época ela era só kardecista?

M.A: Não, minha cunhada era da umbanda. Ela estava aqui, não sei porque ela estava passando por Campinas naquele dia, mas ela estava na casa da minha mãe onde eu morava, e falou isso. Eu escutei, mandou procurar um terreiro de quimbanda, que era quimbanda que tinha que fazer uma coisa para o meu pé, senão eu ia a perder aquele pé. Eu escutei, fui trabalhar, a dar aula, não podia perder aquele ônibus porque senão chegava atrasada. Depois eu conversei com a minha mãe: «e agora? Aonde que eu vou arranger esse terreiro de quimbanda?». A minha mãe não sabia, ela era kardecista. Daí não sei, pergunto para um, pergunto para outro...

C: Perguntou para o namorado?

M.A: Nesse tempo a gente estava acho que meio afastado. Pergunta para um, pergunta para o outro, alguém ensinou. Uma senhora, não sei se já ouviu falar na mãe Edna Moreiros.

C: Não.

M.A: Ela que vai fazer esse almoço segunda feira aqui. A mãe dela... mandou procurar a mãe dela. Ela era cunhada da minha irmã: o irmão dela é casado com a minha irmã. Eu fui procurar a mãe dela, falei: «eu preciso de ir num terreiro, falaram que a senhora deve saber». Ela: «sei, conheço um lá em Jundiáí» e me deu o endereço. Uma cidadezinha aqui perto.

C: E era um terreiro de quimbanda esse?

M.A: Eh, esse que era, era esse que eu queria. Daí eu peguei o ônibus em Campinas com destino Jundiáí, lá em Jundiáí peguei um taxi para chegar no terreiro. Lá, na estação, todos os taxi sabiam onde estava o terreiro porque muita gente ia. Então você falava: «ah, eu quero ir no terreiro da mãe fulana» e o carro já chegava lá. E foi que aconteceu, fui lá, consultou, me deu uma lista de coisas que precisava para eu ir na última sexta do mês que trabalhava com a gira de esquerda, de Exu e Pombagira. Eram eles que iam que fazer esse trabalho porque na espiritualidade você tem que desmanchar o mal feito na linha que foi feito. Não adianta...que nem eu, era kardecista, mas muita elevação o kardecismo para ir lá no fundo procurar essa coisa que tinham feito. É muito distante, sabe? Trabalha outra linha. Eu estava protegida pelo kardecismo, estava ali, com o pé daquele jeito, mas não sarava, porque tinha que ser feito isso, do jeito que tinham feito. Tinha que ser desmanchado do jeito que foi feito.

C: Antes de ir lá você tinha tentado outras opções com o pé?

M.A: Não. Eu tinha ido no médico.

C: E o quê que ele falava?

M.A: Ele na mesa aqui. Olhou meu pé. Falei: «Ah, doutor, eu estou com esse pé», inchado, com essa pele e tudo, daqui da mesa ele olhou: «quantos dias você quer de licença?».

C: Está brincando. Só isso?

M.A: Eu olhei para ele, falei: «mas eu não preciso de licença, eles sabem que estou com esse problema, não preciso de licença, eu quero saber o que que eu vou passar nesse pé». «Ah, isso aí? Não tem nada não».

C: Serio?

M.A: Primeira vez que eu tinha ido no medico do INSS, fiquei de boca aberta.

C: Como eu agora.

M.A: Que não queria que ele pusesse louva e fosse pegar no meu pé. Não precisava tanto. Mas lava com tal coisa, arnica, sei lá eu... Não, olhou assim: «quantos dias de licença?». Foi isso que o médico fez. Daí lá no fim do mês, tinha gira do mês e acho que tem que ser permitido porque não é todo mundo que pode entrar nessa gira. E ela mandou eu ir com esse meu caso, quando eu chegava lá e tinha os outros médiuns, mas o dia que eu fui, ela estava sozinha, tanto que ela não incorporou. Ela só escutou a história...a entidade fala com o médium, não precisa todo mundo estar incorporando para falar as coisas. Ela pegou, escutou, me deu a lista. Eu falei: «não sei aonde vou comprar essas coisas», tinha lá galo, galinha preta, não sei lá o que, umas coisas...pólvora, sabe? Que não eram do meu mundo. Falei: «ah, não tem como eu deixar o dinheiro e a senhora comprar?», ela: «pode!». Aí o que eu tinha de dinheiro eu deixei e no fim do mês dei o restante. Nem lembro agora quanto foi.

