

Uma comunidade diferente das outras.
**Il jongo e la costruzione di collettività di matrice
africana nel contesto urbano di Campinas, Brasile**

Ingrid D'Esposito

DIPARTIMENTO DI CULTURE, POLITICA E SOCIETÀ - UNITO

ABSTRACT

In this article we focus on the construction process of the *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, born at the beginning of 2000 through the reactivation of *jongo*, an afro-brazilian cultural practice. Thanks to community leader's narratives and "story of life", we concentrate on the transformation of her personal path in the *jongo* universe, into the community collective path; on its "territorialization" process and on the performative dimension of *jongo*, subject to innovations and adjustments dependent on the context of its reproduction.

Keywords: *jongo*; ethno-identitarian construction processes; black identity; performativity; heritage.

In questo articolo ci concentreremo sul processo di costruzione della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, nata agli inizi del Duemila a Campinas (SP) grazie alla riattivazione del *jongo*, una pratica culturale di matrice africana. Attraverso le narrative e il "racconto di vita" della leader comunitaria, ci soffermeremo sulla trasformazione del suo percorso personale nell'universo *jongueiro*, nel percorso collettivo della comunità; sul processo di "territorializzazione" di questa e sulla dimensione performativa del *jongo*, soggetto a innovazioni e adattamenti dipendenti dal contesto in cui si riproduce.

Parole chiave: *jongo*; processi di costruzione etnico-identitaria; identità *negra*; performatività; patrimonio.

La *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* è una “comunità differente dalle altre” innanzitutto dal punto di vista dei suoi stessi membri che si descrivono come una “*comunidade que se forma de outra forma*”, cioè che si costituisce seguendo modalità distinte da quelle delle altre comunità, essendo formata da “persone che provengono da famiglie differenti che, tuttavia, si riconoscono in una matrice africana comune” (Vanessa, 13/5/2017). Ciò che ha permesso l’incontro con tale matrice e la creazione di una nuova collettività, è il *jongo*, una pratica culturale afro-discendente.

Obiettivo di questo lavoro, frutto di una ricerca sul campo con la comunità in questione – svolta da febbraio a luglio del 2017 per la compilazione della tesi di laurea magistrale della sottoscritta attraverso l’osservazione partecipante, la realizzazione di interviste, la creazione di relazioni e di un dialogo costante con i suoi membri e in particolare con la sua *leader* – è indagare il processo specifico di costruzione della comunità *jongueira*, nata agli inizi degli anni Duemila a Campinas, nello stato di San Paolo; il suo processo di “territorializzazione” nello spazio urbano – avvenuto mediante l’occupazione della *Fazenda Roseira* nella periferia metropolitana –; le caratteristiche peculiari di questa comunità “giovane, urbana e intellettualizzata” (Alessandra, 31/3/2017) e le modalità in cui l’identità *jongueira* e la memoria del *jongo*, dopo decenni di assenza dal tessuto urbano *campineiro*, sono state ri-costruite, riattivate e negoziate all’inizio del XXI secolo, sulla base della condivisione di un orizzonte politico-esistenziale comune.

Tuttavia, prima di focalizzarci sulla *comunidade* in questione, è necessario situarla nel contesto in cui si dipana il suo movimento di costituzione e definire in termini più chiari cosa sia il *jongo*, rappresentando questo il centro di un discorso politico interno ed esterno alla comunità e avendo assunto ruoli e funzioni diversificati che dipendono dal contesto e dagli interlocutori.

Campinas è una città di poco più di un milione di abitanti, tra le più ricche del Brasile e con la terza università più importante del paese, centro di una regione metropolitana estesa che va a congiungersi con quella di San Paolo, quasi a formare un’unica macro regione urbana.

Nel suo passato si è costruita sulla coltivazione latifondista della canna da zucchero e del caffè, caratterizzandosi per una forte presenza di manodopera schiava e dunque di popolazione afro-discendente. Dagli anni Trenta del secolo scorso ha ricevuto ingenti flussi di immigrati europei, soprattutto italiani, che hanno sostituito massicciamente la manodopera *negra*. Tuttavia, mentre la storia dei primi è caratterizzata da un percorso di ascensione sociale, quella della popolazione afro-discendente segue una traiettoria inversa, al punto che “in nessun luogo del paese (come nello stato di San Paolo) furono così chiaramente gli immigranti bianchi i vincitori, e i *negros* i perdenti dello sviluppo economico e

della prosperità” (Hasenbalg, 2005, in Martins, 2016, p. 258, corsivi e parentesi miei).

L’espansione razzializzata della città ne ha riconfigurato completamente l’aspetto, tanto che oggi la “memoria della città” è una memoria prevalentemente *branca* e la presenza della popolazione *negra*, della sua memoria e della sua cultura, di cui il *jongo* è piena espressione, sono da “rintracciare” nelle reti che si costituiscono al di sotto e negli interstizi della sua immagine di “Principessa dell’Ovest”¹.

È all’interno di questo contesto storico, sociale e culturale che va situata la comunità, il suo processo di riscoperta e riattivazione del *jongo* e di costruzione di un’identità collettiva di matrice africana.

Il *caxambu* era un’opportunità di coltivare il commento ironico, frequentemente cinico, sulla società all’interno della quale gli schiavi costituivano un segmento importante. [...] In questo contesto, i *jongos* erano canzoni di protesta, represse, ma di resistenza (Stein, 1990, p. 246).

Il *jongo*, definito anche *caxambu* o *tambu*, è una danza e un genere poetico-musicale caratteristico delle comunità *negras* rurali o della periferia delle città nel Sudest del Brasile. Il *jongo* si fa risalire alle danze e ai canti praticati dagli schiavi nelle piantagioni di caffè della Vale do Paraíba, negli stati di Rio de Janeiro e San Paolo e, in misura minore, in alcune *fazendas* degli stati di Minas Gerais e Espírito Santo, in particolare dal XIX secolo (Pacheco, 2007), configurandosi come una vera e propria forma di resistenza culturale al regime schiavista, in quanto mezzo di comunicazione e di critica sociale in codice; strumento per mantenere e riformulare nella diaspora il legame con le proprie “radici ancestrali”; modalità di divertimento e di “fuga” dalle condizioni di esistenza materiali.

Tre sono i suoi elementi fondamentali: i *pontos* (versi), la danza e i tamburi.

Il *ponto* in un certo senso può essere considerato come un proverbio, attraverso il quale si commentano la vita quotidiana, il passato e il presente. Ogni *ponto* è adeguato a una specifica circostanza e, in generale, si può definire come tutto quello che è cantato nel corso della *roda*². Il suo significato è fortemente metaforico, probabilmente in ragione dell’esigenza degli schiavi di comunicare senza essere compresi dai padroni.

¹ L’appellativo “Principessa dell’Ovest” fa riferimento da un lato alla posizione di Campinas ad Ovest di San Paolo, dall’altro al suo essere stata una delle principali produttrici di caffè della regione e, a partire dagli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, al suo veloce processo di sviluppo economico-industriale.

² La *roda* è il cerchio di persone, caratteristico di molte manifestazioni culturali afro-brasiliane, che costituisce la struttura di questa pratica e all’interno del quale avviene la *performance*.

I tamburi sono i responsabili dell'armonia ritmica della comunità e sono considerati veri e propri partecipanti della *roda*. Sono fortemente venerati dai *jongueiros* perché creano una connessione con il mondo degli antenati ancestrali e degli spiriti (Martins, 2008). Generalmente ogni comunità compone la propria base strumentale con tre tamburi, nonostante ci possano essere delle variazioni.

Quando i tamburi hanno già cominciato a suonare, si forma una *roda* di persone che cantano in coro, in risposta all'assolo di un *jongueiro*. La danza avviene in coppia all'interno della *roda*, ma vi sono comunità in cui danzano anche più coppie nello stesso momento, o altre ancora in cui i ballerini formano un cerchio intorno ai tamburi posti al centro. Ognuno danza sulla base delle proprie conoscenze e capacità, chi piano, chi veloce, chi con coreografie, chi battendo i piedi per terra (*ibidem*).

I *pontos*, i tamburi e la danza formano l'insieme di elementi attribuito alle manifestazioni *jongueiras* incontrate fino a oggi nell'interno degli stati di Rio de Janeiro, San Paolo, Espirito Santo e Minas Gerais. Ognuno di questi elementi contribuisce all'amalgama del *jongo*, essendo tutti di uguale importanza. Pertanto, è nell'unione di questi elementi che si conforma la *roda de jongo*, ed è al suo interno che possiamo osservare le specificità di ogni comunità e le sue caratteristiche proprie (*ivi*, p. 31).

Se nel 2005 il *jongo* è stato riconosciuto Patrimonio Culturale Immateriale del Brasile da parte dell'IPHAN (*Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*), fino alla prima metà del XX secolo, il *jongo*, in quanto espressione culturale africana, ha sofferto il pregiudizio e la repressione della società brasiliana che hanno portato al suo occultamento, indebolimento e in alcuni casi alla sua scomparsa. È solo dagli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso che folcloristi, sociologi e antropologi hanno intensificato l'interesse per questa manifestazione, sebbene ancora guidati dalla volontà, tipica degli studi sul folclore, di "salvarla" da una scomparsa inevitabile (Mattos - Abreu, 2007).

