Ana Claudia Cruz Da Silva

PER UN BRASILE MENO BIANCO: MOVIMENTI NERI E POLITICHE PUBBLICHE

Abstract:
This work is based on an ethnographic research of long duration in a black collective in the city of Ilhéus, State of Bahia, Brazil, that operates as a *terreiro* of *candomblé*, street carnival afro group, non-governmental organization and musical group. Taking the history and the practices of this collective as a conductive line, it's objective is to present some of the recent Brazilian public policies that contribute to the fight against racial inequality and the ways this collective has been appropriating them, with a focus on the areas of culture and education.

Keywords:
Black Movements; Public Policies; Afro Culture; NGOs.

La rappresentazione dominante del Brasile è quella di un Paese con relazioni sociali definite su basi razziali. L'immagine di un paese *meticcio* formato da tre gruppi razziali che convivono armoniosamente – il bianco europeo, l'*índio* nativo e l'africano portato come schiavo – è stata, tra altre immagini possibili, quella dominante durante il processo di consolidamento dello Stato-nazione.

L'idea del *mito* della democrazia razziale rappresenta, quindi, sia una forma di orientamento e di spiegazione per la società (in senso antropologico), sia una menzogna. La prima accezione si basa sulla credenza di vivere in un paese in cui il razzismo non esiste come istituzione, ma si manifesterebbe soltanto in alcune persone e in certe occasioni, e sarebbe motivato molto di più da questioni sociali che razziali. La seconda indica che la prima accezione é una menzogna, una forma di occultamento di un razzismo che è parte costitutiva del nostro modo di pensare; è causa, non effetto, della riproduzione delle disuguaglianze sociali.

Nonostante la forza della prima idea – responsabile, secondo Michael Hanchard, della «totale incapacità degli attivisti afro-brasiliani di mobilitare le persone sulla base dell'identità razziale, dovuta, in gran parte, all'incapacità generale dei brasiliani di identificare standard di violenza e di discriminazione specifici della questione razziale» (2001, p. 21) – il movimento nero brasiliano ha lottato per il riconoscimento della seconda accezione (del mito della democrazia razziale) e ha affrontato i problemi causati dalla disuguaglianza razziale in una molteplicità di strutture, strategie e modi di appartenenza.

In Brasile, il termine *movimento nero*, in generale, rimanda a gruppi che si organizzano per lottare a favore dei diritti della popolazione afro-brasiliana, gruppi che mirano, tra le altre cose, a garantire l'accesso all'istruzione e alla sanità, al lavoro e a salari degni, alla rappresentanza politica. Le organizzazioni cercano di realizzare questi obiettivi, principalmente, attraverso l'intervento politico.

Se, tuttavia, prendiamo la parola *movimento* nel suo senso letterale e consideriamo tutte le pratiche realizzate da persone che si organizzano per muoversi nella direzione di una vita migliore, con più dignità, meno pregiudicata dal razzismo e dall'oppressione che colpiscono la popolazione nera, allora dovremmo considerare diverse altre forme di *movimentismo* nero. Movimento è resistenza, nella misura in cui si cerca di sfuggire al destino attribuito da una struttura sociale ingiusta.

In questo senso, tra le altre forme di organizzazione del periodo schiavista, i *quilombos*[1], movimenti abolizionisti, *juntas de alforria* (formate in genere da neri liberti che raccoglievano denaro per comprare la libertà di altri schiavi), fratellanze religiose cattoliche come quelle di San Benedetto, *Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Nossa Senhora da Boa Morte* (che potevano comprare la liberazione degli schiavi, ma soprattutto si occupavano dell'assistenza alle famiglie di schiavi ed ex-schiavi) devono essere considerati movimenti neri. Allo stesso modo vanno considerate le diverse organizzazioni nere (giornali, club ricreativi, associazioni ecc.) del periodo post-abolizione che, oltre a denunciare il razzismo, si occupavano dell'istruzione, della formazione professionale, del comportamento sociale e dell'auto-valorizzazione della popolazione nera e avevano come obiettivo l'integrazione nella società brasiliana.

1 I *Quilombos* sono formazioni sociali sorte in Brasile in seguito all'organizzazione degli schiavi di origine africana che riuscirono a fuggire, durante il periodo coloniale e quello imperiale. Attualmente la parola *quilombo* designa anche comunità nere, rurali o urbane, i cui territori sono stati occupati.

Prendono il nome di *movimento nero* anche tutte le pratiche rivolte a mantenere le tradizioni e la differenza della popolazione nera in relazione a un modo di vivere europeo, bianco. Tra queste vi sono la *capoeira*, i gruppi di teatro e danza neri, le religioni di matrice africana, i gruppi carnevaleschi come gli *afoaxés*, i *blocos afro*, i *maracatus*, ovverosia diverse organizzazioni che preservano la singolarità e la diversità nera.

Lo scopo di questo studio è di presentare alcune di queste forme di movimento nero e i cambiamenti recenti che sono avvenuti in Brasile a partire dalle politiche dirette alla popolazione nera, specialmente a livello federale, nei governi Lula (2003-2010) e Dilma (2011-maggio 2016) e nel governo Jacques Wagner (2007-2014) nello Stato di Bahia. Avrò come filo conduttore un collettivo di persone che seguo da vent'anni[2] e che si organizza sia come *bloco afro*, sia come *terreiro* di *Candomblé*[3], sia come organizzazione non governativa, sia come gruppo musicale.

Utilizzo il termine "collettivo" con l'obiettivo di mostrare una continuità nel tempo, mantenendo la diversità delle azioni delle persone coinvolte in queste forme di organizzazione, persone che sono protagoniste di pratiche che saranno qui presentate in diversi momenti e che appartengono a una stessa famiglia, di sangue e di appartenenza religiosa, ovvero legata dal *candomblé*, dato che tutte vivono intorno al *Terreiro de Matamba Tombenci Neto*, la cui storia di produzione di movimenti neri risale alla fine del secolo XIX.

Il *terreiro* e le famiglie che costituiscono questo collettivo occupano lo stesso terreno nel quartiere Conquista, nella città di Ilhéus, situata nella regione sud dello stato di Bahia. Nella sua quasi totalità è formato dai figli carnali di MãeIlza Mukalê, attuale *mãe de santo* del *Tombenci*, con le loro rispettive famiglie.

---

2 Tra il 1997 e il 2001 sono stata a Ilhéus per diciotto mesi per realizzare la ricerca sul campo per il master e il dottorato (Silva 1998 e 2004), ricerca che è appena stata pubblicata (Silva 2016). Nel periodo in cui non ero sul campo, ho continuato costantemente a ricevere informazioni su di esso. Nell'agosto del 2004 sono tornata nella città nel ruolo di professoressa a contratto dell'Università Statale di Santa Cruz e ci sono rimasta fino al 2008. Tuttavia lasciare il luogo non ha voluto dire perdere di vista le persone e i loro movimenti, sia perché alcune sono diventate amiche sia perché i cambiamenti in questi movimenti hanno prodotto cambiamenti nelle loro forme di comunicazione e visibilità, con l'uso di mezzi di comunicazione elettronici come blog, siti ecc. Dal 2008 ho visitato la città regolarmente.

3 *Terreirode Candomblé* è il luogo dove vive una comunità praticante di questo sistema religioso afro-brasiliano che ha come principale caratteristica il culto degli *orixás*.

1. *Il Terreiro Matamba Tombenci Neto*

La storia di questo collettivo solitamente è raccontata considerando come inizio l'anno 1885, quando è stato fondato il *Terreiro Aldeia de Angorô* da Tiodolina Félix Rodrigues, la *Néngua de Inquice Yatidu* e nonna materna di MãeIlza. Anche se questo aveva un altro nome ed è sorto nella zona rurale di Ilhéus, in un luogo diverso da dove si trova ora, il vincolo tra i due *terreiros* è genealogico tanto in termini familiari quanto religiosi[4]. Fondato quando era ancora presente il regime schiavista in Brasile, Yatidu era solito dare rifugio a schiavi che fuggivano, dando loro assistenza e protezione. I suoi discendenti considerano tanto la pratica religiosa quanto la cura degli schiavi come la prima forma di movimento nero di questa famiglia.