C: Ela pediu um preço?

M.A: Não, eu que deixei para ela poder comprar, porque ela não é obrigada a ter o dinheiro para comprar as coisas, vai que a pessoa não volta...mas eu falei: «eu tenho tanto, vou deixar e daí no fim do mês eu trago o restante». Que ela já sabia quanto custava galo, quanto custava...porque ela era disso, ela sabia os preços.

C: E esse terreiro era umbanda, candomblé, quimbanda?

M.A: Ela, a entidade mandou ir num terreiro de quimbanda. Umbanda era umbanda e quimbanda, né? Eu não sei porque eu não conhecia nada, ela mandou nesse lugar e eu fui, acreditando que era parte da umbanda. Para mim tanto fazia, eu não conhecia, eu só ia no kardecismo, era um mundo diferente. Daí fomos, foi feito o trabalho, já naquela semana, já vi uma boa melhora e daí comecei a frequentar a umbanda, levar as minhas irmãs, começamos. Uma vez por mês a gente ia lá em Jundiá, eu tinha um carro, meu cunhado era motorista e levava a gente porque eu comecei, eu primeiro comprei o carro para depois tirar a carta.

[La conversazione prosegue per altri 35 minuti, in cui la signora Maria Alice mi racconta l'iter religioso che ha portato lei e la sua famiglia da questa iniziale frequentazione del *terreiro* di Jundiá fino alla fondazione del Templo di Umbanda Mãe Joana Três Estrelas a Campinas. Ho dovuto qui tagliare questa parte per ragioni di spazio, inserendo nella presente appendice soltanto la parte in cui è contenuta la citazione tradotta in italiano per il suo utilizzo nel corpo del testo].

Julia

Julia è una ragazza di 25 anni, che studia Scienze dell'Educazione all'Unicamp. L'ho conosciuta nel Terreiro da Vó Benedita, dove è medium da alcuni anni. Durante i due mesi in cui ho svolto nel *terreiro* il ruolo di officiante, Julia è stata incaricata da Pai Joãozinho di assistermi nella fase iniziale. Abitando a Barão Geraldo, mi ha più volte accompagnata in macchina nella casa di culto, dandomi modo di stringere con lei una relazione che mi permettesse di porle diverse domande, scambiando informazioni e pareri. Presento qui un piccolo estratto di una conversazione avvenuta appunto in macchina, tornando da una *gira*, incentrato sul tema delle sensazioni corporee legate all'incorporazione.

Julia 15 giugno – Vila São João

Julia: Tá indo?

Claudia: Tá indo.

J: Então foi assim primeira vez que eu vi uma manifestação de algum espírito, na verdade não sei nem se dá para falar manifestação, mas enfim não apareceu na minha frente, eu devia ter uns...entre 6 e 8 anos, eu era bem novinha. Eu tinha deixado arrumado... não sei por que me veio na cabeça que eu tinha que arrumar um dinheiro que eu estava guardando para comprar... sei lá o que eu queria fazer e organizei tudo e abre tudo no chão.

C: No chão?

J: No chão do meu quarto. Eu abri tudo lá, deixei e fui tomar banho e na hora que eu voltei tinha uma mulher mexendo, uma mulher que era uma mulher bem gorda ela não se parecia nem com a minha mãe nem com a minha avó. E eram as únicas duas mulheres que estavam na minha casa então falei: «mãe, quem está aqui?!» Daí a minha mãe falou: «ninguém!». Eu falei: «não, tem alguém aqui, na minha frente». Ela falou: «filha você tá ficando doida» eu olhei e falei: «não mãe, ela está aqui, uma mulher!».

C: Ela estava no seu quarto, sua mãe?

J: Não, minha mãe tava tomando banho, eu tinha acabado de sair e ela tinha entrado no banho e é uma suíte assim, então quarto ligado ao banheiro, eu estava na porta do banheiro e ela estava no box tomando banho, eu vi, eu tava lá: «não mãe, está aqui!», e ela: «não filha, como assim?», eu falei: «uai mãe, tem uma mulher aqui que não parece a vó, não parece nenhuma mulher que eu conheço mas ela tá aqui porque tá aqui?». Daí a minha mãe saiu do box para olhar o que que estava acontecendo, a mulher virou, deu chão para mim e desapareceu. E eu falei para a minha mãe: «já foi».