Bisognerà attendere gli anni Ottanta e Novanta per lo sviluppo di una nuova prospettiva sul *jongo* e in generale sulla storia della popolazione afro-discendente. In questo periodo, infatti, si comincia a sentire la necessità di includere l'esperienza degli schiavi nella ricostruzione della storia della schiavitù brasiliana, il che significa analizzare le pratiche quotidiane e le relazioni interpersonali tra schiavi e padroni, in modo tale da ottenere una visione che rispecchi le diverse dimensioni dell'esperienza schiavista (Lara, 2007).

Grazie a questa nuova prospettiva teorica, sempre negli anni Ottanta si percepisce il "cambiamento" del *jongo* sulla base dei risultati di nuove ricerche che si focalizzano sulla presenza contemporanea di questa pratica nelle *favelas* carioca, portando alla conclusione che, al contrario delle premesse iniziali, il *jongo*

non era del tutto scomparso e che, anzi, stava passando attraverso nuovi processi di “reinvenzione”. “La pratica del *jongo* viene risignificata e ricreata da parte delle *comunidades jongueiras*, e la principale ragione sembra essere la trasformazione delle funzioni sociali attribuite a esso” (Maroun, 2013, p. 31, corsivi miei).

In particolare, dalla fine del secolo scorso è in atto un movimento, in cui s’inserisce la *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, di riscoperta e di riattivazione di questa pratica, a cui hanno partecipato non solo *comunidades jongueiras*, ma anche istituzioni politico-culturali (IPHAN), ricercatori e università. Tale mobilitazione è culminata nel riconoscimento patrimoniale del *jongo* e, allo stesso tempo, ha prodotto nuovi significati di rivendicazione e resistenza politica per la popolazione afro-brasiliana, come dimostra l’insorgenza contemporanea di “nuove” *comunidades jongueiras*³.

Quest’ultima questione rimanda allo “statuto politico della differenza nel mondo contemporaneo” (Montero – Arruti – Pompa, 2012, p. 4), alle appropriazioni, innovazioni e adattamenti di pratiche culturali, “tradizioni”, patrimoni e identità etnico-razziali che, a partire dal “nuovo” ruolo che la cultura ha assunto tanto a livello globale quanto locale, si attivano sulla base di condizioni e circostanze spazio-temporali specifiche. Ciò che si verifica è la produzione di nuove forme di appartenenza, “nuove etnicità” (Hall, 1996a), e, allo stesso tempo, di articolazioni inedite tra differenti piani sociali, in particolare tra quello politico-giuridico-istituzionale e quello dei gruppi “portatori della differenza”, così come tra quello individuale e quello collettivo; articolazioni che, a loro volta, concorrono all’attivazione di questi stessi processi di emergenza identitaria contemporanei.

La riscoperta del *jongo* a Campinas

La “differenza” che la *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* rivendica come propria dipende dalla sua genesi, differente da quella delle altre *comunidades jongueiras*, essendo il fulcro del discorso che la comunità produce su di sé, della sua autorappresentazione, che la legittima di fronte a sé stessa, alle altre comunità e alle istituzioni, e che, allo stesso tempo, ne definisce la specificità e l’unicità.

Tuttavia, l’origine di questa peculiarità deriva dalla sua *leader*, Alessandra Ribeiro Martins, e dal suo intimo e spirituale incontro con il *jongo*, senza il quale la stessa comunità non sarebbe esistita. Per questo motivo, seguiremo il percorso

³ Tra gli altri lavori sulla *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, si vedano: Queiroz (2011); Santos – Silveira (2006).

di costituzione comunitaria attraverso il “racconto di vita”⁴ di Alessandra, la sua traiettoria personale nell’universo *jongueiro* e nel mondo accademico, in dialogo costante con le sue narrative scientifiche o meno, essendo questi tutti elementi intimamente connessi al movimento della comunità, nonché una chiave di lettura fondamentale per l’analisi delle dinamiche che la interessano.

Un “incontro spirituale”, una ricerca personale

“Io non volevo scoprire il *jongo!*” (Alessandra, 31/3/2017).

È una delle primissime frasi che Alessandra ha affermato nel raccontarci la sua storia di *mestre jongueira*. La riscoperta di questa pratica non è stata per lei una scelta, qualcosa di pianificato, ma è derivata da una rivelazione e dal turbamento interiore che questa le ha provocato. D’altra parte, questo evento prettamente personale è inserito in un contesto più generale che fa sì che si verifichi e lo inquadra in una cornice di senso che lo rende intellegibile.

Alessandra definisce i primi anni Duemila come un momento molto particolare per la “cultura popolare” a Campinas, in cui si raggiunge l’auge dell’interesse per queste manifestazioni da parte dei giovani, soprattutto per l’influenza dell’Unicamp (*Universidade Estadual de Campinas*) e degli studenti. In questo contesto si crea una “rete” all’interno della quale le persone circolano, scoprono e sperimentano danze, suoni e altre espressioni della cultura *negra*; ma si scambiano anche idee, opinioni e critiche sul “posto” che la popolazione afro-discendente ha occupato e occupa nella contemporaneità, immaginando e costruendo, allo stesso tempo, nuove forme di cittadinanza.

“Era tutto molto affascinante. Prima per i tamburi, la musica... dopo perché c’erano molti bianchi che facevano questo. [...] Era strano per noi (*negros*) vedere le nostre manifestazioni in altri corpi” (Alessandra, 29/6/2017, parentesi mie).

Alessandra descrive le sensazioni generate da questa situazione d’interesse generale per la cultura *negra* come un “conflitto tra gelosia e piacere” (*ibidem*). Gelosia perché si trattava della “loro” cultura che veniva fatta propria da quella parte della popolazione brasiliana che per secoli l’aveva denigrata e discriminata come “barbara”; piacere perché vedere bianchi danzare al ritmo delle percussioni africane aveva un forte impatto emotivo, simbolizzando non solo il “riconoscimento” ma anche il “nuovo posto” cui questa cultura aspirava.

⁴ La distinzione che Suely Kofes (1994, p. 118) fa tra “storie di vita” e “racconti di vita”, è particolarmente utile per chiarire il tipo di materiale usato all’interno di questo articolo. I “racconti di vita”, in accordo con l’autrice, sono motivati dal ricercatore e implicano la sua presenza come interlocutore e come ascoltatore; fanno riferimento alla situazione dell’intervista, a ciò che il narratore dice al ricercatore; sono ristretti a quella parte di vita del soggetto che riguarda le tematiche della ricerca, senza esaurire le varie sfaccettature di una biografia.

È in questa situazione di euforia generale – pur sempre circoscritta a un certo “ambiente culturale” di Campinas – per la cultura *negra*, che Alessandra comincia il suo percorso di riscoperta del *jongo*, innescato da un evento specifico.

“Già facevano *jongo* in altri luoghi, ma io non avevo mai pensato che fosse bello!” (*ibidem*). Nonostante Alessandra avesse ascoltato *pontos de jongo* e avesse visto ballare questa danza in altre occasioni, è soltanto quando ascolta Daniel Reverendo, individuo che circolava all’interno delle *rede negra* di Campinas e San Paolo, intonare il *ponto* “*labios lamina*” (“labbra lame”), una sera del 2002, che prova un’emozione tanto forte da farla piangere, connessa a un fenomeno mistico che si verifica in quello stesso momento e per il quale lei “vede e ascolta delle cose” (*ibidem*). Il turbamento psichico ed emotivo causatole da questo evento e la permanenza di percezioni uditive nei giorni successivi che rimandavano a quel fenomeno, tipiche per i *medium*⁵ nell’*umbanda*, religione afro-brasiliana cui Alessandra è affiliata, la spinge ad andare nel *terreiro*⁶ di riferimento della sua famiglia, dove le consigliano di richiamare a cantare colui che aveva intonato quel *ponto*, per *desfazer o encanto*, per disfare l’“incantesimo” sotto il quale lei era caduta.

Daniel Reverendo allora partecipa a una festa organizzata per questo motivo a casa di Dona Maria Alice, la madre di Alessandra, dove sono presenti anche altri membri della sua famiglia e alcuni suoi amici. Quando comincia a cantare, non solo Alessandra, ma anche sua madre, percepiscono che “sta succedendo qualcosa”, che c’è un’energia particolare nell’aria. È a quel punto che Tio Dudu, fratello maggiore della madre di Alessandra, ricorda e racconta che suo padre, Benedito Ribeiro, “faceva questo” quando lui era piccolo.

Benedito Ribeiro, infatti, era stato un *jongueiro*, avendo realizzato *rodas de jongo* a Campinas come *festeiro* (devoto) di San Benedetto e San Giovanni fino agli anni Sessanta-Settanta del secolo scorso, momento in cui questa pratica si era interrotta a causa della sua morte, senza che fosse trasmessa ai suoi figli. E nonostante Alessandra non avesse alcuna memoria di suo nonno – “non ricordo il suo odore, le sue mani, la sua voce...” ha ripetuto più volte (Alessandra, 31/3/2017) – in un momento specifico della sua vita, era entrata in un contatto mistico-spirituale con lui e con il *jongo*.