La storia continua con Euzébio, figlio di Yatidu e zio materno di MãeIlza. Anche prima della morte di sua madre aveva già la sua casa di *candomblé* a Salvador, capitale dello stato di Bahia, dove ha conosciuto un angolano di nome Hipólito Reis, che sarebbe diventato un personaggio di grande importanza per la storia del *Tombeci*. Nella sua terra natale lui era un sacerdote. La loro amicizia ha fatto sì che Hipólito Reis realizzasse il percorso necessario alla formazione religiosa di Euzébio, diventando il suo *pai de santo*. Dopo la morte di sua madre, Euzébio ha fondato a Ilhéusil *Terreiro de Roxo Mucumbo* e l'ha portato avanti fino alla morte, nel 1941.

Grazie all'amicizia con Euzébio e alle sue frequenti visite a Ilhéus, Hipólito Reis ha anche iniziato al percorso religioso Dona Roxa, sorella di Euzébio e madre carnale di MãeIlza, e la stessa Ilza, che ai tempi aveva sette anni. Hipólito Reis aveva come *djina* (nome conferito quando si è compiuta l'iniziazione al *candomblé* angola) Dilazenze *Malung*o che significa "forza per *iaô*"[5]. La sua importanza per il Tombeci è stata così significativa che, molti decenni dopo, "Dilazenze" è stato il nome scelto per il *bloco*[6] *afro* fondato dalla famiglia, *bloco* sul quale ritornerò più avanti.

Hipólito Reis è venuto a mancare prima di aver portato a termine il percorso di Dona Roxa e di MãeIlza. Marcelina Plácida, che viene chiamata Dona Maçu, si è incaricata di questo compito. Ella era *filha de santo*

4 Per maggiori informazioni vedi Mukalê, Goldman 2011.

5 Iaô: la parola designa un processo di iniziazione nel *Candomblé*.

6 Sono chiamati *blocos* i gruppi carnevaleschi (costituiti come associazioni formali o informali) che sfilano con i carri allegorici o si radunano in determinati punti delle città durante il carnevale.

di Maria Genoveva do Bonfim, che ha fondato il *Terreiro Tombenci* a Salvador, noto come il primo *terreiro* di *candomblé* di nazione[7] angolana della Bahia (Santana 1984, p. 36).

Visto che Dona Maçu era la sua *mãe de santo*, Dona Roxa ha dato alla sua casa il nome di *Terreiro da Senhora Santana Tombenci Neto*, poiché è tradizione che i *filhos de santo*, nell'aprire i propri *terreiros*, mantengano lo stesso "cognome" del *terreiro* dei loro *pais e mães de santo*. Dona Roxa, quindi, ha iniziato il suo lavoro portando avanti il Tombenci Neto, nel 1942, un anno dopo il decesso di suo fratello Euzébio, e ha continuato a svolgere questa funzione fino alla sua morte, nel 1973. Due anni dopo, MãeIlza si è incaricata del *terreiro*, cambiando il suo nome in *Terreiro de Matamba Tombenci Neto*. Dato che MãeIlza era *irmã de santo* di sua madre carnale, si è mantenuto il nome *Tombenci Neto*.

Bisogna considerare che qualunque organizzazione religiosa di matrice africana in Brasile rappresenta, per la sua stessa esistenza, un atto di resistenza, dal momento che il razzismo si presenta anche come intolleranza religiosa e il cristianesimo, dapprima nella sua variante Cattolica e, attualmente, soprattutto nella sua variante Pentecostale, ha sempre avuto l'obiettivo di opprimerla.

Sono molte le storie raccontate nel Tombeci riguardo ai conflitti con altre confessioni religiose o con la polizia quando i *terreiros* non avevano il permesso di realizzare i loro *toques* (cerimonie). Sono anche molte le storie di ausilio alla popolazione più povera, prevalentemente nera, poiché il Tombenci è situato nella zona più degradata e nera di Ilhéus[8].

Verso la metà degli anni 2000 il *terreiro* è diventato un'organizzazione giuridicamente costituita, chiamata *Associação Beneficente e Cultural Matamba Tombenci Neto*, uno dei bracci operativi del collettivo, finalizzato ad accedere ai finanziamenti governativi provenienti da politiche pubbliche di distribuzione del reddito o di democratizzazione della cultura, diretti alle popolazioni dei *terreiros* e alle popolazioni tradizionali.

7 I *terreiros* dicandomblé si identificano a partire dalle *nações* (nazioni) alle quali appartengono. Le "case" più importanti a Bahia appartengono alle nazioni *kêtu, jeje, ijexá, angola econgo* (Lima 1984, p. 13).

8 Attualmente il 77% della popolazione di Ilhéus è nera. L'istituto Brasiliano di Geografia e Statistica (IBGE) ha stabilito che la popolazione nera è formata da tutte le persone che si autodefiniscono nere e meticce nel Censimento. Disponibile al link: http://informacoesdobrasil.com.br/dados/bahia/ilheus/censo-demografico-2010. 17/11/2016.

2. *Il gruppo culturale Dilazenze*

Il *Grupo Cultural Dilazenze* è un *bloco afro* fondato nel 1986. *Bloco afro* è un tipo di organizzazione che può essere sommariamente definita come "entità carnevalesca di diffusione e preservazione della cultura nera", com'è presentato nella maggior parte degli statuti di fondazione di queste associazioni. La nascita del primo *bloco afro* – che non portava ancora questo nome[9] – risale al 1974, con la fondazione dell'Ilê Aiyê a Salvador.

Già durante la sua prima sfilata, nel 1975, quando ha permesso di sfilare soltanto a persone nere, l'Ilê Aiyê ha dimostrato che gli organizzatori del *bloco* e i suoi partecipanti condividevano una visione del mondo distinta da quella dominante – e che ha continuato a essere prevalente – nella società brasiliana o nella società baiana, riguardo alle relazioni sociali. Questa attitudine ha avuto come conseguenza diverse accuse di razzismo da parte della stampa[10].

L'Ilê voleva essere un *bloco originale*, com'era scritto nel suo primo poster di divulgazione (Agier 2000, p. 72), e la sua originalità si manifestava attraverso l'uso di elementi – gli indumenti, la musica, il nome, i temi – che avevano l'Africa come fonte d'ispirazione: un'Africa che passava attraverso il Lagos, la Nigeria presente nella foto che illustra il primo poster del *bloco*, ma che passava anche attraverso il *candomblé* del Brasile, da dove sono venuti i primi strumenti musicali; mentre il nome aveva origine simultaneamente nelle due Afriche: Ilê presente nel nome del *terreiro* della madre di uno dei fondatori e Aiyê, trovato in un dizionario *yorubá*[11] prestato da un amico iugoslavo (Agier 2000, p. 119; Risério 1981, p. 45).

Nonostante ci siano altri elementi che possono essere caratteristici di un *bloco afro*, quelli che prendono il nome di "etnici" lo definiscono e lo distinguono meglio da altri gruppi, contribuendo in questo modo a produrre una specifica forma di vita, ossia una forma di soggettivazione che prende il nome di *nera*. A partire dalla spiegazione di Deleuze (1992, pp. 203-204) sulle forme di conoscenza, si può dire che la musica, la danza, gli indumenti, i temi utilizzati durante il carnevale dai *blocos afro* producono un'idea, un "concetto" dell'essere nero, ovvero "nuovi modi di pensare".

9 Il termine si sarebbe affermato solo alla fine degli anni Settanta, inventato dalla Bahiatursa (organo di turismo dello stato di Bahia) per classificare un determinato tipo di *bloco* di carnevale con la finalità di organizzare la sfilata e/o come dice Risério (1981, p. 121), «addomesticare preventivamente il fenomeno afrocarnevalesco».

10 Sulla ripercussione della prima sfilata dell'Ilê Aiyê e le accuse di razzismo vedi principalmente Gomes 1989, ma anche Risério 1981.

11 Lingua africana utilizzata nei rituali religiosi afro-brasiliani e afro-cubani.

La generazione di nuovi concetti favorisce la produzione di "variazioni sul tema", di nuove sfumature. Si producono, così, nuovi modi di vestirsi, di portare i capelli, di muoversi e di esprimersi che sono peculiari. Si tratta di una rielaborazione della cultura, che si determina quando si danza in un certo modo, si suona un certo ritmo, si compone una canzone, ponendo l'attenzione su un certo tema, ovvero "nuovi modi di vedere e sentire"; e, a partire da queste rielaborazioni culturali, nuovi affetti, ossia nuove "maniere di sentire" e di "essere di colore", producendo in qualche modo nuove identità sociali.