C: Mas você não perguntou para ele quem ela era?

J: Então, eu queria que minha mãe me respondesse porque acho que eu não ia conseguir entender um espírito me respondendo naquele momento porque eu era muito criança.

C: Mas então como você conseguia saber que aquilo era um espírito?

J: Minha mãe falou: «espera, o que você viu?», eu falei: «ah, mãe, ela era uma mulher, parecia ser negra, mas ela não era uma pessoa pessoa, ela era uma pessoa meio esbranquiçada, como se ela não estivesse muito bem aqui. Daí a minha mãe ficou tipo: «caramba! Que está acontecendo...». Daí conforme eu fui crescendo, minha mãe lia bastante livros espíritas e eu sempre continuei vendo, às vezes comentava, às vezes não comentava com ela porque ela estava meio sem saber o que fazer. Daí, como ela ficava meio assustada, eu ficava: ah, deixa...

C: Mas você não estava assustada?

J: Não, eu ficava curiosa!

C: Tipo, aquela vez, eu imagino uma criança de seis anos, seis ou oito, assim, que vê uma pessoa no quarto dela...porque que você não perguntou primeiro para ela quem ela era, naquele momento?

J: Eu acho que foi uma reação de criança mesmo. Tipo: tem algo que eu não conheço, que eu não entendo, quem pode me ajudar a entender é a minha mãe.

C: (Annuisco). E aquilo não te assustou naquele momento?

J: Não, eu fiquei tipo: “porque? Que estranho!”.

C: E depois quando a sua mãe saiu do banho, ela já tinha ido embora.

J: Já.

C: E depois quando você ficou conversando com a sua mãe, ela te disse que era um espírito?

J: Ela falou, mas não falou tipo: «era um espírito», mas ela falou: «ah, filha, às vezes pessoas que já morreram aparecem e têm gente que consegue ver, talvez tenha sido isso que aconteceu». Não lembro qual foi a explicação dela direitinho mas era nesse sentido.

C: E para você foi tranquilo essa explicação?

J: Foi.

C: E depois daquele dia?

J: Depois daquele dia eu nunca mais vi aquela pessoa. Não faço ideia de quem ela era.

C: E você viu outras pessoas?

J: Às vezes eu via pessoas na rua que tinha algum espírito acompanhando, mas o que eu mais lembro de ver é que perto da minha casa tinha uma estrada e não sei se você já passou em estradas do interior, mas quando acontece algum acidente na estrada, as pessoas da família colocam uma cruz para marcar.

C: Também na Itália fazem isso.

J: Fazem?

C: (Annuisco).

J: Eu não vi muitas vezes, essa é uma cidade que têm muitos descendentes de italianos, talvez seja por isso. Mas, enfim, daí eles colocam essa cruz lá para marcar o lugar e sempre, toda vez que eu passava, tinha uma moça e uma menininha paradas lá. Daí eu ficava: gente, mas porque que essa mulher fica todo dia na estrada, né, que mulher louca! E um dia eu comentei, acho que estava com a minha vó e falei: «vó, quem é essa mulher que fica todo dia na estrada?». Daí a minha vó só virou para mim: «não tem mulher na estrada». «Sim, ô, ela está aí, está sempre ali, com a menininha!». Ela falou: «não filha, não tem uma mulher ali na verdade». Eu falei: «ah, tá bom, então o que que aconteceu ali?». «Teve um acidente, algum carro bateu, uma mulher acho que com a filha dela...». «Ah, tá».

[Julia mi racconta che le è capitato di vedere spiriti saltuariamente, senza esserne spaventata, fino all'età di 14 anni circa, quando fu accompagnata dalla mamma di una sua amica in un centro kardecista per sviluppare la sua medianità. In quel frangete, durante la sessione spiritica, Julia si spaventò molto perché vide lo spirito della madre di una sua cara amichetta d'infanzia, che era stata uccisa dall'ex compagno militare davanti agli occhi della figlia piccola. Quella brutale vicenda, nota a tutta la città, l'aveva toccata molto da vicino poiché aveva frequentato parecchio, da piccola, la casa della donna; vedere il suo spirito nel centro kardecista è stato dunque per Julia talmente scioccante che non ha voluto più saperne del mondo spirituale, anzi, nella fase successiva dell'adolescenza, è diventata molto scettica. L'intervista riprende da subito dopo il racconto dell'accaduto nel centro kardecista].