Da questo racconto, divenuto poi il “mito fondatore” della comunità, si evince, dunque, come il *jongo* nella *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* sia strettamente connesso alla spiritualità e alle religiosità di Alessandra, e in particolare al culto

⁵ I *medium* nell’*umbanda* sono coloro che incorporano le entità con le quali, grazie ai *medium*, anche gli altri fedeli possono entrare in contatto.

⁶ Luogo in cui si realizzano i rituali delle religioni afro-brasiliane.

dell'*umbanda*⁷ che è condiviso da vari membri della sua famiglia e della comunità. Ma anche che si tratta di un processo di riscoperta che, per essere analizzato e compreso nelle sue molteplici dimensioni, deve essere inserito in un determinato contesto spazio-temporale, caratterizzato dalla compresenza di circostanze specifiche.

“Se non fossi stata *umbandista* non avrei riscoperto il *jongo*” e “se non avessi questo supporto spirituale non sarei *jongueira*”, afferma Alessandra (*ibidem*, corsivi miei).

La sua spiritualità, infatti, non l'ha portata soltanto a riscoprire il *jongo*, ma, secondo lei, ha anche permesso che tutta la pratica le venisse rivelata. Alessandra inizialmente non sapeva nulla del *jongo*, ma un giorno, naturalmente, ha cominciato a ballare, a cantare, e i *pontos* le sono affiorati in mente, poiché questi non si inventano, ma vengono sempre rivelati dagli antenati per un motivo che è comprensibile solo mediante la decifrazione del loro significato metaforico; o, come afferma Dona Maria Alice, “i *pontos* si ricevono, sono segnali, conversazioni con gli antenati” (Dona Maria Alice, 13/5/2017, corsivi miei).

Alessandra descrive la sua infanzia come quella di una *jovem de terreiro*, essendo *medium* dall'età di sette anni e avendo cominciato a frequentare il *terreiro* di riferimento della sua famiglia a undici anni. Tuttavia, ci racconta di aver appreso questa religione nel *quartinho*, nella stanzetta, nascosta tra le mura domestiche. Sotto questo punto di vista, definisce la sua vita passata e quella della sua famiglia come una “vita doppia”, cattolica all'esterno e *umbandista* all'interno, nel *quartinho*, spiegando che, per lungo tempo, nella sua famiglia è tutta la cultura di matrice africana a essere tenuta nel *quartinho*, e non solo il culto dell'*umbanda*.

L'incontro spirituale con il *jongo* è la scintilla che innesca in lei un profondo processo di riflessione sulla storia della sua famiglia, sul *quartinho* e sulla cultura *negra* in generale, con l'insorgenza di alcune domande cui cerca di dare risposta: perché questa “vita doppia”? Perché c'era bisogno del *quartinho*? Che cos'era “questo” che suo nonno già faceva? E perché il *jongo* nella sua famiglia era rimasto “addormentato” per così tanto tempo?

Tali questioni e riflessioni generali scaturite dal *jongo*, vengono approfondite da Alessandra con l'iscrizione all'università:

Ciò che mi ha provocato la decisione di andare all'università era il fastidio che mi davano i discorsi dell'altro (altri ricercatori) su di me, che io ascoltavo. [...] Io non mi identificavo con ciò che loro scrivevano. E forse non è solo che non mi

⁷ In questa sede non ci concentreremo sull'analisi dell'*umbanda*, religione sincretica che al suo interno articola e reinventa elementi del cristianesimo, delle religioni africane, indigene e dello spiritismo, soffermandoci unicamente sul ruolo che assume nel processo di costruzione comunitaria. Per approfondimenti su questa religione si veda Negrão (1993, 1996).

identificavo, molte volte io ho capito che in realtà non comprendevo, perché stavano parlando di concetti e io non me ne intendevo di concetti. Oggi io capisco. [...] Io non ero folclore, «come io sono folclore?», nella mia testa il folclore era una bugia, io non intendevo il folclore come un processo. [...] E Storia per questo [...] Perché non posso essere io stessa a raccontare la mia storia? E lì, nel TCC (tesi di *licenciatura*⁸) è stata una sfida definire, parlare di *jongo!* (Alessandra, 29/6/2017, parentesi mie).

Da una parte vi sono questioni personali che portano Alessandra a iscriversi alla facoltà di Storia, come la volontà di comprendere le motivazioni per le quali il *jongo* era scomparso, e perché adesso era il momento giusto per riportarlo alla luce. Dall'altra vi è la necessità di appropriarsi di quegli strumenti concettuali usati dall'"altro" per parlare della sua "tradizione" e di raccontare in prima persona e nei propri termini la sua storia.

Ciò che si verifica con l'iscrizione alla facoltà di Storia e l'elaborazione della propria tesi sul *jongo*, è, dunque, l'inizio del percorso personale di Alessandra di "rottura" della dicotomia classica soggetto/oggetto di studio. Un percorso che approfondirà negli anni successivi con il proseguimento della propria formazione accademica – in un movimento parallelo a quello della comunità – fino al 2016, quando completerà il dottorato in Urbanistica, divenendo sempre più cosciente del proprio "posizionamento doppio" in quanto *liderança jongueira* e accademica e del potenziale "rivoluzionario" dell'essere un'"accademica comunitaria", le cui azioni possono portare al ripensamento di alcune categorie e dicotomie del pensiero accademico occidentale, non solo l'opposizione soggetto/oggetto, ma anche quella tra "sapere tradizionale" e "sapere scientifico".

Alessandra è una ricercatrice, una *mestre jongueira* e un'*umbandista*, e questa molteplicità di posizionamenti individuali produce adattamenti, "traduzioni" e "salti" da un registro linguistico all'altro, o meglio la creazione di un nuovo registro all'interno del quale spiritualità, accademia e coscienza politica coesistono.

Dal personale al collettivo

Il percorso di riscoperta personale del *jongo*, prima spirituale e poi accademico, di Alessandra Ribeiro Martins, ben presto si collettivizza divenendo parte del processo di costituzione della *comunidade jongueira*, scandendone alcuni momenti fondamentali e delineando alcune delle sue caratteristiche distintive.

L'idea iniziale, tuttavia, non era fondare una comunità, ma creare un "gruppo di ricerca sul *jongo*" per comprendere e studiare questa tradizione e, allo

⁸ La *licenciatura* corrisponde in Italia alla laurea triennale.

stesso tempo, ricostruire la storia e la memoria *negra* della sua famiglia e della città. Questo “gruppo di ricerca” è formato da persone vicine ad Alessandra e alla sua famiglia per molteplici motivi (relazioni di parentela, amicizia, frequentazione dello stesso *terreiro*), ma anche da individui, *brancos e negros*, provenienti da quella *rede negra* di Campinas di cui lei stessa era parte integrante e all’interno della quale il *jongo* era stato “resuscitato”. Anche il nuovo gruppo s’inserisce al suo interno e, allo stesso tempo, crea una rete di relazioni che si espande oltre il territorio cittadino, connettendosi ad altre *comunidades jogueiras* e gruppi di cultura *afro*.

“Noi abbiamo fatto le cose in un tempo molto rapido e questo mi fa credere che c’era una radice latente. Ciò che noi abbiamo fatto in dieci anni le altre comunità l’hanno fatto in cento!” (*ibidem*).

Le parole di Alessandra riflettono il rapido processo di costruzione comunitaria, dato che, sempre nel 2002, questo gruppo di persone assume la propria identità di comunità *jogueira*, decretando la nascita della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, chiamata in questo modo in onore di Benedito Ribeiro, *jogueiro velho* e nonno di Alessandra, la quale diviene *lideraça e mestre jogueira* della comunità.

Ma che cosa fa sì che degli individui s’identifichino a tal punto con una “tradizione” e con una memoria che, in questo caso specifico, è prima di tutto una memoria familiare legata a un personaggio particolare?

Secondo Joel Candau, un “personaggio scomparso” molto spesso diviene un punto d’incontro memoriale e identitario, più facilmente se è lontano nel tempo. La prosopopea memoriale ha, infatti, le caratteristiche dell’*exemplum*, con l’idealizzazione e la selezione di certi aspetti del personaggio degni di nota (Candau, 2002, p. 175).

Dal canto suo, Connerton sostiene che la narrativa di una vita è parte di un insieme interconnesso di narrative, ed è incorporata nella storia di quei gruppi dai quali gli individui derivano le proprie identità (Connerton, 2006, p. 21).

La ricostruzione e la narrativizzazione della vita del *jogueiro* Benedito Ribeiro, diviene l’*exemplum* della storia e delle tradizioni della popolazione afro-discendente di Campinas, e soprattutto la testimonianza del fatto che queste siano state nascoste e marginalizzate nel corso del tempo.