Le attività dei *blocos afro* – Notte della Bellezza Nera, sfilata di carnevale, festival di musica, elezione e discussione dei temi delle sfilate che si riferiscono sempre a qualche aspetto della storia o delle lotte della popolazione nera, etc. – esprimono la volontà di differenziarsi, il desiderio di cambiamento riguardo a una determinata concezione del mondo. Nella quotidianità del *bloco afro*, attraverso l'oralità, la gestualità, la musica, si producono e trasmettono conoscenze necessarie per l'invenzione di una forma singolare di vivere che è concepita come nera.

Nella città di Ilhéus i due primi *blocos afro* sono sorti nel 1981 e nel 1982 e alcune persone del collettivo Matamba Tombencivi hanno partecipato fin dal primo momento, ma solo il Dilazenze è diventato, poi, il *bloco afro* della famiglia. Oltre alle sfilate e alle sue attività carnevalesche, il Grupo Cultural Dilazenze ha realizzato, nel corso di più di 30 anni di attività, diversi eventi che hanno avuto come obiettivo formare le persone della sua comunità, come per esempio laboratori di percussioni e di danza, conferenze e seminari sulla salute della popolazione nera. Col passare del tempo, tuttavia, queste attività hanno acquisito diversi significati nella misura in cui il Dilazenze, a partire dall'incontro con nuovi modi di pensare e di concepire le sue attività, si attribuiva anche nuove funzioni e obiettivi.

3. *Cittadinanza e Onghizzazione*

I *blocos afro* sono, principalmente, entità carnevalesche ma, soprattutto a partire dalle attività sociali promosse dall'Olodum – famoso *bloco afro* di Salvador è il più conosciuto e divulgato dai media – nella comunità del *Pelourinho* (quartiere povero e turistico del centro di Salvador) all'inizio degli anni Novanta i *blocos* hanno assunto anche nuove funzioni, come "realizzare attività ricreative e di beneficenza", "aiutare le persone" e "occupare il tempo libero di bambini e adolescenti". In realtà, le pratiche e i discorsi rimangono apparentemente simili a ciò che è sempre stato fatto,

ma è possibile pensare a nuove forme di soggettivazione che danno loro nuovi significati. Fin da quando è stato fondato, il Dilazenze realizza prove pubbliche, spettacoli, gincane, commemorazioni, laboratori di percussioni e di danza afro, etc. Ognuna di queste attività ha obiettivi che si relazionano con la funzione carnevalesca e ludica del *bloco*: le prove pubbliche e gli spettacoli preparano al carnevale e promuovono la raccolta dei fondi necessari alla realizzazione della sfilata o alla confezione degli indumenti, di piccoli strumenti musicali o *cachet*; le gincane e le commemorazioni sono attività ricreative e di beneficenza, senza contare che qualunque attività, nel Dilazenze, specialmente se rivolta ai bambini, è una grande festa di famiglia; anche i laboratori preparano le persone al carnevale e agli spettacoli del *bloco*, oltre ad aggregare altri membri e/o coinvolgere maggiormente coloro che già simpatizzano.

Nel 1997 una particolare concomitanza di eventi ha provocato un cambiamento nel modo di concepire queste attività; soprattutto le pressioni provenienti dalla vicinanza con persone legate a movimenti neri di stampo più politico, con la chiesa cattolica e con organizzazioni non-governative, che rivendicavano una concezione di *bloco afro* più politicizzato e socialmente impegnato. Il cambiamento nell'auto-immagine dei *blocos,* anche se con molte restrizioni e conflitti, è evidente nel desiderio di mettere in relazione le loro attività e la loro stessa esistenza, con idee come quelle di "impegno sociale", "impegno comunitario", "contributo alla comunità" e "progetto politico", i cui significati si riferiscono a un concetto ampio di "cittadinanza" che, soprattutto a partire dagli anni Novanta, si è imposto come un "modo di stare al mondo" che tutti dovrebbero seguire.

Si può dire che i *blocos afro*, così come i loro principali interlocutori, cominciavano a essere affetti dalla "cittadinizzazione"[12], vale a dire che a partire da quel momento ci si sarebbe preoccupati del fatto che le attività potessero essere caratterizzate da una nozione, anche se parecchio vaga, di cittadinanza; e con il fatto che queste attività potessero avere, soprattutto, l'obiettivo di "promuovere la cittadinanza", e non solo obiettivi immediati, pratici e ordinari[13] finalizzati alla preparazione del carnevale o legati a esso. Prendiamo i laboratori di percussioni e danza afro come esempio: non basterà più preparare il carnevale, questi laboratori cominciano adesso a in-

12 Per approfondire questa questione vedi Silva 1998, 2004.

13 Va sottolineato che non si tratta di calcolo o di coscienza (o della sua mancanza) del gruppo afro rispetto alla preoccupazione con i risultati delle sue azioni. Ci riferiamo alla partecipazione a gruppi che producono, involontariamente, nuovi modi di vivere il mondo.

corporare idee come quella di professionalizzazione, di lotta contro le droghe e contro la violenza con l'obiettivo di "togliere i bambini dalla strada".

Negli ultimi anni del decennio compreso tra il 1990 e il 2000, il Dilazenze si è avvicinato ad alcuni progetti realizzati con i bambini di comunità povere promossi dai municipi di Ilhéus e delle città vicine, progetti nei quali era incaricato di offrire laboratori di percussioni e di danza afro. Quest'avvicinamento ha dato ai suoi dirigenti la possibilità di entrare in contatto con un vocabolario e una forma di organizzazione che fino ad allora erano lontani dal loro vissuto, anche se non erano sconosciuti: la forma-ONG e il vocabolario a essa corrispondente.

Nel 2000 il gruppo ha deciso di creare il suo proprio progetto con la finalità principale di dare lavoro ai professionisti del gruppo: percussionisti, danzatori, amministratori etc.; persone che si dedicavano già al Dilazenzee desideravano poter mantenere finanziariamente se stessi e il gruppo svolgendo le proprie attività. Così è stato creato il progetto *Batukerê* per svolgere attività di formazione con circa sessanta bambini e adolescenti dai sette ai quattordici anni, che frequentavano le attività divisi in due turni, affinché potessero frequentare la scuola nell'altro turno; la frequenza scolastica era infatti una condizione per far parte del progetto. Si offrivano laboratori di danza afro, percussioni, creatività e *capoeira*. Il progetto forniva anche una merenda. Gli istruttori erano i professionisti del *bloco* stesso, a eccezione di un maestro di *capoeira* che già lavorava volontariamente con i bambini della comunità.

Il *Grupo Cultural Dilazenze* ha negoziato un contratto[14] – o un partenariato, termine più usato per definire questo tipo di accordo – con il Municipio per il versamento di un contributo che avrebbe reso possibile l'inizio del progetto. Il contributo economico è stato esiguo, ma ha permesso di acquistare le uniformi – importanti per definire un'immagine di progetto organizzato – e ha fatto in modo che il gruppo mantenesse un contatto costante con i funzionari del governo al fine di ottenere la concessione del contributo stabilito[15]. L'inaugurazione del *Batukerê* ha fatto notizia in città e il presidente del gruppo è stato intervistato dalle radio. Sono anche stati fatti due reportage televisivi. È necessario ricordare che il 2000 è stato un anno di elezioni e il sindaco, candidato alla rielezione, menzionava sempre

14 Nel caso dei gruppi afro di Ilhéus, il termine partenariato è stato introdotto dal governo municipale, processo da me accompagnato durante la ricerca per il master, nella quale propongo alcune riflessioni su questa parola (Silva 1998, pp. 103-109).

15 Sono stati realizzati da parte dei membri del gruppo diversi tentativi per accedere a finanziamenti, ma soltanto un terzo del valore inizialmente promesso è stato pagato, nel corso di due anni.

il progetto quando si trovava in presenza di rappresentanti del movimento nero, nonostante il Municipio non abbia mai versato integralmente la somma stabilita nel contratto che, in realtà, non è mai stato firmato.

Il *Batukerê* è immediatamente diventato molto conosciuto in città, almeno negli ambienti frequentati da dirigenti dei *blocos afro* e dai rappresentanti del movimento politico nero.

Dopo il *Batukerê*, il Dilazenze ha assunto lo status di punto di riferimento per ciò che ci si aspetta da un *bloco afro*. La frase "tutti i *blocos afro* dovrebbero avere un progetto come quello del Dilazenze" e altre con significato simile hanno iniziato a essere presenti nei discorsi rivolti ai *blocos* e su di essi. Il Dilazenze, inoltre, è stato anche l'unico *bloco afro* invitato a partecipare a un corso di formazione per leader di organizzazioni non-governative promosso da un'azienda privata e dal Municipio di Ilhéus.