J: Eu fui embora e depois disso é que eu entrei nessa fase meio de...«não cara não quero mais saber desse negócio»...

C: E depois disso você pediu de não ver mais.

J: Sim.

C: Mas então você acreditava ainda, porque se não pediu para quem?

J: Ah não pediu tipo: «gente pelo amor de Deus», né? Foi isso, aconteceu, eu pedi e depois realmente eu entrei nessa fase meio descrente.

C: E não viu mais nada?

J: Não, até voltar, até voltar para o terreiro da Vó Benedita que foi o primeiro terreiro que eu fui na minha vida e começar a fazer o estágio lá.

C: E daí depois rolou que você teve de novo vontade de acessar esse mundo ou te pegou de repente?

J: Porque eu acho que é assim, de algum modo também sentia que eu precisava, porque eu já não era mais tão descrente, mas eu era muito...tinha um pé atrás de ir conhecer os lugares, eu já tinha várias amigas que tinham me convidado em vários momentos para ir para terreiros, para ir conhecer terreiros de umbanda, terreiros de candomblé, para ir falar num centro espírita e tal e apesar de querer, eu tinha muito receio de ir para algum lugar de novo. Eu acho que a oportunidade do estágio, que era uma coisa acadêmica, que estava lá para estudar,

eu estava lá para entender como funcionava a educação no espaço informal como o terreiro. E tá lá para esse motivo me dava muito a segurança do tipo: não estou lá por isso, se isso acontecer, aconteceu. O fato de eu ter esse suporte de que eu tenho que ir para lá, eu tenho que fazer a minha pesquisa, eu tenho que desenvolver esse trabalho, porque eu criei uma obrigação em estar lá, foi muito bom espiritualmente para mim, me ajudou bastante.

C: Mas então quando você fala que aconteceu, aconteceu do tipo que você estava lá e de repente recebeu?

J: Não, primeira vez que eu incorporei foi no meu último dia de estágio que eu fui... foi numa gira de preto velho e eu tinha passado uma semana ruim: o meu, o meu carro tinha sido arrombando, foi ruim, foi uma semana bem ruim assim, eu estava achando que tudo o que poderia dar errado tinha acontecido já. Ainda pensei: «porque que eu estou aqui ainda?». Eu fui passar em consulta com preto velho que foi o preto velho do Pai Airton e daí ele conversou comigo, ele olhava para o meu lado, dava uma risadinha daí ele chamou a cambona e cochichou algo para ela, daí ela cochichou alguma coisa para o Seu Sete, daí o Seu Sete olhou para mim: «depois que você é acabar aí, você vai me esperar para a gente conversar». Nesse momento eu quase fiz xixi na minha calça de tanto medo pânico, desespero, falei: «pronto, não sei o que eu fiz, mas fiz merda». Eu conversei com o preto velho, ele me deu passe e daí fui esperar o Seu Sete que queria conversar comigo. Daí ele falou: «filha, você acha que veio aqui por um motivo, mas você sabe que você está aqui por outro motivo, né? Eu fiquei tipo: «quê? Eu? Não, não sei do que o senhor está falando». «Ah você não sabe então? Então tá bom, vou te mostrar». Ele pegou uma coisa de oxalá que está lá do lado, que fica aquele monte de coisa pendurada, pegou ali, soprou com charuto, colocou em mim e puxou a minha preta velha.

C: E como que puxou a sua preta velha?

J: A sensação ou como isso acontece?

C: Como é que ele puxa, como é que escolhe puxar a sua preta velha?

J: E, porque assim, quando você não é do terreiro é meio como se você não tivesse permissão para incorporar seus guias, a não ser que eles estejam com você. Então ele como guia chefe naquele momento podia me dar, dar para mim e para ela essa permissão e eu consegui incorporar dentro daquela casa.

C: E ele falou alguma coisa ou só soprou?