L’incontro spirituale di Alessandra con il *jongo*, in ultima istanza, porta alla luce un’“assenza di memoria” e ciò che viene collettivizzato, dunque, è innanzitutto l’“amnesia collettiva” della storia *negra* di Campinas. La consapevolezza di quest’amnesia e la pratica del *jongo* divengono i supporti memoriali a partire dai quali costruire una nuova narrativa storico-memoriale che rispecchi gli interessi e gli obiettivi presenti e futuri del gruppo in quanto portatore di una “nuova” specificità culturale.

Tuttavia, costruire un'ideologia collettiva in termini etnici, ovvero di specificità culturale, è un processo complesso che si sviluppa su vari livelli. Certamente una delle dimensioni fondamentali è proprio quella della ricerca e della ricostruzione della propria, o assunta come tale, storia passata. Non si tratta di un romanticismo nostalgico, come sostiene Bartolomé, ma piuttosto dell'adozione deliberata di un'identità storicamente subalterna alla quale si vuole attribuire un nuovo significato che superi la de-storicizzazione che i gruppi minoritari hanno subito e tutt'ora subiscono, e che dia loro una nuova dignità nella contemporaneità (Bartolomé, 2006).

In stretta relazione al processo di costruzione del proprio passato, vi è quello di simbolizzazione condivisa, mediante il quale alcuni simboli del passato sono risignificati e assunti come emblemi capaci di dare nuovi significati alle identità individuali e collettive. Ma se tali simboli hanno effetti concreti e se incontrano una "cassa di risonanza sociale" è perché in qualche modo sono presenti in alcuni dei portatori della memoria locale, cosa che li legittima dinanzi alle loro reti di relazioni. Di fatto, "la memoria collettiva abitualmente non è così collettiva". Gli anziani e gli intellettuali interni, ma anche esterni, al gruppo, sono i depositari di alcuni "elementi del passato" capaci di "rinfrescare" la memoria collettiva, e di renderla agibile nel tentativo di modificare un presente che non soddisfa (*ivi*, p. 49).

Questo vuol dire che la memoria collettiva – costruita, ricostruita, risignificata o inventata – frutto dei processi di etnogenesi, come può essere interpretato quello d'insorgenza della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, ammette la presenza d'incongruenze e lacune storiche. Ciò che importa, infatti, non è la coerenza narrativa, ma la sua capacità di agire sul presente.

In particolare, Antonio Perez (2001) fa una distinzione tra "etnie ricostruite", che mantengono una certa continuità storica e territoriale, ed "etnie resuscitate", la cui relazione con il passato proviene in parte dalla memoria e in parte dalla letteratura su di esse. La nozione di etnogenesi, così, fa riferimento sia all'emergenza di nuove identità etniche che al risorgimento di etnie già riconosciute, la cui relazione con il passato può essere tanto di tipo continuativo quanto di rottura e di riscoperta.

La costruzione della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* e della sua identità, in questa prospettiva può essere vista come un processo di "attualizzazione" del *jongo*, pratica preesistente nella regione Sudest del Brasile ma assente da Campinas da circa quarant'anni, che assume una nuova connotazione poiché nel processo di "eticizzazione" del *jongo*, la danza e la musica vengono percepite non solo come espressioni della cultura *negra* ma anche come un cammino per l'affermazione di diritti sociali (Maroun, 2013).

La memoria del *jongo* nel caso specifico della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, viene "resuscitata" da Alessandra Ribeiro Martins che, grazie alla sua

spiritualità, riscopre una memoria familiare assopita, ma in qualche modo presente in lei e in alcuni dei membri più anziani della sua famiglia che conservano la memoria di Dito Ribeiro, *jongueiro* dal quale discende la pratica del *jongo* a Campinas, legittimandoli tanto all'esterno quanto all'interno della comunità. Ma se la spiritualità di Alessandra è la scintilla iniziale che innesca il processo di riscoperta e costruzione memoriale, lo studio, l'appropriazione e l'utilizzo di letteratura specifica, non solo riguardante questa pratica, ma anche nozioni e concetti antropologici generali (identità, patrimonio, comunità, tradizione, ecc.), è ciò che sostiene la costruzione e lo sviluppo della comunità.

L'assunzione di un'identità collettiva, dunque, deriva dalla capacità del *jongo* di evocare un passato e una tradizione dimenticati che divengono la base per nuove rivendicazioni contemporanee, ma anche da quella di simbolizzare e rappresentare una certa "africanità", condivisa con altri gruppi, caratterizzata da un legame diretto con la matrice africana presente nella cultura brasiliana e associata alla "creatività" della popolazione *negra* e alla sua resistenza politica e culturale, oggi come in passato.

Tuttavia, senza la spiritualità e il carisma personale di Alessandra Ribeiro Martins, probabilmente non ci sarebbe stata nessuna collettivizzazione e costruzione identitaria. La sua spiritualità, infatti, è ciò che permette il consolidamento delle relazioni con gli altri membri della comunità e il riconoscimento del suo ruolo di *mestre*, dal momento che, come lei stessa sostiene, "loro sanno che io ho un segno che batte, che io seguo" (Alessandra, 29/6/2017).

Tale riconoscimento, però, è possibile solo grazie alla condivisione di uno stesso universo spirituale, all'interno del quale l'incontro spirituale con il *jongo* e la ricostruzione della memoria che ne deriva, sono possibili.

Se la spiritualità condivisa e l'elevazione del *jongo* e di Dito Ribeiro a emblemi della cultura *negra* marginalizzata e dimenticata della città sono due elementi fondamentali nel processo di costruzione di un'identità *jongueira* collettiva, non bisogna dimenticare la dimensione relazionale e i vincoli affettivi che in questa si costruiscono, fattori altrettanto importanti nella costituzione della comunità.

In particolare, le relazioni che Alessandra comincia a intessere con le altre *comunidades jongueiras* saranno centrali nel processo di apprendimento materiale del *jongo*, tanto per lei quanto per gli altri membri della comunità, come dimostra il legame che instaura con la *comunidade jongueira* di Guaratinguetà (SP), madrina della comunità e dalla quale dipende gran parte della sua conoscenza pratica del *jongo*.

Con dimensione relazionale, però, ci si riferisce anche a quella *rede negra* di Campinas, ai molteplici gruppi e collettivi che la costituiscono e all'interno della

quale si situa la stessa comunità, così come alle relazioni interne ad essa, grazie alle quali si costruisce quotidianamente la sua memoria collettiva, una memoria comunicativa (Assman – Czaplicka, 1995) che la sostiene e rafforza il suo senso di unità e intersoggettività.

Sotto questo punto di vista, la stessa *liderança jongueira* sostiene “l’importanza dell’oralità come momento di appropriazione” della propria storia da parte della comunità, secondo quanto afferma Vanessa (Vanessa, 13/5/2017), un altro membro della comunità. Il momento del ricordo, della memoria e, quindi, della “narrativizzazione” di fatti ed eventi vissuti dalla comunità che sono centrali per il senso di condivisione che unisce i suoi membri, divengono, infatti, momenti in cui questa ricostruisce, rappresenta e rivive sé stessa e la propria storia. Joel Candau parla degli “istanti attivi dell’evocazione” come di attimi in cui si produce la “presa di memoria” che è anche “presa di coscienza di sé”, definendo il lavoro della memoria come “maieutica dell’identità”, sempre rinnovata a ogni narrazione (Candau, 2002, p. 95).

Il *jongo*, dunque, non solo nella *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, ma anche in altre comunità che attraversano lo stesso processo di costruzione/ricostruzione identitaria, viene risignificato e risimbolizzato, assumendo funzioni e significati che variano a seconda del contesto. Esso permette la costruzione di una memoria e di un’appartenenza collettiva e, allo stesso tempo, apre un cammino di visibilità e di organizzazione politica per i gruppi (Maroun, 2013), evidenziando come affettività e azione politica siano difficilmente distinguibili nella pratica sociale.

In questa prospettiva, riteniamo che l’insorgenza attuale di comunità che rivendicano un’identità *jongueira*, possa essere associata alle etnogenesi contemporanee, definite come “processo di costruzione di un’identificazione condivisa, con base in una tradizione culturale preesistente o costruita che possa sostenere l’azione collettiva” (Bartolomé, 2006, p. 42). Come tutte le identità etniche, anche l’identità *jongueira* necessita sia di riconoscimento interno, derivante dall’auto-titolazione e auto-identificazione della comunità come *jongueira*; che di riconoscimento esterno, innanzitutto da parte delle istituzioni e delle altre comunità, ma anche, in generale, dalla società in cui la comunità è situata. Allo stesso tempo, l’insorgenza di rivendicazioni identitarie legate a questa pratica è connessa a logiche interne ai gruppi, così come a dinamiche esterne che si attivano a livello politico-istituzionale, poiché l’etnogenesi può essere il risultato indiretto e non pianificato di specifiche politiche pubbliche (*ivi*, p. 43).

La riscoperta del *jongo*, infatti, comincia alla fine degli anni Novanta grazie agli sforzi di alcuni accademici e antropologi della regione, in dialogo con le varie comunità locali, volti alla pubblicizzazione e alla conseguente patrimonializzazione di questa pratica, azioni entrambe da inquadrare nella

*Política do Reconhecimento*⁹ dei gruppi minoritari e subalterni inaugurata dalla Costituzione brasiliana del 1988.