Per molto tempo le attività del *Batukerê* sono state mantenute, anche se precariamente, visto che gli organizzatori non sono mai riusciti a ottenere nessun altro finanziamento, oltre a una donazione di strumenti musicali e di un impianto audio nell'ottobre del 2003. La donazione è stata fatta da una fondazione vincolata a una banca, con sede a Salvador. In occasione del primo contatto con questa istituzione il Dilazenze ha richiesto la cosa più urgente per portare avanti il progetto, ovvero un finanziamento che coprisse i costi dell'alimentazione dei bambini, dei materiali per i laboratori e degli stipendi degli istruttori. Tuttavia, seguendo una specie di regola generale delle agenzie che finanziano questo tipo di progetti[16], la fondazione ha asserito che avrebbe finanziato solo l'acquisto di attrezzature, escludendo così la merenda e, soprattutto, gli stipendi. È stata una sua iniziativa la donazione di strumenti musicali e dell'impianto audio, il cui valore totale è stato di dieci mila *reais* (approssimativamente, 3000 euro).

Per molto tempo il Dilazenze ha cercato di stabilire contatti con agenzie che finanziano progetti e organizzazioni non governative, ma è stata sempre più evidente l'impossibilità di trovare finanziamenti per pagare il lavoro delle persone, poiché tale attività è considerata, nel linguaggio usuale delle ONG, la "contropartita" del gruppo. L'idea di contropartita rivela che il desiderio di realizzare un lavoro sociale deve essere animato dal desiderio del gruppo di dare un contributo alla società, di promuovere la

16 Bartholdson (2000) fa una rapida analisi di due organizzazioni non governative di Salvador e della loro relazione con le agenzie di finanziamento. Fa notare che l'organizzazione che aderisce ai programmi delle agenzie ottiene sempre risorse, mentre l'altra, che desidera preservare la propria autonomia, ha molte più difficoltà nell'ottenere finanziamenti e, quando ci riesce, subisce l'intervento diretto delle agenzie che cercano di plasmarla secondo i loro standard.

cittadinanza, di aiutare la propria comunità. Il lavoro volontario sarebbe il modo per "fare la propria parte", gergo comune nell'ambiente, e le agenzie provvederebbero alle risorse strettamente materiali e, a volte, alla formazione: bisogna infatti "insegnare" ai gruppi come devono agire.

Malgrado tutte le difficoltà il *Batukerê* ha continuato a funzionare, il che è dovuto tanto al lavoro volontario degli educatori quanto alla loro capacità di stimolare il desiderio di continuità del progetto tra i bambini e gli adolescenti stessi. Ma, nonostante non l'abbiano mai abbandonato definitivamente, gli educatori hanno smesso di lavorare regolarmente nel *Batukerê* quando il progetto ha iniziato a sgretolarsi per la mancanza di fondi per il cibo e per i materiali per i laboratori e quando sono svanite le speranze di ottenere una remunerazione.

Eppure, il poco tempo di buon funzionamento del progetto è stato sufficiente per far nascere nei bambini e negli adolescenti il desiderio che non terminasse e questo è stato probabilmente il suo più grande merito.

Un adolescente ha iniziato a svolgere l'attività di insegnante di percussioni. Nei laboratori di danza e creatività questo desiderio è stato ancora più evidente in quanto sono stati realizzati dagli stessi ragazzi, senza l'interferenza di adulti. I bambini e gli adolescenti hanno composto canzoni, hanno creato coreografie, scritto e provato spettacoli teatrali su tematiche sociali. Si può certamente sostenere che gli esercizi con le percussioni e le attività di danza promosse dal Dilazenze abbiamo stimolato molto la partecipazione dei bambini, insieme al nascente *Batukerê*.

Il progetto ha mantenuto questa forma per un certo periodo di tempo, ma non per molto. Attualmente, quasi quindici anni dopo la sua fine, le persone ne parlano ancora e, qualche volta, durante il carnevale, torna a esistere grazie alle attività dei bambini.

I cambiamenti nelle relazioni del governo, delle entità filantropiche e, soprattutto, del movimento nero politico con il Dilazenze, così come i discorsi su di esso dimostrano che tutte queste persone sembrano essere influenzate da una nuova forma di soggettivazione generata dal capitalismo, l'*onghizzazione*[17].

17 Anche se il termine non è propriamente una novità, sembra che assuma significati distinti in base all'autore che se ne appropria. Ci sono autori che se ne servono per riferirsi a una grande proliferazione di queste organizzazioni. Alverez lo usa per caratterizzare una nuova forma d'azione dei movimenti femministi negli anni Novanta a partire «dalla crescente professionalizzazione e specializzazione di settori significativi dei movimenti femministi» (Alverez 2000, p. 385). Qui lo si propone in modo simile, ma non identico.

Affermare che si tratta di una forma di soggettivazione significa dire che produce sentimenti, valori, modi di vedere e percepire il mondo che sono interiorizzati dagli attori sociali. Così, come forma di soggettivazione, l'onghizzazione rende omogenea l'azione, facendo in modo che i più diversi tipi di organizzazioni, come le entità filantropiche, religiose, comunitarie e governative, formulino le proprie pratiche e i propri obiettivi secondo un modello considerato caratteristico delle ONG. Siccome è una forma di soggettivazione, essa coinvolge anche i media – ed è massicciamente divulgata da essi – e tutti noi, facendoci pensare al mondo attraverso valori come il volontariato, la solidarietà, la partecipazione, la leadership, valori che sono direttamente in relazione con il capitalismo e il cristianesimo.

Ciò che sto chiamando onghizzazione è un modo di vedere e pensare il mondo, generato da un processo che, negli anni Novanta si è intensificato parallelamente ai cambiamenti nel modo di valutare le responsabilità dello Stato. La sempre maggiore visibilità della cosiddetta società civile e gli appelli costanti alla cittadinanza ne sono una prova: ognuno deve fare la sua parte, non è più lo Stato che deve fare per noi. Così, fanno parte del vocabolario di questa nuova visione del mondo espressioni come "solidarietà", "impegno sociale", "ognuno deve fare la sua parte" e "tutti uniti in una stessa azione". Generalmente, ogni persona può fare molto agendo nel sociale, per esempio lavorando in una scuola o donando alimenti a chi vive per strada, ma non ha l'obiettivo di lottare per una migliore qualità dell'istruzione nel paese, o risolvere il problema abitativo e della disoccupazione. Questi sono problemi dello Stato; i problemi dei cittadini sono la fame delle persone che vivono per strada o i bambini della scuola del vicinato che non sanno usare i computer, ossia problemi urgenti che non possono aspettare.

Il modello di azione imposto dall'onghizzazione è quello della soppressione dei bisogni, individuati, evidentemente, da chi suppone di non averli, da coloro che sono già inclusi; sono le mancanze che impediscono ad alcune persone (anche se sono miliardi) di partecipare a questo mondo; bisogna quindi occuparsi di queste mancanze per poter includere queste persone. Dato che, da questo punto di vista, il mondo è così e non c'è nessun'altra forma di vita possibile al di fuori di esso – o almeno forme di vita considerate buone – aiutare gli esclusi diventa un obbligo morale. Solidarietà, voglia di partecipare, di contribuire che porta ad organizzarsi per arrivare all'inclusione: far parte di una ONG diventa più importante che militare in un partito politico. Inclusione sociale è la nuova parola d'ordine.

4. *Organização Gongombira de Cultura e Cidadania*

Come spesso accade, questa nuova forma di soggettivazione porta con sé – sia avendo prodotto sia essendo stata prodotta da – nuove relazioni politiche, economiche, giuridiche. Per ottenere risorse e realizzare "accordi" e "partenariati", soprattutto con organi governativi, un'organizzazione, di qualunque natura, deve costituirsi come entità giuridica sul modello di un'organizzazione non governativa. Così, nel 2004, Marinho Rodrigues, uno dei figli di MãeIlza Mukalê che era stato presidente del Dilazenze nel corso di 15 anni, ha lasciato il gruppo e ha fondato la *Gongombira*, un'organizzazione non governativa che è nata con una proposta molto chiara di agire in modi e spazi che, in quel momento, sembravano ancora estranei a un *bloco afro*. La *Gongombira* avrebbe realizzato accordi di partenariato, avrebbe offerto servizi e ogni tipo di attività in cui sarebbe stato possibile essere remunerati e assumere persone remunerate, continuando a funzionare come un gruppo musicale che, durante il carnevale, sfila come "*levada*", cioè, un "*bloco de camisa*"[18], senza impegnarsi a gareggiare e senza attenersi alle questioni proprie dei *blocos afro*.