J: Ele soprou sobre mim com o charuto e falou: «sobe a minha preta velha!», falou alguma coisa que não lembro o que era e daí eu comecei a me curvar toda e fiquei: «gente, o que que está acontecendo?!» De olho fechado assim tipo: «meu Deus, que é isso?!». Aí de repente eu não me mexia, mas eu conseguia ver acontecendo, ela levantando, saudando o altar, saudando todo mundo, eu falei: «gente, que loucura!». Daí ela voltou, eu conseguia tipo ver essa dinâmica acontecendo, daí ela voltou e sentou de novo. Falou: «eh, filha, tá bom? Vamos ficar calma». Daí ela ficou mais um pouquinho ali, mas nesse primeiro momento é muito difícil de escutar o que os guias falam, então eu estava sentindo muito forte a energia dela, com uma vontade imensa de chorar porque foi uma coisa tipo... eu fiquei muito surpresa, falei: «caraca!», porque eu estava lá, nossa, esse negócio de mediunidade é muito louco! Tá, beleza, eu sei que vejo pessoas às vezes, consigo escutar, mas eu incorporar? Nunca, que loucura!

C: Porque você nunca tinha incorporado?

J: Não, falei: «gente, essas pessoas, isso é muito louco!». Daí ele puxou a minha preta velha, eu senti toda essa energia e pensei: «gente, o que eu estou fazendo?».

C: Mas você não apagou então, você só sentiu como alguém te puxando as costas para baixo e você se via mexendo?

J: Sim. Sim.

C: Tipo como se eu fizesse assim: eu não quero mexer esse braço, mas eu vejo que ele vai?

J: Acho que na verdade, o que eu quis dizer é que eu estava muito dura com meu corpo, porque eu estava com muito medo de me mexer e fazer qualquer coisa, então, é como se eu visse ela levantando, ao mesmo tempo, de algum modo, eu levantava junto com ela mesmo estando ali parada. Não faz sentido né? Fez?

C: Então você se sentia parada...

J: Eu sabia que eu estava parada, mas eu me sentia em movimento.

C: Mas não é o contrário? Você não estava parada.

J: Não, eu estava parada, curvinha, de olho fechado.

C: Ok.

J: Mas eu me sentia em movimento.

C: E quem estava em movimento?

J: Eu diria que é a preta velha.

C: Mas ela não te mexia?

J: Ela não conseguiu me mexer porque ela estava muito dura.

C: OK, entendi.

J; Entendeu?

C: Então você via ela levantar e tal, mas você estava parada.

J: Eu estava parada porque eu estava com medo! Porque não acreditava que isso estava acontecendo: «gente, o que é isso, como assim?!».

C: Então as pessoas que estavam te olhando só te viam sentada?

J: Só me viam sentadinha, incurvadinha.

C: OK, e ela levantou depois. Ela levantou, sentou e voltou a sentar com você.

J: Sim, daí eu fiquei ali mais um tempo e ela foi embora. Eu peguei, coloquei meus óculos de volta, falei com o Seu Sete... em choque. (Ridiamo).

C: A última pergunta, depois te deixou ir, quando você estava sentada, você se sentia sentada, mas via ela se mexendo, é isso?

J: Como eu via mentalmente a imagem dela se mexendo.

C: Ok, mas isso não teve efeitos no seu corpo? Tipo você não sentiu ela indo embora para saudar o congá e o resto e ela voltando no seu corpo?

J: Não.

C: Então o seu corpo ficou só na sensação de ter alguém te puxando para baixo, só isso?

J: Sim.

C: Não teve então essa sensação de ter alguém outro no seu corpo?

J: Não. Eu nunca tenho essa sensação de ter outro alguém no meu corpo, mesmo sabendo que quando estou incorporada não tenho o pleno controle dele.

C: Então você perde um pouco o controle do seu corpo, mas você não sente que ele hospeda alguém outro, uma outra presença estranha dentro dele.

J: Não. Eu sinto como se fosse outra consciência conectada em mim, mas não dentro de mim. Como se colocasse um USB, um pendrive.

C: Mmm (in segno di assenzo), mas na cabeça.

J: Eh. Não, o caboclo me fala que ele se conecta em diferentes pontos, mas é como se conectasse tipo um pendrive que conecta a mente do guia, que conecta o motor do guia. Você continua sendo você, mas está conectado. Nossa que analogia ruim.