L'attenzione del mondo accademico e istituzionale nei confronti del *jongo*, pone le basi affinché l'identificazione di nuove comunità *jongueiras* possa essere rivendicata e sostenuta a livello pubblico, mentre il suo riconoscimento come patrimonio dà a queste stesse comunità uno strumento "legale" di azione politica, creato dalle istituzioni nazionali ma sfuggito dalle mani di queste ultime e appropriato dalle comunità. Questo è particolarmente vero nel caso della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, che usa il patrimonio, fatto proprio e risignificato, come strumento di negoziazione con le istituzioni locali, regionali e nazionali, riuscendo a raggiungere livelli di visibilità politica altrimenti impensabili.

Se le emergenze etniche sono definite come processi di natura etnopolitica, le comunità *jongueiras* spesso si definiscono *comunidades de resistência*, evidenziando il tenore politico del *jongo* che dà "un nuovo contenuto e un significato etnico, ed *etico*, possibile alla differenziazione storicamente costruita" (*ivi*, p. 48, corsivo nell'originale).

La Fazenda Roseira: il processo di "territorializzazione" della comunità

La *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* all'inizio della sua storia è una "comunità mobile", che non ha una sede propria. Le *rodas* sono itineranti, organizzate tra la casa di Dona Maria Alice, e *Barão Geraldo*, il quartiere universitario dove all'inizio degli anni Duemila, erano attivi molti gruppi di *batuques* (percussioni) e di *cultura popular*. I due poli di questo movimento sono quindi il *Jardim Roseira*, quartiere periferico e luogo di provenienza di molti membri della comunità, e il quartiere universitario.

La *comunidade jongueira*, così, sfugge alla sovrapposizione classica tra "comunità" e "spazio delimitato", essendo caratterizzata, piuttosto, da un movimento che va dalla periferia urbana ai luoghi di produzione della "cultura". In questo movimento, la comunità ottiene una visibilità che sarebbe stata altrimenti irraggiungibile, e costruisce reti relazionali che saranno fondamentali per il suo sviluppo successivo.

La sovrapposizione di comunità e territorio – sovrapposizione pur sempre parziale, dal momento che i membri non vivono nello stesso luogo e seguono circuiti molteplici all'interno della città – si avrà con il processo di

⁹ La *Política do Reconhecimento* presente nella Costituzione del 1988 deriva innanzitutto da una nuova definizione simbolica dell'identità nazionale, oggi rivolta soprattutto all'auto-riconoscimento del Brasile come paese multiculturale e multi-etnico. La "politica del riconoscimento" ha vari campi d'applicazione, tra cui il patrimonio culturale, l'educazione e la demarcazione e titolazione delle terre delle popolazioni indigene e afro-discendenti.

“territorializzazione”¹⁰ e politicizzazione della comunità, innescato nel 2008 dall’occupazione della *Fazenda Roseira*, e con la conseguente costruzione di una territorialità *jongueira*, fulcro di una nuova sociabilità, punto di partenza di nuove reti che si espandono sul tessuto cittadino e centro per la produzione di discorsi, narrative e idee alternative di cittadinanza.

La mia casa era lo spazio del *jongo*, danzato nel mio cortile, che era stato, in anni anteriori, parte della *Fazenda Roseira*. In questo stesso cortile, dove anni fa potevamo vedere i pascoli della *fazenda*, i fiori fiorire e il bestiame passeggiare, scene che facevano parte della mia adolescenza.

Alcuni *pontos de jongo* sono sorti da questo paesaggio, ma la città avanzò e ciò che nel 2005 erano solo chiacchiere il 24 agosto 2007, attraverso il *Diario Oficial de Campinas*, si trasformò in realtà: la *Fazenda Roseira* avrebbe dato luogo a un altro nuovo quartiere (Martins, 2011, p. 20, corsivi miei).

La *Fazenda Roseira* è parte integrante del paesaggio affettivo degli abitanti del *Jardim Roseira*, quartiere situato nella regione nordest di Campinas, caratterizzato dalla presenza di una popolazione di basso reddito e dalla concentrazione di popolazione afro-discendente; e dove, pur non essendo caratterizzata da una territorialità specifica, era radicata la *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*. La *Fazenda*, però, era solo lo sfondo della vita quotidiana degli abitanti della regione, essendo sempre stata una proprietà privata cui l’accesso era negato. Ciò che modifica questa situazione è l’approvazione, nel 2007, di una nuova lottizzazione delle terre della *fazenda* che

scatena una serie di azioni e reazioni conflittuali, per il desiderio delle comunità locali di preservare ciò che sembrava addormentato, il desiderio di appartenenza, e allo stesso tempo, la ricerca di uno spazio nella città, avendo la sede della *Fazenda Roseira* come emblema di questo conflitto (*ivi*, p. 67, corsivi miei).

L’attivazione di azioni collettive intorno alla *Fazenda Roseira*, dipende oltre che dalla preesistenza di una rete di gruppi situati da questo “altro lato della città” – luogo svantaggiato in termini di risorse e politiche pubbliche rispetto al resto del territorio cittadino, ma anche centro di produzione di discorsi e visioni critiche sulla situazione delle periferie urbane –, dal decreto del 24 agosto 2007

¹⁰ La nozione di “territorializzazione” è stata elaborata, in riferimento agli indigeni del Nordest del Brasile, dall’antropologo João Pacheco de Oliveira, il quale la definisce come un “*processo di riorganizzazione sociale* che implica: 1) la creazione di una nuova unità socioculturale attraverso lo stabilimento di un’identità etnica differenziata; 2) la costituzione di meccanismi politici specifici; 3) la ridefinizione del controllo sociale sulle risorse ambientali; 4) la rielaborazione della cultura e della relazione con il passato” (Oliveira, 1998, p. 55, corsivo nell’originale). In questa sede, il riferimento a tale concetto non è letterale, essendo questo “adattato” alla situazione specifica della comunità *jongueira*, come si vedrà nel corso di questo paragrafo. Per approfondimenti, si veda Oliveira (1998).

che approvava la lottizzazione e, allo stesso tempo, destinava un'area della *fazenda*, in particolare quella della sua sede, ad "Attrezzature pubbliche comunitarie" (*Equipamento publico comunitario*), ovvero a infrastrutture inerenti i campi dell'educazione, la salute, la cultura, l'intrattenimento e simili, secondo quanto previsto dalla Legge Federale (*ivi*, p. 101).

Sotto questo punto di vista, i movimenti sociali e il campo politico-giuridico non sono due universi distinti, ma piani dell'agire sociale che si articolano in molteplici modi, con esiti altrettanto plurali e, spesso, imprevisi, come nel caso della *Politica do Reconhecimento* e dei suoi effetti sui processi di etnogenesi contemporanei. È, infatti, l'emanazione di un decreto ciò che, in ultima istanza, provoca la mobilitazione politica di gruppi che, a partire da questo, cominciano a immaginare e allo stesso tempo danno forma a modalità alternative di costruzione della città.

Spinti dalla preoccupazione di "creare vita" all'interno della sede della *fazenda*, ora un "bene pubblico", e di preservarla dall'impatto causato dalla lottizzazione, la comunità e i gruppi locali, grazie anche all'articolazione con varie organizzazioni della società civile, agli inizi del 2008 propongono alla Municipalità di Campinas la cogestione della *Fazenda Roseira* con i collettivi della regione nordest, per preservare e sviluppare azioni culturali. La risposta negativa della Municipalità, spinge i movimenti a organizzarsi circa le modalità di continuazione della loro azione nei confronti delle istituzioni locali; ma, in quello stesso periodo, si cominciano a notare azioni di depredazione del patrimonio pubblico ad opera del figlio dell'ex proprietario della *fazenda*, il che provoca un ulteriore avanzamento nella mobilitazione, che culmina, nel settembre del 2008, nell'occupazione della *Fazenda Roseira* da parte della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, appoggiata dalle altre associazioni, con il fine di porre fine al saccheggio (*ivi*, pp. 102-103).

L'occupazione della *fazenda* che, nelle parole di molti, fu spinta dalla volontà di "prendersi cura" di quello spazio, è un momento fondamentale per la comunità, che con quell'atto comincia il suo processo di "territorializzazione", accompagnato da una più concreta azione politica.

"È la prima presa di coscienza territoriale della comunità" e, allo stesso tempo, "è un'azione politica", afferma Alessandra (Alessandra, 29/4/2017), poiché, a partire da questo momento, la lotta per la difesa del patrimonio pubblico e per la trasformazione e il riconoscimento istituzionale della sede della *Fazenda Roseira* come *Casa de Cultura (AFRO) Fazenda Roseira*, sarà l'obiettivo collettivo della *comunidade*.