All'inizio, la Gongombira non è riuscita a ottenere immediatamente le collaborazioni e i lavori sperati, ma proponeva attività nel corso di tutto l'anno, quasi ininterrottamente, come laboratori di percussioni, proiezioni e dibattiti su film con tematiche razziali, feste a carattere etnico in cui oltre allo spettacolo della *Gongombira* vari musicisti e artisti delle città di Ilhéus e Itabuna – municipio vicino – erano invitati a fare musica considerata nera. Si può sottolineare, come proposta specifica dell'organizzazione, l'enfasi data a tematiche e attività che rientrano nell'universo del *candomblé*, come per esempio promuovere corsi di percussione specifici per *tatas kambondos*[19]. L'enfasi data a questa tematica è diventata ancora più determinante a partire da un cambiamento considerevole delle politiche pubbliche culturali dello Stato di Bahia. Se, almeno dagli anni Cinquanta, il *candomblé* era stato incorporato come uno degli elementi principali per la creazione e la promozione turistica dell'idea di "baianità", che ha guadagnato un grande rilievo a partire dagli anni Settanta (Santos 2005), la politica di cultura promossa nello Stato a partire dal primo governo di

18 *Bloco* di carnevale che sfila senza costumi, utilizzando appena una camicia per identificare il gruppo.

19 Tata è un termine del *candomblé* angola che designa una carica maschile, che ha svariate funzioni. Ciò che accompagna il termine informa riguardo alla funzione a cui è destinato. I responsabili di suonare gli *atabaques* durante le cerimonie sono chiamati "tata kambondo".

Jacques Wagner (2007-2010) ha aperto nuove possibilità di visibilità alle religioni di matrice africana, soprattutto il *candomblé*, in altre regioni dello Stato oltre alla capitale.

Dal primo mandato del governo Lula (2003-2006) le politiche pubbliche culturali hanno avuto come obiettivo la decentralizzazione e la democratizzazione dell'accesso alle risorse, oltre a proporre altri significati dell'idea di cultura, superando, o almeno minimizzando, il suo carattere di *alta* cultura e dando valore alle attività dei gruppi culturali comunitari in tutto il paese. Non mi propongo di discutere qui tali politiche, ma le loro proposte e l'adozione di questo modello da parte del governo statale baiano hanno portato cambiamenti considerevoli nel modo di agire del collettivo, dando visibilità a diversi gruppi e attività dei movimenti neri baiani.

Lo Stato di Bahia ha promosso una politica culturale molto simile a quella del governo federale. Si dice che le persone che hanno partecipato al Ministero di Gilberto Gil, responsabile per aver provocato i cambiamenti in ambito federale, hanno contribuito alla loro formulazione e applicazione nello Stato di Bahia. Questo modo di promuovere la cultura dei piccoli gruppi usa i bandi come principale forma di finanziamento. Non è questa la sede per un discorso approfondito sulle politiche dei bandi, ma è necessario sottolineare che non basta l'esistenza di politiche pubbliche affinché i piccoli gruppi abbiano accesso a esse. I bandi esigono una competenza tanto nella formulazione dei progetti quanto nella loro gestione finanziaria e contabile, che difficilmente si possono trovare in piccoli gruppi culturali.

Per quanto riguarda il collettivo qui analizzato, i cambiamenti portati da questa politica sono stati resi possibili solo a partire dal suo incontro con uno specialista nella formulazione di progetti, nel 2008[20].

Da allora, questo collettivo, ora come *Gongombira*, ora come Associazione, e lo stesso Dilazenze, ha concorso a vari bandi promossi dal governo statale, vincendone alcuni. La cosa interessante è notare che anche se i bandi sono sempre volti ad azioni comunitarie, questo collettivo è stato in grado di realizzare progetti che hanno poco a che vedere con l'idea di progetto sociale presente all'inizio degli anni 2000. I progetti sono volti a fare cultura, anche se alcuni di loro possono avere un risvolto professionalizzante. Sono anche in grado di produrre reddito per alcune persone coinvolte, le quali iniziano a identificarsi come produttori cultu-

20 Le difficoltà per rispondere alle richieste dei bandi sono state riscontrate tra i dirigenti di gruppi culturali nella ricerca realizzata da Letícia Marques Camargo tra gruppi culturali delle città di Niterói e São Gonçalo nel 2011 (Camargo 2011).

rali, termine sconosciuto fino ad allora. Si può affermare che dopo la *cittadinizzazione* e *l'onghizzazione*, il contatto con la professionalizzazione della cultura, promosso dalle nuove proposte di politiche culturali volte alla sua democratizzazione, ha prodotto in questo collettivo cambiamenti molto significativi nel suo modo di agire senza, tuttavia, impedirgli di valorizzare e porre in pratica ciò che è sempre stato importante e costitutivo della resistenza nera.

Alcuni dei progetti premiati sono stati i seguenti: Progetto OTAMBI – orchestra di tamburi MãeIlza; Spettacolo Ingomas – show di musica e danza afro; Festeggiamenti e corso di *Ogans* (festival e lezioni per imparare a suonare gli *atabaques* durante le cerimonie religiose); Luoghi di Lettura (biblioteche comunitarie – la *Gongombira* ne ha una e il Dilazenze ne ha un'altra).

Vi sono altri progetti ma due di loro meritano alcune considerazioni: i progetti "MãeIlza Mukalê" e "MãeIlza Mukalê II" o "MIM II – Música, Identidade e Memória". Il primo, realizzato tra i mesi di novembre e dicembre del 2012, si è svolto con incontri realizzati nel capannone del *Terreiro* durante i quali MãeIlza è stata sollecitata a parlare di temi che conosce bene, come la storia del *Tombenci Neto*, dei miti degli *inquices* (*orixás*), della cucina rituale, delle piante utilizzate, dei vestiti e gli accessori del *candomblé*, della musica e della danza degli *inquices* ecc. A questi incontri hanno partecipato delle persone che moderavano i dibattiti. Io sono stata una delle mediatrici[21] nell'incontro sulla storia dei movimenti neri presenti nella storia di MãeIlza e del *Terreiro de Matamba Tombenci Neto*. Da questo incontro è stata prodotta una pubblicazione (Silva 2013), accompagnata da un DVD di dieci minuti, prodotto a partire da un montaggio degli incontri realizzati nel corso del progetto. Il suo obiettivo era quello di "promuovere, registrare, diffondere la tradizione orale del *Candomblé* Angola-Congo" e la pubblicazione era finalizzata a contribuire alla Legge 10.639/03, facendo in modo che questi saperi, derivati dalla "tradizione", arrivassero nelle scuole[22].

Il secondo progetto, MãeIlza Mukalêha, ha avuto un'impronta più professionalizzante anche se, in linee generali, aveva lo stesso obiettivo di quello precedente. Tuttavia, in questa seconda fase, la divulgazione e valorizzazione delle conoscenze di MãeIlza si sarebbero date attraverso un Corso di Formazione e Qualificazione di Agenti Culturali, destinato a

21 Sono anche stata consulente del progetto.

22 La maggior parte degli esemplari stampati è stata distribuita nelle scuole pubbliche di Ilhéus. Una piccola parte è stata venduta e i soldi ricavati dalla vendita sono stati devoluti per finanziare le attività nel Terreiro e nella Gongombira.

quaranta giovani della comunità della Conquista, dove è situato il *Terreiro*. Durante lo svolgimento del progetto sono stati realizzati "laboratori per l'elaborazione di progetti; *workshop* per la fabbricazione di accessori, gioielli di *asé*, fabbricazione di strumenti di percussione, illustrazione, pittura su magliette, edu-comunicazione e ritmi percussivi, oltre alla ricerca partecipativa e agli otto Incontri della Tradizione Orale, che hanno coinvolto MãeIlza e i suoi invitati. Alla fine, i partecipanti hanno promosso una "fiera culturale" denominata "Quitanda MIM Cultura", con una mostra fotografica, video, alimenti e oggetti prodotti nel corso del progetto[23].