C: Então você se mexe sem ter o controle do seu movimento e você fala porque o guia está conectado pela cabeça.

J: Sim.

C: Com a sua cabeça e com o seu corpo, é isso?

J: Eu diria que sim.

C: Ok. Então acho que por agora...o seu corpo precisa comer, né?

J: Nossa, precisa desesperadamente.

Bibliografia

- AMADO Jorge 1994 [1^a ed. 1936], *Mar Morto*, Record, Rio de Janeiro
- AMADO Jorge 2003 [or. 1966], *Dona Flor e i suoi due mariti*, Garzanti, Milano
- AMADO Jorge 2008 [or. 1969], *A tenda dos milagres*, Companhia das Letras, San Paolo
- AMADO Jorge 2012 [or. 1964], *O compadre de Ogum*, Companhia das Letras, San Paolo
- AMADO Jorge 2014 [or. 1972], *Teresa Batista stanca di guerra*, Einaudi, Torino
- APPADURAI Arjun 1986, *Introduction: commodities and politics of value* in APPADURAI (a cura di) 2005 [1986], *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge
- BALANDIER George, 1971, *Sens et puissance: les dynamiques sociales*, PUF, Parigi
- BARBA Bruno 2013, *Dio negro, mondo meticcio. Sesso, senso, natura tra Africa e Brasile*, SEID Editori, Firenze
- BARBOSA JUNIOR Ademir 2017, *O livro de ouro dos orixás*, Anubis, San Paolo
- BASTIDE Roger 1971 [or. 1960], *As religiões africanas no Brasil*, EDUSP, San Paolo
- BASTIDE Roger 1976, *Sogno, trance e follia*, Jaca Book, Milano
- BENEDUCE Roberto 2002, *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Bollati Boringhieri, Torino
- BENEDUCE Roberto 2005, *Come curano le culture? Appunti sul guarire e sull'efficacia simbolica a partire da Ernesto de Martino* in "Rivista sperimentale di freniatria", 2, pp. 119-148
- BENEDUCE Roberto 2008, *Breve dizionario di etnopsichiatria*, Carocci, Roma
- BODDY Janice 1994, *Spirit possession revisited: Beyond Instrumentality* in Annual Review of Anthropology, vol. 23, pp. 407-434
- BORGES Jorge Luis 1974, *Obras completas 1952-1972*, Emecé Editores, Buenos Aires
- BOURDIEU Pierre 2003 [or. 1972] *Per una teoria della pratica, con Tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano
- BOURGUIGNON Erika 2005, *Spirit Possession* in Casey, Edgerton, *A Companion to Psychological Anthtropolgy*, 2005, Blackwell Publishing, pp. 374-388
- BROWN Diana 1994 [1^a ed. 1986], *Umbanda. Religion and politics in urban Brazil*, Columbia University Press, New York
- CAPRARA Andrea 2001, *La divinità che cura*, Argo, Lecce
- COLAJANNI Antonino, *Azioni* in PENNACINI Cecilia 2010, *La ricerca sul campo in antropologia*.

Oggetti e metodi, Carocci, Roma, pp. 53-92

COZZI Donatella 2012, *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo Dizionario*, Morlacchi, Perugia

CSORDAS Thomas 1990, *Embodiment as a Paradigm of Anthropology*, *Ethos*, vol. 18, n. 1, pp. 5-47

CSORDAS Thomas 2003 [or. 1999] *Incorporazione e fenomenologia culturale* in Ugo Fabietti (a cura di) *Antropologia*, vol. n. 3, Meltemi, pp. 19-42

DA MATTA Roberto 1987 *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, ROCCO LTDA, Rio de Janeiro

DE CERTEAU Michel 2001 [or. 1980], *L'invenzione del quotidiano*, traduzione di Mario Baccianini, Edizioni Lavoro, Roma

DE MARTINO Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Milano

DE MARTINO Ernesto 2001 [or. 1959] *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano

DE MARTINO Ernesto 2013 [or. 1961] *La terra del rimorso*, Il saggiatore, Milano

EVANS-PRITCHARD Edward 2002 [or. 1937] *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Raffaello Cortina Editore, Milano

FANON Frantz 1996 [or. 1952], *Pelle nera, maschere bianche. Il Nero e l'Altro*, Tropea, Milano