"La Roseira era la mia vita!" ci dice Alessandra (Alessandra, 31/3/2017), volendoci spiegare con queste parole il profondo legame affettivo che la legava a quel luogo durante i primi tempi dell'occupazione. Tuttavia, ben presto

comprende che le emozioni non bastano, che era necessaria un'azione strategica. Questo cambiamento di posizionamento nei confronti della *fazenda*, è strettamente connesso alla trasformazione dell'azione collettiva della comunità, poiché l'evoluzione di questa e quella della sua *leader* vanno di pari passo.

La continuazione del percorso accademico con l'iscrizione al corso di laurea magistrale (*pos-graduação/mestrado*) in Urbanistica è la strada scelta dalla *liderança jongueira* per "appropriarsi delle leggi", azione necessaria per sostenere la permanenza della comunità nella *Roseira*.

La tesi, *Riqualficazione urbana: la Fazenda Roseira e la Comunidade Jongo Dito Ribeiro – Campinas, SP*, compilata da Alessandra nel 2011 a conclusione del corso di studi, ci è stata descritta dalla sua autrice come un "documento politico e pubblico che aveva l'obiettivo di garantire l'esistenza della *Roseira*" (*ibidem*). Nella dissertazione, infatti, si può percepire come sia costruito un discorso che sostiene la *Roseira* in quanto luogo di produzione di conoscenza e di valorizzazione della cultura *negra*:

In questo processo, i movimenti si articolano, ricercano la propria identità e fanno della sede della *Fazenda Roseira* una referenza aggregatrice della cultura afro-brasiliana nella città di Campinas, creando connessioni che vanno al di là delle territorialità delimitate.

[...] L'opzione della consolidazione dell'identità *negra* nella costruzione di questo spazio collettivo [...] riflette il riconoscimento degli integranti della necessità di politiche affermative effettive nella città per i discendenti di africani e anche della necessità di lottare per un territorio che era minacciato, il territorio della *Fazenda Roseira*. Ci sono persone nella comunità che si considerano discendenti di altri gruppi etnici. Tuttavia, *coloro che assumono un'identità negra nella consolidazione di questo processo [...] stanno assumendo, principalmente, la dimensione politica di questa identità. Si tratta di una solidarietà che si forma intorno a una lotta comune* (Martins, 2011, pp.107-108, corsivi miei).

Assumere un'identità e costruire una territorialità *negras*, sono, dunque, processi politici che hanno a che fare con l'intimo senso di appartenenza e di identificazione degli uomini, senza che questo determini una contraddizione, poiché dimensione politica e dimensione identitaria non sono scindibili nelle azioni e nei discorsi degli individui, come dimostra l'occupazione della *Fazenda Roseira* da parte della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, così come descritta dalla sua *leader*. L'occupazione è l'evento mediante il quale la comunità materializza e politicizza il proprio essere *jongueira*, territorializzando una "tradizione" di matrice africana nella periferia urbana e connettendola, così, a discorsi che "collocano la comunità in una rete di dialoghi e possibilità che vanno oltre la preservazione del *jongo*" (*ivi*, p. 116, corsivi miei).

“Noi siamo di Campinas, non lo sappiamo, ma può essere che alcuni delle nostre famiglie hanno lavorato nella *fazenda*, (mentre oggi) noi danziamo nella *casa-grande*, dove era proibito” (Danda, 11/3/2017, corsivi e parentesi miei). C’è una componente emotiva e simbolica molto forte nel portare una pratica culturale della *senzala* nella *casa-grande*¹¹, dove i *negros* non avevano nemmeno accesso, se non come schiavi domestici.

In questa prospettiva, l’occupazione della *Roseira* è un momento fondamentale del processo di costruzione della *comunidade*. Questa, nell’atto pratico della “presa del territorio”, plasma la propria identità *jongueira*, la territorializza e la politicizza, divenendo “O Jongo da Casa Grande” (Martins, 2018) un ossimoro che, in quanto tale, esprime la forte valenza politica che il *jongo* acquisisce nella comunità.

Il patrimonio, uno strumento politico

Se il processo di “territorializzazione” della comunità rafforza l’identità *negra* dei suoi membri, questa acquisisce un nuovo significato anche nelle relazioni, non sempre facili, che si instaurano con le istituzioni locali.

La prima forma di dialogo tra la Municipalità e la *comunidade* si apre all’inizio del 2009, ma la sua continuazione rende chiaro che esiste una “sconnessione” tra potere pubblico e movimenti sociali circa i significati e i modi d’uso dello spazio.

C’è stata qui una sconnessione e l’esplicitazione di un conflitto circa il diritto alla città e la stessa valorizzazione delle proposte dei movimenti, gruppi e comunità coinvolti nella questione della *Fazenda Roseira*. La formazione di cittadini come soggetti sociali attivi, che hanno nella partecipazione un progetto sociale effettivo e aggregante per la comunità *negra*, è minacciata dal patrimonialismo politico radicato nelle pratiche del potere pubblico (Martins, 2011, p. 109, corsivi miei).

Il conflitto, nello specifico, riguarda la gestione dello spazio della *Fazenda Roseira* come un tutto e la visione elitista che le istituzioni locali hanno della cultura, in base alla quale l’intellettualità, la formazione e la conoscenza si legittimano solo a partire da una struttura formale, incarnata dall’accademia piuttosto che dai movimenti sociali (*ivi*, p. 115). Ciò che sta in gioco, dunque, è il posto della *comunidade negra* nella città di Campinas e se la sua rappresentazione

¹¹ La *senzala* e la *casa-grande* rappresentano la divisione razziale degli spazi delle *fazendas* durante il periodo schiavista. La prima, infatti, era il luogo di residenza degli schiavi, e per questo il *jongo* viene definito come pratica della *senzala*; la seconda, invece, era la residenza dei padroni. Gilberto Freyre, nella sua opera *Casa-grande & Senzala* (1998), definisce questi due elementi architettonici, distinti ma complementari, come l’espressione della società brasiliana coloniale e patriarcale.

“deve essere prodotta sotto la tutela del potere pubblico o secondo la propria maniera afro-brasiliana di organizzarsi in quanto collettivo diversificato e plurale” (*ivi*, p. 112).

Il conflitto per lo spazio, diviene il pretesto per lo sviluppo di una critica ben più ampia sull'intera società brasiliana; critica che, a sua volta, diviene la base a sostegno dell'occupazione di quello stesso spazio, caricato di nuovi significati che vanno oltre la comunità *jongueira*, e si connettono ai discorsi sulla cittadinanza, il “diritto alla città”, o il “diritto ad avere diritti” che nelle ultime decadi sono divenute questioni particolarmente dibattute in Brasile e, in generale, in America Latina.

I presupposti per rivendicare concretamente, di fronte alle istituzioni municipali, il nuovo ruolo cui la popolazione afro-discendente aspira, sono da rintracciare nel campo del diritto, in quegli articoli costituzionali, espressione della *Política do Reconhecimento*, che vengono appropriati e azionati dagli individui per il raggiungimento dei propri scopi, come si legge nella tesi di Alessandra:

Le basi legali del Patrimonio hanno guadagnato nuova portata, sostenute dall'articolo 216 che ha ampliato il patrimonio culturale attraverso (l'inserimento) delle forme di espressione; dei modi di creare, fare e vivere; delle creazioni scientifiche, artistiche e tecnologiche; delle opere, oggetti, documenti, edifici e altri spazi destinati alle manifestazioni artistico-culturali; e dei complessi urbani e altri siti di valore storico, paesaggistico, artistico, archeologico, paleontologico, ecologico e scientifico. Stabilendo che compete al potere pubblico, con l'appoggio della comunità, la protezione, preservazione e la gestione del patrimonio storico e artistico del paese, considerato come patrimonio materiale e immateriale (*ivi*, p. 114, parentesi mie).

Per far fronte al non riconoscimento da parte del governo locale del ruolo svolto dalla comunità all'interno della *Roseira*, questa ricorre al patrimonio come strumento legale per garantire la propria permanenza all'interno della *fazenda* e continuare a portare avanti la propria azione politica.

Sotto questo punto di vista è importante sottolineare che la concezione del patrimonio nazionale brasiliano a lungo (dagli anni Trenta fino agli anni Ottanta del secolo scorso, ma in parte tuttora) è stata associata alle produzioni architettoniche, artistiche e culturali del periodo coloniale, poiché rappresentative dell'identità nazionale e delle sue origini portoghesi, essendo le uniche a essere soggette alla protezione e alla salvaguardia dell'IPHAN (Chuva, 2013).

In questo “specchio patrimoniale” (Smith, 2011), non potevano riflettersi le popolazioni indigene e afro-discendenti. La memoria che si condensa nei monumenti coloniali è, infatti, una memoria bianca, così come l'identità

nazionale che rappresentano. Al più, il patrimonio coloniale poteva trasmettere l'immagine del Brasile *mestiço*, frutto dell'"armonioso incontro" (Freyre, 1998) durante il periodo coloniale delle tre "razze" che componevano la società brasiliana, secondo il mito nazionale della "democrazia razziale" (*ibidem*) fondato sulla cosiddetta "favola delle tre razze" (Damatta, 1984) e su una visione "positiva" della colonizzazione portoghese, visione che nasconde la realtà del *mestiçagem* brasiliano in quanto frutto di un processo di dominio e sfruttamento di interi popoli (Corossacz, 2016)¹².