In entrambi i progetti è evidente la centralità del benessere della vita quotidiana e l'esigenza di promuovere le proprie tradizioni che, anche se concentrate e valorizzate nella persona di MãeIlza, stanno diventando, e si desidera che diventino, sempre più diffuse. Specialmente in questi progetti è chiaro che la loro realizzazione deriva dall'agency tra quello che è un *terreiro* di *candomblé* e quello che è un *bloco afro*, dalla pratica di "preservazione e divulgazione della cultura nera" e dalla presenza di politiche pubbliche rivolte alla valorizzazione di queste pratiche. Faccio riferimento qui ai bandi che hanno permesso che si proponessero progetti, ma anche alla promulgazione della Legge 10.639/03 e, successivamente, della Legge 11.645/08. La prima ha stabilito l'obbligatorietà dell'insegnamento della storia e della cultura africana e afro-brasiliana in tutti i livelli del sistema educativo; la seconda ha ratificato la prima e ha incluso la storia e la cultura indigene. Entrambe le leggi sono state istituite durante il governo Lula.

Da quando è stata promulgata la legge, i *blocos afro* hanno avuto il compito di insegnare e divulgare la storia brasiliana e afro-brasiliana come focus delle loro sfilate di carnevale. Paesi africani ed eroi neri brasiliani, quasi mai visti nelle scuole, sono presentati durante il carnevale e i *blocos* hanno sempre sostenuto che questa sia una forma di valorizzazione della popolazione nera: elevare la sua autostima e concepire un mondo non bianco. I loro dirigenti, così come i militanti di altri movimenti neri, hanno rivendicato questa legge per decenni. È sicuramente vero che la sua promulgazione non ne garantisce automaticamente l'applicazione concreta nelle scuole, ma l'incentivo dei bandi per la realizzazione di materiali didattici e paradidattici e la produzione di conoscenze specifiche hanno avuto come risultato progetti come questi.

Inoltre, questo desiderio di registrare e trasmettere le conoscenze prodotte nell'ambito di una comunità di *terreiro* si realizza quando viene

23 Informazioni raccolte in http://matambatombencineto.blogspot.com.br. 24/04/2015.

messo in relazione con altri, come quelli di storicizzazione e patrimonializzazione, per esempio, presenti, anche se in altri termini, nei bandi e negli appoggi che il collettivo ha avuto soprattutto da parte di professionisti della cultura, e qui mi riferisco non solo agli elaboratori di progetti o produttori culturali, ma a tutti coloro che se ne interessano, come i professionisti di scienze umane (antropologi, storici, sociologi, tra gli altri), agenti di turismo, artisti, rappresentanti di altri gruppi culturali ecc.; oltre, ovviamente, a politici, siano essi militanti di vari tipi di movimenti che vedono la cultura come forma di "emancipazione", "lotta", "coscientizzazione", siano essi politici professionisti interessati agli *elettori* e ai potenziali *portatori di voti*.

La nostra società – non qui intesa come brasiliana, o occidentale in senso geografico, ma come gruppi umani che condividono una determinata forma di pensiero, la quale, pur non essendo esclusiva, è dominante – è, come dice Goldman (1999 p. 62), «a favore della storia». Ciò vuol dire che, come già avevano fatto Lévi-Strauss (1973; 1976a; 1976b) e Lefort (1990), la storia è una caratteristica importante del nostro modo di pensare. Pensiamo e spieghiamo il mondo, le cose, la vita – nostra, altrui, dei popoli – a partire dalla storia, che è diventata sempre più un valore in sé e che dà valore a oggetti ed esperienze vissute. Ancor più che valorizzare, la storia autorizza e rende legittime *storie*, gruppi, istituzioni, ecc. (Cunha 2005). È un esempio di questo movimento l'intensità nella produzione di patrimoni, musei, memorie, tutti spazi di produzione e/o preservazione della memoria.

Se la nozione di patrimonio – intesa come una categoria di pensiero – non è nuova né esclusiva della società occidentale moderna, come sostiene Gonçalves (2003, p. 22), è certo che essa presenta significati specifici in questa società e in questo tempo. È anche certo che negli ultimi decenni abbiamo assistito a una proliferazione di oggetti, luoghi, pratiche, idee che si trasformano in patrimonio e questo è, anche se non solo, come nel caso del patrimonio intangibile, vincolato all'idea di storicizzazione. Come dice Urry, è presente un «fascino contemporaneo per la contemplazione di ciò che è storico o di ciò che oggi è designato dal termine tradizione» (2001, p. 144). L'autore si riferisce al turismo storico e "all'industria della tradizione" (p. 143), esistenti e redditizi perché la storia fa parte del nostro modo di pensare il mondo e dev'essere materializzata in documenti, monumenti, elementi architettonici, registri biografici e persino modi di vita, tra le tante possibilità.

5. *Il Memorial Unzó Tombenci Neto*[24]

Le *agency* che coniugano storicizzazione e patrimonializzazione hanno anche prodotto il *Memorial Unzó Tombenci Neto*. Nel 1997, durante la mia prima visita in campo, sono stata incaricata di scrivere l'*enredo* del Dilazenze per il carnevale del 1998, il cui tema era la storia del *Terreiro de Matamba Tombenci Neto*.

In quell'occasione ho avuto l'opportunità di vedere, per la prima volta, documenti cartacei riguardo ai permessi emessi dai commissariati di polizia per la realizzazione di cerimonie pubbliche nel *Terreiro* tra gli anni Quaranta e Settanta. Nella stessa occasione ho potuto vedere un quadernetto[25] con annotazioni del Sig. Valentim, padre di MãeIlza, sulla vita quotidiana del *terreiro*, sugli alimenti che dovevano essere comprati, prezzi, ma anche informazioni considerate assai importanti per la sua storia, come il giorno in cui D. Roxa e MãeIlza, allora bambine, sono state convocate per finalizzare la loro "*feitura no santo*". Ho anche avuto accesso a vecchie foto, degli anni Quaranta, Cinquanta, Sessanta, che ritraevano la famiglia e le cerimonie religiose. Si può notare, così, che la pratica di preservare oggetti che producono memoria non era nuova per il collettivo *Tombeci Net*o, ma la trasformazione di questi oggetti – e molti altri – in una collezione da museo ha una relazione diretta con il desiderio di patrimonializzazione, preservazione culturale, trasmissione di sapere e con la Legge 10.639/03, la scuola e il turismo.

Nel 2004, quando abitavo già a Ilhéus ed ero docente dell'*Universidade Estadual de Santa Cruz*, l'antropologo Marcio Goldman, che lavorava nella stessa comunità – ma non vi si trovava nello stesso momento – mi ha chiesto di raccogliere informazioni riguardo a vecchie foto di cerimonie del *terreiro*, la maggior parte relative ai tempi in cui Roxa ne era a capo, ovvero tra il 1942 e 1973, restauro delle foto realizzato grazie ai finanziamenti provenienti da un progetto di sua responsabilità.

---

24 Parte di questa sezione è stata presentata, con modifiche, nel GT *Relatos de Experiência*: Patrimonio, Potere e Memoria del XII CONLAB – 1° Congresso dell'Associazione Internazionale di Scienze Sociali e Umane in lingua portoghese, a Lisbona, dal 01 al 05 febbraio del 2015, con il finanziamento della Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pesso al de Nível Superior.

25 Mi è stato detto che è rimasto solamente questo, ma ce n'erano molti altri che sono andati perduti, per "ignoranza", mi hanno detto, o "mancanza di coscienza storica", diremmo noi, da una *filha de santo* che ha pensato si trattasse di roba vecchia priva di utilità.

Il mio lavoro sarebbe stato quello di ideare didascalie per quelle foto con l'intento di esporle. Durante molte ore di registrazione, a partire da ogni foto disponibile, ho chiesto e ho sentito MãeIlza parlare delle *filhas de santo* della casa, di frequentatori e di fatti occorsi durante alcune vecchie "feste"[26]; di dettagli sulla vita di queste persone e della loro relazione con il *terreiro*, con D. Roxa, con la stessa MãeIlza; dei suoi sentimenti, di storie di vita che le venivano in mente a partire dalla visione delle foto. I suoi ricordi estrapolavano i momenti e le persone lì ritratte. Queste piacevoli conversazioni mi hanno permesso di ideare delle didascalie, ma hanno anche contribuito alla redazione di un libro da parte di Goldman, che è stato il *ghost writer* di MãeIlza, nel quale ha trascritto e organizzato i suoi discorsi, facendole raccontare la sua storia (Mukalê, Goldman 2011).