FOLGUEIRA Laura e CHARTIER Marcella (a cura di) 2014, *Duas Marias e Uma Edite*, progetto coordinato da Alessandra Ribeiro Martins e realizzato dalla Comunità di jongo Dito Ribeiro, Kaya Editora, Campinas

FOUCAULT Michel 1963 [or. 1961] *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano

GALZIGNA Mario 1999, *La sfida dell'altro. Per una critica dell'io unitario* in GALZIGNA (a cura di) 1999, *La sfida dell'altro. Le scienze psichiche in una società multiculturale*, Marsilio Editori, Venezia

GEERTZ Clifford 1998 [or. 1973], *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna

GILROY Paul 2004 [1^a ed. 2000], *Between camps. Nations, Culture and the Allure of Race*, Routledge, Londra

GORENDER Jacob 1990, *A escravidão reabilitada*, Ed. Ática, São Paulo, citato in VANGELISTA 1999

HEBE MATTOS, MARTHA ABREU, *Jongo, registros de uma história* in HUNOLD LARA Silvia, PACHECO Gustavo (a cura di) 2007, *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*, Folha Seca (Rio de Janeiro), CECULT (Campinas)

HEIDEGGER Martin 2005 [or. 1927], *Essere e tempo*, Longanesi, Milano

- HOBBSAWM Eric, RANGER Terence (a cura di) 1987, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino
- KOPYTOFF Igor 1987, *The African frontier: the reproduction African societies*, Indiana University Press, citato in SLENES 2011
- LIGI Gianluca 2009, *Antropologia dei disastri*, Editori Laterza, Roma-Bari
- LIGI Gianluca, 2011, *Il senso del tempo. Percezioni e rappresentazioni del tempo in antropologia culturale*, Edizioni Unicopli, Milano
- LOCK Margaret, SHEPER-HUGES Nancy 2006 [or. 1987], *Un approccio critico-interpretativo in antropologia medica. Rituali e pratiche disciplinari di protesta* in QUARANTA Ivo (a cura di) 2006, *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano
- MACEDO Edir 2005, *Orixás, Caboclos & Guias, deuses ou demônios?* Editora Grafica Universal LTDA., Rio de Janeiro
- MAUSS Marcel 1936, *Le tecniche del corpo* in MAUSS 1965 [or.1950] *Teoria generale della magia e altri saggi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino
- MAZZOLENI Gilberto 1993, *Maghi e messia del Brasile*, Bulzoni Editore, Roma
- MERLEAU-PONTY Maurice 1965 [or. 1945], *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano
- METRAUX Alfred 1971 [or. 1958] *Il vodu haitiano. Una religione tra leggenda sanguinaria e realtà etnologica*, Einaudi, Torino
- MONTERO Paula 1985, *Da doença à desordem. A Magia na Umbanda*, GRAAL LTDA, Rio de Janeiro
- NJEGOSH PETROVICH Tatiana, SCACCHI Anna (a cura di) 2012, *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, Ombre Corte, Verona
- NOGUEIRA Oracy 1985, *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*, T. A. Queiroz Editor, San Paolo
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre 2009 [or. 1995], *La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia* in CAPPELLETTO 2009, pp. 27-63
- ORTIZ Renato 1988 [1ª ed. 1978], *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*, Editora Brasiliense Unicamp, Campinas
- PIASERE Leonardo 2002, *L'etnografo imperfetto*, Laterza, Roma-Bari
- PIZZA Giovanni, 2005, *Antropologia medica*, Carocci, Roma
- PRANDI Reginaldo 1990, *Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX*, Tempo Social, vol. 1, USP, San Paolo, pp. 49-74