Nel corso del tempo, questo modello patrimoniale non ha smesso di avere influenza nell'immaginario collettivo e nelle politiche di preservazione statali. Tuttavia, negli ultimi anni ha cominciato a emergere una nuova idea di nazione che identifica nella diversità culturale brasiliana la sua singolarità e che valorizza la pluralità delle sue origini, anche se l'effettiva concretizzazione di questa nuova immagine dell'identità nazionale nelle politiche pubbliche, ha richiesto, e richiede ancora, cambiamenti profondi (Chuva, 2013).

In particolare, i movimenti sociali che negli anni Settanta e Ottanta hanno lottato per una maggiore inclusione sociale dei gruppi minoritari e per il riconoscimento della loro specificità culturale, hanno provocato significativi avanzamenti anche nel campo patrimoniale, luogo dell'interconnessione tra l'affermazione della diversità culturale e le politiche culturali dello Stato, determinando la possibilità della costituzione di nuovi "diritti culturali", come si evince dall'articolo 216 della Costituzione Federale del 1988, emblema della nuova *Política do Reconhecimento*.

L'attuale Costituzione Federale stabilisce che lo Stato proteggerà, con la partecipazione delle comunità, le manifestazioni delle culture popolari, indigene, afro-discendenti e di altri gruppi formatori della società brasiliana, definendo il patrimonio culturale del paese come i beni materiali e immateriali portatori di riferimenti alla memoria, all'identità e all'azione di quei gruppi (Amaral, 2005, p. 6).

La legislazione brasiliana se da un lato è plasmata dalle rivendicazioni e dalle lotte dei movimenti sociali, dall'altro rispecchia un mutato panorama internazionale, come evidenziato dalla Convenzione 169 dell'ILO (Organizzazione Internazionale del Lavoro) del 1989 sui popoli indigeni e tribali

¹² Il discorso sul *mestiçagem*, sulla "democrazia razziale", sulla questione etnico-razziale e sul razzismo in Brasile è centrale per la comprensione delle dinamiche, storiche e contemporanee, sociali, politiche e culturali che interessano il paese. Si tratta di una questione molto più complessa rispetto a quanto accennato in questa sede al mero scopo di contestualizzare le politiche patrimoniali brasiliane, e che meriterebbe una trattazione che qui non può essere sviluppata. Per approfondimenti si veda Freyre (1998); Damatta (1984); Corossacz (2016); Sheriff (2001); Agier (1995); Wade (2008).

e, successivamente, dalla Convenzione dell'UNESCO (Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura) del 2003 sui Patrimoni Immateriali.

Nonostante il grande avanzamento che tali cambiamenti di prospettiva rappresentano nel campo delle politiche patrimoniali, nazionali e internazionali, e le trasformazioni che esse comportano anche nella concezione e nella costruzione delle identità nazionali, è necessario tenere presente che essi si sono verificati all'interno del quadro del "discorso patrimoniale autorizzato" (Smith, 2011), con tutte le conseguenze che ciò comporta.

Il patrimonio, infatti, continua a essere usato strategicamente dallo Stato per la promozione del capitale economico e culturale di determinate comunità o per la risoluzione di potenziali conflitti nel campo delle politiche culturali. È uno strumento per "definire" una comunità e il suo patrimonio, ma allo stesso tempo funziona come "mezzo di negoziazione", divenendo il luogo per l'attivismo comunitario ed essendo un meccanismo operativo che può dare *agency* alle comunità sul piano delle politiche culturali locali (Kuutma, 2012).

È questo il "paradosso del regime patrimoniale internazionale" (De Cesari, 2012, p. 408), concetto che permette di sintetizzare al proprio interno le interpretazioni oppostive del patrimonio come strumento di assoggettamento o di *empowerment*, affermando piuttosto che questi, paradossalmente, sono entrambi aspetti centrali e non mutualmente escludentisi di questo fenomeno.

Nella *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, così, "il *jongo* è un bene immateriale che sostiene un bene materiale", come afferma Alessandra, usando una frase che sembra essere lo slogan della comunità, poiché usata in diverse occasioni, ufficiali o meno, sia dalla *liderança jongueira* che da alcuni membri. Grazie al riconoscimento ufficiale del *jongo* come patrimonio culturale immateriale da parte dell'IPHAN, la *comunidade*, in quanto detentrica del bene, diviene lei stessa patrimonio e, allo stesso tempo, tutelatrice di quest'ultimo.

Nel discorso prodotto dalla comunità, la *Roseira* diviene necessaria per la propria sopravvivenza e per quella del *jongo* a Campinas, perché il *jongo* necessita di terra per essere danzato, e "se è un patrimonio, questo è fatto prima di tutto di persone, e queste pure devono essere salvaguardate!" (Alessandra, 31/3/2017). In questo senso il *jongo* è un patrimonio immateriale che sostiene la *Roseira*, un patrimonio materiale, e, allo stesso tempo, diviene uno strumento di affermazione di diritti sociali, un cammino alternativo di lotta e di resistenza ai conflitti.

In questa situazione l'IPHAN, un'istituzione federale, assume il ruolo di mediatrice nelle relazioni tra comunità e governo locale, provocando una sostanziale trasformazione e un rafforzamento nelle relazioni tra questi poiché, come ci dice Alessandra, "l'IPHAN spiegava alla Municipalità che cos'era un patrimonio immateriale" (Alessandra, 10/6/2017, corsivi miei). Sarà, infatti, in

collaborazione con questa istituzione che la *comunidade* nel 2015 otterrà il riconoscimento ufficiale da parte del governo municipale come gestrice della *Casa de Cultura (Afro) Fazenda Roseira*, mediante la realizzazione del *Centro de Referencia Jongueiros do Sudeste – Comunidade Jongu Dito Ribeiro – Campinas (SP)*.

“Le reti sociali sono il maggior patrimonio” (Alessandra, 31/3/2017), afferma Alessandra, riconoscendo il ruolo essenziale svolto dalle relazioni instauratesi tra la comunità e vari attori istituzionali, affinché, in fine, la *Roseira* fosse data in concessione d’uso alla comunità. Tuttavia, è necessario sottolineare la funzione fondamentale di mediatrice che innanzitutto la *leader* comunitaria ha in questo processo di negoziazione.

Il mediatore, o l’agente politico, nella prospettiva di Montero, Arruti e Pompa, è colui che è capace di esprimersi nei termini dei codici comunicativi della sfera pubblica e di negoziare la propria differenza, creando ponti per la produzione di diritti politici (Montero – Arruti - Pompa, 2012). L’appropriazione del discorso patrimoniale, giuridico e accademico, diviene la base per l’azione di Alessandra Ribeiro Martins che usa questi codici in maniera strategica per il raggiungimento dei propri obiettivi.

Quando l’IPHAN nel 2012/2013 apre un Concorso Pubblico (*Editale Pubblico*) per la progettazione di azioni di salvaguardia del *jongo*, la *Comunidade Jongu Dito Ribeiro* ne approfitta per la formulazione di una proposta di salvaguardia che prevedeva la creazione di un partenariato tra IPHAN, Municipalità e la stessa comunità, per la realizzazione di un *Centro de Referencia do Jongo* nella città di Campinas, una delle azioni-meta previste dal Piano di Salvaguardia Nazionale, con l’impegno del governo locale a garantire un luogo, identificato nella *Fazenda Roseira*, per la sua attuazione.

La comunità, dunque, utilizza gli strumenti della salvaguardia elaborati a livello federale per ottenere il proprio *Centro de Referencia* che, venendo realizzato all’interno della *Roseira*, trasforma quest’ultima da luogo illegalmente occupato in sito per la preservazione e la salvaguardia del *jongo* e della *comunidade jogueira* nella città di Campinas (*Comunidade Jongu Dito Ribeiro*, 2018).

A tal proposito, French sostiene che la legge agisce come una “potente forza sociale” che impone categorie e ordina le relazioni sociali, ma che, allo stesso tempo, crea anche strutture per l’autoidentificazione, la mobilitazione e la giustizia sociale (French, 2009, p. 3). Nel caso della comunità *Jongu Dito Ribeiro*, è il *jongo-patrimonio*¹³ e l’apparato teorico-giuridico che lo regge, lo strumento

¹³ La discussione sul patrimonio e sugli effetti della patrimonializzazione, che sono allo stesso tempo di assoggettamento/classificazione e di *empowerment* per le “comunità patrimoniali”, è particolarmente densa e, per questo motivo, non può essere esaurientemente affrontata in questa sede. Tuttavia, è necessario ricordare che il *jongo* è passato attraverso un processo di patrimonializzazione che ha prodotto una “narrativa ufficiale” su questa pratica che, in molti casi, si distacca dalle realtà locali. In questa sede abbiamo fatto riferimento unicamente al ruolo

politico che sostiene la sua azione e ne permette il riconoscimento, sebbene a partire da categorie esternamente definite.