Il *terreiro* era stato ristrutturato recentemente e la stanza di MãeIlza, la quale è contigua al capannone e alle altre camere del *terreiro*, è stata, qualche tempo dopo, nel 2006, trasformata nel *Memorial Unzó Tombenci Neto*. Una parte delle fotografie restaurate è stata ampliata, incorniciata e appesa alle pareti del *Memorial*, mentre l'altra parte, con le fotografie delle persone più importanti del *terreiro*, è stata appesa alle pareti del capannone, in uno spazio denominato Galeria *Ingué Kaitumba*, in omaggio a un'entità, un *caboclo*, che era "ricevuto" da D. Roxa fin dalla sua iniziazione, negli anni Quaranta, e che ha un ruolo ancora molto importante nel *Tombenci Neto*.

Oltre alle foto restaurate, sono stati riuniti nel *Memorial* oggetti sacri e profani utilizzati quotidianamente nella vita di questo collettivo. Vi sono immagini di santi che facevano parte dell'oratorio in cui Roxa realizzava le sue sessioni e alcune altre che si trovavano nella veranda della sua casa; vi sono indumenti, sia dei santi (*inquices*), sia usati nelle feste quando non si sta "assumendo il santo"; vi sono vecchi *atabaques* e *adjás* (strumenti utilizzati per "chiamare" il santo durante la festa*)*; *caxixis*e*palminhas* usati dai "*tataskambondos*". Le *palminhas* erano importanti soprattutto quando le cerimonie di *candomblé* erano proibite e non si potevano suonare gli *atabaques*, tra i molti oggetti utilizzati nelle feste e nelle "*obrigações*" (cerimonie private). Ma, vi sono anche tritatutto per macinare fagioli e tritare la carne che sono appartenuti a Roxa; ferri a carbone per stirare sottovesti, macchine da cucire, i documenti già citati con il permesso della polizia all'attività del *terreiro* nei periodi di festa. E persino il candeliere usato da Maçu ai tempi dell'iniziazione di Roxa! Tutti questi oggetti hanno storie che non possono essere riassunte in didascalie e che non appartengono

26 Sono chiamate "feste" le cerimonie pubbliche celebrate nei *terreiros* di candomblé.

soltanto a MãeIlza – che oggi ha ottantatre anni – o ai suoi fratelli ancora vivi, ma che sono raccontate dai suoi figli, dai suoi nipoti e persino dai suoi bisnipoti che partecipano alla vita religiosa e "istituzionale" del *terreiro*.

In seguito a una nuova ristrutturazione, il *Memorial* è stato spostato nella cappella, dall'altra parte della strada. Si tratta di una chiesa devota a Sant'Anna, o Sig.ra Santana, come è chiamata, costruita da D. Roxa poco prima della sua morte. Sant'Anna corrisponde all'orixá *Nãnã*, o *Zumbarandanda*, nel *candomblé* angola *inquice* di Roxa. È questo il motivo della costruzione della chiesa per le celebrazioni in onore alla Santa e a *Nãnã*.

Nel corso di tutta la mia ricerca sul campo la chiesa è stata occupata come abitazione da uno dei figli di MãeIlza. Quando questi si è trasferito in una nuova casa, la chiesa è stata utilizzata per riporre gli strumenti del Dilazenze. La ristrutturazione del *terreiro* ha richiesto un nuovo spazio per il *Memorial*, facendo sì che il deposito di strumenti fosse spostato e la chiesa iniziasse a ospitare il *Memorial*. Questa nuova situazione ha permesso che la chiesa diventasse parte dello spazio della memoria del *terreiro*, facendo riferimento a un tempo in cui le relazioni tra le religioni di matrice africana e quelle cattoliche erano più intense. Quando la chiesa è stata costruita, il desiderio di D. Roxa era quello di potervi realizzare pratiche che avrebbero dovuto svolgersi vicino o all'interno di chiese cattoliche, necessarie alle attività della sua religione, senza che fosse obbligata a soffrire la repressione o la discriminazione da parte di capi religiosi o cattolici praticanti. Oltre a questo, le feste in onore a sua "madre" Nãnã erano ancora più complete con la celebrazione di messe, quando preti e vescovi della città di Ilhéus – come alcune volte è accaduto – si rendevano disponibili per il rispetto e l'amicizia che avevano nei confronti di Roxa, come sua figlia, MãeIlza, è orgogliosa di raccontare.

Nel suo materiale di divulgazione, il *Memorial* è descritto come «[il] primo centro di preservazione della storia materiale e della memoria di matrice africana del Sud di Bahia» ed è rivolto agli abitanti della «Comunità della Conquista, studenti, ricercatori, insegnati di scuole pubbliche e private, turisti e al pubblico in generale». Attualmente il *Memorial* partecipa al programma *Primavera dos Museus*, organizzato annualmente dall'IBRAM – *Instituto Brasileiro de Museus* – e ha fatto parte dei percorsi turistici offerti dal Comune di Ilhéus alle agenzie, ma solitamente se ne interessano studenti di tutti i livelli di istruzione per la realizzazione di ricerche e compiti scolastici, soprattutto nei giorni prossimi alle date celebrative della popolazione afro-brasiliana: il 13 maggio, giorno dell'Abolizione della Schiavitù in Brasile e il 20 Novembre, giorno della morte del leader quilombola Zumbidos Palmares.

6. *Mãe Ilza Mukalê – Dott.ssa Honoris Causa*

Recentemente, nel dicembre del 2016, MãeIlzaha ha ricevuto il titolo di dott.ssa *Honoris Causa* dell'Università Statale di Santa Cruz, situata nella città di Ilhéus. Alcune altre persone, considerate "maestri dei saperi tradizionali", hanno ricevuto titoli di dottor/essa *Honoris Causa* o di Notorio Sapere in altre Università del paese. Se, da un lato, questo dimostra il riconoscimento del valore di queste persone e del loro sapere, dall'altro bisogna considerare che tale riconoscimento – che è ancora lontano dall'essere unanime – è il frutto di un investimento di decenni del movimento nero che ha rivendicato spazio e legittimità al suo sapere, soprattutto nell'ambito dell'Università.

A parte le conquiste puntuali che si manifestano attraverso la concessione del titolo di dottoressa a una *mãe de santo* o l'inclusione di una disciplina sulle relazioni etnico-razziali nel curriculum di un corso di laurea in un'Università pubblica, la lotta dei movimenti neri ha conquistato anche politiche pubbliche che influenzano e sono influenzate da queste azioni quotidiane.

Le già menzionate Leggi 10.639/03 e 11.645/08 sono state una prima grande conquista, poiché sono intervenute sui contenuti curriculari di tutti i gradi dell'istruzione, cercando di rendere la scuola un po' più plurale e in grado di contribuire alla riduzione delle disuguaglianze sociali (Gonçalves, Silva 2000).

La prima di queste leggi è stata approvata nel 2003, nei primi giorni del primo governo Lula (2003-2006). Si trattava di una rivendicazione di vecchia data e già applicata in alcuni municipi brasiliani prima che diventasse legge federale (Santos 2005).

Pochi anni prima, nel 1999, un'altra antica rivendicazione dei movimenti neri cominciava a trovare accoglienza nell'Universidade de Brasília (UnB) e subito dopo in altre università pubbliche del paese, come l'Università dello Stato di Rio de Janeiro (UERJ) e l'Università Statale di Bahia (UNEB), tra le altre (Carvalho 2005). Si tratta delle quote razziali che garantiscono che una parte dei posti disponibili per l'istruzione pubblica superiore sia occupata da persone nere e indigene. All'inizio ogni Università usava la propria autonomia amministrativa per rendere effettive le quote e definire la percentuale di posti a esse destinate. Tuttavia nel 2012, già sotto il primo Governo Dilma (2011-2014) l'assegnazione di posti a studenti neri e indigeni è diventata una legge federale (12.711/12)[27], obbligando tutte le università pubbliche e fede-

27 Disponibile al link: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/Lei/L12711.htm. 26/01/2016.

rali ad adottare il sistema delle quote nella forma seguente: il 50% dei posti dev'essere assegnato a studenti che hanno frequentato scuole pubbliche alle superiori e una parte di questa percentuale, proporzionale al numero di abitanti appartenenti a queste popolazioni nello Stato dov'è situata l'Università, deve essere riservata a studenti neri e indigeni.