- PRANDI Reginaldo 2001, *Mitologia dos orixás*, Companhia das Letras, São Paulo
- PRANDI Reginaldo 2012, *Axé em movimento no mercado religioso: Umbanda em declino, candomblé em ascensão*, Anuac, vol. 1, n. 2, pp. 97-109
- PRANDI Reginaldo 2017 *A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros*, in *Espiritualidade e sociedade* (revista online), ENLIHPE 2017
- PUSSETTI Chiara 2005, *Poetica delle emozioni. I Bijagó della Guinea Bissau*, Laterza, Roma-Bari
- QUARANTA Ivo 2006, *Corpo, potere e malattia. Antropologia e Aids nei Grassfields del Camerun*, Meltemi.edu, Booklet Milano
- RABELO Miriam 2012, *Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros* in STEIL Carlos Alberto, DE CARVALHO Isabel Cristina (a cura di) 2012, *Cultura, percepção e ambiente. Diálogos com Tim Ingold*, Terceiro Nome, São Paulo
- REMOTTI Francesco 2010, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma
- REMOTTI Francesco 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*, Editori Laterza, Roma-Bari
- REMOTTI Francesco 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Editori Laterza, Bari-Roma
- RIBEIRO COROSSACZ Valeria 2005, *Razzismo, meticciano, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*, Rubbettino Editore, Saveria Mannelli
- RIBEIRO Djamila 2017, *O que é lugar de fala?* Letramento, Belo Horizonte (MG)
- SACKS Oliver 2008, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano
- SCHMIDT Bettina 2016, *Spirits and Trance in Brazil*, Bloomsbury Publishing, Londra, New York
- SCHRAMM Katharina 2009 [ed. or. 2005] *“Voi ce l'avete, la vostra storia. Giù le mani dalla nostra!” Dell'essere respinti sul campo* in CAPPELLETTO 2009, pp. 181-197
- SEGATO Rita Laura 2006, *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*, Edizione 400 di *Série Antropologia*, Dipartimento di Antropologia, Università di Brasília
- SLENES Robert 2011 [1ª ed. 1999], *Na senzala, uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava*, Editora da Unicamp, Campinas (SP)
- SKIDMORE Thomas 2010 [1ª ed. 1999], *Brazil. Five centuries of change*, Oxford University Press, New York
- VANGELISTA Chiara, 1999, *Terra, etnia, migrazioni. Tre donne nel Brasile contemporaneo*, Il Segnalibro Editore, Torino
- VIVEIROS de CASTRO Eduardo 2002, *O nativo relativo* in *Mana* 8 (1), pp. 113-148
- WIKAN Unni 2009 [or. 1992], *Oltre le parole. Il potere della risonanza* in CAPPELLETTO 2009, pp. 97-130

WITTGENSTEIN Ludwig, 2009 [or. 1953] *Ricerche filosofiche*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

ZANATTA Loris 2017, *Storia dell'America Latina contemporanea*, Editori Laterza, Bari-Roma

Ringraziamenti

Ringrazio innanzitutto i miei interlocutori, Pai Joãozinho, Alessandra, Baiá, Maria Isabel, Maria Alice, Cintia, Julia e tanti altri, senza i quali va da sé che questo lavoro non sarebbe mai stato possibile; sono quindi a loro molto grata per il tempo e l'attenzione che mi hanno generosamente dedicato. In secondo luogo, ringrazio il professor Ligi, che ha deciso di seguirmi in questo progetto fin dalla sua nebulosa definizione, fugando con esperienza i numerosi dubbi che gli ho sottoposto nel corso di questo rapporto. Un doveroso e affettuoso ringraziamento va ai miei genitori e a mio fratello Mario, che insieme hanno deciso di sostenermi sempre e comunque nelle mie scelte, anche quando sembravano loro rischiose e poco fondate; senza il loro amorevole supporto sarebbe stato impensabile condurre a termine questo percorso. Ringrazio tutte le persone che mi hanno accolta durante la mia esperienza di campo, attutendone l'impatto straniante e rendendola straordinariamente feconda attraverso il nostro scambio; in particolare Aline, che è mi stata di grandissimo aiuto al momento del mio arrivo in Brasile, e Rafael, che con la sua brillante intelligenza ha contribuito notevolmente ad arricchire osservazioni e pensieri, restandomi accanto anche dopo il mio ritorno in Italia. Un affettuoso ringraziamento va anche ai miei amici: a Chiara P., Samma, Van, per la "prossimità nella distanza"; a Petra e Chiara T., preziose alleate in questi mesi di scrittura; a Stefano, per i consigli e i prestiti bibliografici. Sarebbe impossibile nominare qui tutte le persone a cui sono grata, non me ne voglia dunque chi tra loro non leggerà il proprio nome su questo foglio. Certo è che l'amicizia ed il confronto con i colleghi sono stati quanto di più prezioso e fertile ci sia stato in questo mio percorso universitario.