Come sviluppo della legge 12.711/12, un giorno prima del colpo di stato giuridico-parlamentare contro la Presidente Dilma Roussef durante il suo secondo mandato (2015-maggio del 2016), è stata firmata l'Ordinanza Normativa numero 13 dell'11/05/2016, che ha creato le quote nei programmi di master delle istituzioni federali dell'istruzione superiore per l'inclusione di persone nere, indigene e portatrici di handicap[28]. Se queste misure hanno, effettivamente, migliorato e diversificato l'Università pubblica, bisogna comunque potenziare gli interventi contro possibili frodi ed eventuali casi di abbandono dell'istruzione da parte degli studenti, in genere sprovvisti di risorse che permettano loro la frequenza assidua e successo nel terminare gli studi, soprattutto nei corsi più cari che esigono una dedizione esclusiva. Tuttavia hanno già portato dentro le istituzioni, con la presenza e l'organizzazione di alunni e alunne neri, rivendicazioni che erano esterne a queste e che, pertanto, non si facevano sentire con la stessa forza; una di queste riguarda il contenuto insegnato e la conoscenza prodotta nell'Università, che *restano bianchi*, ovverosia, hanno come fonte e parametro il pensiero europeo. Il titolo dato a MãeIlzae ad altri "maestri dei saperi" fa parte della stessa lotta per diversificare l'Università anche nel suo pensiero, non solo nei suoi corpi. Sono le quote cosiddette "epistemologiche".

7. *Considerazioni finali*

In questo testo ho cercato di mettere in relazione le attività, le forme di organizzazione e le vicissitudini di un collettivo nero della città di Ilhéuscon con alcune delle recenti politiche pubbliche brasiliane che riguardano la popolazione nera. Non era mia intenzione fare una lettura completa del panorama di queste politiche e del loro svolgimento: il fulcro dell'analisi è il collettivo e non le politiche.

Ci sarebbero molte più informazioni da dare e da analizzare, specialmente in questo momento. Se è vero che i governi Lula e Dilma non hanno

28 Disponibile su: http://www.capes.gov.br/images/stories/download/legislacao/12052016-PORTARIA-NORMATIVA-13-DE-11-DE-MAIO-DE-2016-E-PORTARIA-N-396-DE-10-DE-MAIO-DE-2016.pdf. 26/01/2017

risposto completamente alle aspettative di queste minoranze e non hanno promosso i cambiamenti sperati, essi hanno permesso delle conquiste e hanno almeno aperto spazi di dibattito. Il ministero della cultura, bersaglio di uno dei primi attacchi del governo Michel Temer che ha portato alla sua estinzione, ne è un esempio. Anche se Temer ha ricreato il Ministero qualche tempo dopo, il progetto di cultura che aveva portato tanti cambiamenti è stato abbandonato.

Alcuni sosterranno che i gruppi culturali, come il *Matamba Tombeci Neto*, avrebbero dovuto riuscire a diventare sostenibili – termine tanto caro all'onghizzazione – nel periodo in cui hanno avuto accesso a finanziamenti. Tuttavia, è necessario capire che le pratiche culturali di questi gruppi non sono auto-sostenibili; non possono esserlo. Anche quando generano lavoro e reddito, il loro obiettivo continua a essere la sopravvivenza delle persone che realizzano attività che, a loro volta, generano benefici per altri gruppi di persone e comunità. Non esiste lucro, come non esiste capitale per investimenti che trasformino questi collettivi in imprese che vendono il proprio prodotto.

Si tratta, necessariamente, di una politica pubblica che dev'essere volta alla distribuzione del reddito, alla democratizzazione della cultura e alla lotta alle disuguaglianze sociali e razziali, e questa esiste solo se c'è una volontà politica di governo.

Fortunatamente il finale pessimista di questa ricerca è provvisorio, poiché la ricerca non finisce qui: come mostra la storia del collettivo *Matamba Tombeci Neto* e la storia di molti altri collettivi che fanno parte del movimento nero, lotta, movimento e creazione sono parte del loro quotidiano e del loro modo di esistere. E tutto ciò continua.

Ana Claudia Cruz da Silva
Universidade Federal Fluminense Niterói, Rio de Janeiro, Brasil
(anaclaudiasilva@id.uff.br)

Riferimenti bibliografici

Agier M., 2000, *Anthropologie du Carnaval: La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Èditions Parenthèses/IRD.

Bartholdson O., 2000, *The Ambiguous discourse of Afro-Brazilian Identity among NGOs in Salvador*, in "I Simpósio Internacional O Desafio da Diferença –Articulando Gênero, Raça e Classe", Salvador.

Cacciatore O. G., 1977, *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.

Camargo L. M., 2011, *Relatório Final de Pesquisa do Programa Institucional de Bolsasde Iniciação Científica – UFF: Antropologia da Cultura nos Pontos de Cultura nos Municípios de Niterói e São Gonçalo*, Mimeo.

Carvalho J. J. de., 2005, *Usos e Abusos da Antropologia em um Contexto de Tensão Racial: O Caso das Cotas para Negros na Unb*, in "Horizontes Antropológicos", n. 23, pp. 237-246.

Cunha O. M. G. da., 2005, *Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos*, in "Estudos Históricos", n. 36, pp. 7-32.

Deleuze G., 1992, *Conversações*, Rio de Janeiro, Editora 34.

Goldman M., 1999, *Alguma Antropologia*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

Id., 2006, *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*, Rio de Janeiro, 7Letras.

Gomes O. M., 1989, *I mpressões da Festa: Blocos Afro sob o Olhar da Imprensa Baiana*, in"Estudos Afro-Asiáticos", n. 16, pp. 171-187.

Gonçalves L. A. O., Silva, P. B. G., 2000, *Movimento negro e educação*, in «Revista Brasileira de Educação», n. 15, pp. 134-158, al link: http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n15/n15a09.pdf (consultato il 17 ottobre 2016).

Gonçalves J. R., 2003, *O Patrimônio como Categoria de Pensamento*, in Abreu, R., Chagas M. (a cura di), *Memória e Patrimônio*, Rio de Janeiro, DP&A.

Hanchard M. G., 2001, *Orfeu e o Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo*, Rio de Janeiro, Eduerj.

Lefort C., 1990, *As Formas da História*, São Paulo, Ed. Brasiliense (ed. or. 1978).

Lévi-Strauss C., 1973, *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro (ed. or. 1958).

Id., 1976, *Antropologia Estrutural 2*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro (ed. or. 1973).

Id., 1976, *O Pensamento Selvagem*, São Paulo,Companhia Editora Nacional (ed. or. 1962).

Lima V. da C., 1984, *Nações de Candomblé*, in Vários, *Encontro de Nações de Candomblé*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais e Centro Editorial e Didático – UFBA/ Ianamá.

Mukalê M. I., Goldman M., 2011, *Do lado do tempo: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) (Histórias contadas a Marcio Goldman)*. Rio de Janeiro, 7Letras.

Risério A., 1981,*Carnaval Ijexá. Notas sobre Afoxés e Blocos do Novo Carnaval Afrobaiano*, Salvador, Corrupio.

Santana E. E. de., 1984, *Nação-Angola*, in Vários, *Encontro de Nações de Candomblé*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais e Centro Editorial e Didático – UFBA/Ianamá.

Santos J. T. dos., 2005, *O Poder da Cultura e a Cultura no Poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Salvador, Edufba.

Santos S. A. dos., 2005, *A Lei 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro*, in *Educação Anti-Racista: caminhos abertos pela Lei Federal no. 10.639/03,* Brasília, Ministério da Educação / Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, al link: http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001432/143283por.pdf (consultato il 17 ottobre 2016).

Silva A. C. C. da, 1998, *A Cidadania no Ritmo do Movimento Afro-Cultural de Ilhéus*, Rio de Janeiro, dissertação, UFRJ.
Id., 2004, *Agenciamentos Coletivos, Territórios Existenciais e Capturas. Uma etnografia de movimentos negros em Ilhéus*, Rio de Janeiro, tese, UFRJ.
Id., 2013, *Mãe Ilza Mukalê: histórias e saberes,*Ilhéus, Mondrongo.
Id., 2016, *Devir Negro. Etnografia de Encontros e Movimentos Afroculturais*, Rio de Janeiro, Papéis Selvagens.
Urry J., 2001, *O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*, São Paulo, SESC/Studio Nobel.