La dimensione performativa dell'identità *jongueira*

L'acquisizione di un'identità collettiva, tuttavia, avviene anche attraverso la sua iscrizione nel corpo stesso degli individui (Candau, 2002), poiché le immagini e le conoscenze del passato (e della contemporaneità) sono trasmesse e sostenute da *performances* (Connerton, 2006), come il *jongo*, un'esperienza corporea ed emotiva attraverso la quale gli attori e l'atto si costruiscono mutualmente.

Secondo Judith Butler (1995), nell'analisi dei processi di costruzione identitaria, è necessario concentrarsi sulle pratiche di significazione mediante le quali i soggetti si costituiscono come tali. A tale scopo, l'autrice ritraduce l'idea linguistica di performatività dalla prospettiva secondo la quale chi agisce, l'agente, non preesiste ma si costituisce in e attraverso il suo agire/atto. Le pratiche di significazione, le *performances*, sarebbero cioè "pratiche che costruiscono e danno entità a quei fenomeni – identitari in questo caso – che vorrebbero esprimere" (Zenobi, 2004 p. 65).

In questa prospettiva, la *dança*, i *pontos* e i *tambores* possono essere definiti come "pratiche di significazione" dell'identità *jongueira*, che danno entità al *jongo*, oltre che esprimerlo.

Le *rodas* sono momenti importanti durante i quali i membri della comunità sperimentano e costruiscono attraverso il corpo la propria identità *jongueira*. Tuttavia, ciò che dalla loro analisi emerge subito, è l'apertura della comunità, la sua volontà di far conoscere il *jongo* all'esterno e di "mettere in scena la propria differenza" (Montero - Arruti - Pompa, 2012, p. 32), cosa che se avviene in maniera più "intima" durante le *rodas* che la comunità organizza "per sé", è sicuramente più evidente durante altre tipologie di eventi.

Sotto questo punto di vista, gli eventi pubblici organizzati dalla *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* sono fondamentali per il processo di legittimazione e visibilizzazione della comunità, o per "presentificarsi all'altro", usando un'espressione di Alessandra (Alessandra, 29/4/2017). Durante le *performances* pubbliche, tuttavia, spesso la struttura della *roda* si modifica, essendo negoziata con la presenza di un pubblico esterno, che spesso non conosce né il *jongo* e le sue regole rituali, né la comunità.

"positivo" del *jongo-patrimônio* che, nelle mani di soggetti specifici e agito in modalità e contesti precisi, può divenire uno strumento politico per le comunità detentrici.

I membri della comunità in questo tipo di situazioni diventano “mediatori simbolici” (Montero - Arruti - Pompa, 2012, p. 30) che negoziano la propria “differenza”, e dunque la sua “messa in scena”, per il raggiungimento di obiettivi specifici, in questo caso il proprio riconoscimento da parte della cittadinanza. Le diverse modalità di negoziazione che vengono messe in atto a seconda dei contesti, dimostrano la pluralità di usi strategici cui la differenza culturale può essere sottoposta, nonché la molteplicità di rappresentazioni che possono essere prodotte dalla e sulla comunità.

Sofia Venturoli, nella sua analisi degli adattamenti del rituale indigeno della *Toré* in area urbana, afferma che: “Così come la *Toré* non è una pratica culturale data e finita, ma presenta alti gradi di performatività e creatività, l’etnicità Pankararé è negoziata, articolata e prodotta da e nell’azione rituale” (Venturoli, 2016, p. 287). Allo stesso modo, il *jongo* e in particolare la *roda*, che ne è la sua dimensione propriamente performativa, si adatta necessariamente alle condizioni in cui avviene la sua riproduzione, senza che questo determini il maggiore o minore grado di “autenticità” e “tradizionalità” della *performance* e dell’identità *jongueira* rappresentata e costruita dalla e nella *roda*, ma evidenziando, piuttosto, l’alto grado di “plasticità” delle pratiche culturali, che non sono “date e finite”, ma in movimento costante, congiuntamente alle identità che in esse e con esse si esprimono e si materializzano.

In questa prospettiva, la questione di genere, centrale all’interno della comunità, è espressa e acquisisce sostanza anche attraverso la danza e i tamburi, ovvero nelle *rodas* della *comunidade*.

Lucia è una donna che nella danza ha il ruolo dell’uomo e che, con la sua *performance*, produce un’“innovazione della tradizione”, dal momento che nella sua versione “canonizzata” la coppia dovrebbe essere sempre composta da un uomo e una donna. Ma la “ricezione della tradizione” necessariamente contiene in sé l’elemento dell’invenzione e dell’interpretazione; così, nella *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, chi balla è “una coppia di anime, maschile e femminile, e non di corpi”, come afferma Alessandra (Alessandra, 29/6/2017).

D’altra parte, la comunità è anche una delle prime *comunidades jongueiras* all’interno delle quali le donne suonano i tamburi. Ciò che ha provocato questa ulteriore “innovazione” è stata la “necessità”, la mancanza di uomini, che ha spinto Bianca, la figlia di Alessandra, a cominciare a suonare quando era ancora bambina, aprendo la strada anche ad altre donne della comunità.

Butler (1995) afferma che le pratiche di significazione (le *performances*) non sono fondanti, ma regolate da norme di intelligibilità che regolano i discorsi identitari e allo stesso tempo producono effetti sostanzializzanti che le occultano e le rafforzano. Così, se la significazione, la *performance*, può aver luogo solo nella ripetizione, in una prassi intellegibile, è all’interno di queste stesse pratiche

ripetitive di significazione che la sovversione delle identità diviene possibile. “La capacità di agency non risiede nel negarsi a ripetere, ma nel ripetere in modo tale da smuovere le norme che regolano la ripetizione” (Briones, 2007, p. 66).

Hall, dal canto suo, riprende dalla teoria della performatività di Butler la sua enfasi sull'*agency* e la prassi e, in altri termini, afferma che:

Le identità sono costituite all'interno, non all'esterno della rappresentazione. Esse fanno riferimento all'invenzione delle tradizioni tanto quanto alle tradizioni stesse, costringendoci a leggerle non come una reiterazione senza fine ma come «l'identico che cambia» (Gilroy, 1994): non il cosiddetto ritorno alle radici (roots) ma un venire a patti con le proprie traiettorie (routes) (Hall, 1996, p. 4, parentesi mie).

Sotto questo punto di vista, l'“innovazione della tradizione” prodotta nelle *performances* delle donne della *Fazenda Roseira*, tanto nel danzare quanto nel suonare i tamburi, s'inserisce in una prassi intellegibile, quella della *roda de jongo*, all'interno della quale si ritrova la capacità di *agency* degli individui, la loro “creatività”, che produce la “sovversione delle identità tradizionali” (Butler, 1995).

Tale “sovversione”, d'altra parte, nella *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* si produce anche per la presenza nella *roda de jongo* di *brancos e negros*, presenza che si “scontra”, in alcuni casi, con le rappresentazioni prodotte dalle altre *comunidades jogueiras*.

La prima questione fu la questione etnico-razziale, la presenza di *brancos* nella nostra comunità, fu il primo shock. Questo nostro portare *brancos* in un universo che è essenzialmente *negro*. [...] Portare questi *brancos* che non erano solo *brancos*, credo che *branco* non è la parola corretta. Portare corpi *brancos* essenzialmente *negros* in mezzo a loro, che è quello che sciocca! Perché era indiscutibile guardare quelle persone e non sentire in loro l'ancestralità, nonostante il corpo *branco*, e questo sciocca. Perché quando la gente dice *branco* sta dentro lo stereotipo creato [...] e legittimare un collettivo diverso etnicamente, essenzialmente *negro* in corpi *brancos*, era surreale! (Alessandra, 29/6/2017, corsivi miei).

La peculiarità immediatamente visibile della comunità, quello che turba le altre *comunidades* e sorprende gli osservatori esterni, è la presenza di *jogueiros* con “corpi *brancos* ma essenzialmente *negros*”.

Sin da subito, infatti, la *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* si costituisce come un “collettivo antirazzista che lavora per la diffusione della cultura *afro*, ma che non adotta una politica di selezione razziale nella scelta dei suoi membri” (Vanessa, 27/5/2017, corsivi miei). Allo stesso tempo, però, se non vi è selezione

razziale, alla base dell'*ethos* comunitario vi è la condivisione di una matrice africana che si esprime nella spiritualità dei membri della comunità e nel *jongo*.

La nozione di “matrice africana” permette di ripensare l'identità etnico-razziale incorporata nel *jongo*. Ciò che conta per essere *jongueiros*, infatti, non è il proprio corpo, il colore della propria pelle, ma la connessione che si ha sul piano spirituale con un universo ancestrale che rimanda all'“africanità” portata in Brasile dagli schiavi, rappresentata dalle religioni *afro* e da tutte le manifestazioni culturali che discendono dalla diaspora.

Tale concetto permette alla *comunidade campineira* di negoziare la propria identità *jongueira* e il proprio essere una *comunidade tradicional* con le altre comunità, perché, come afferma Alessandra, “era impossibile non sentire in quei corpi *brancos* il loro essere essenzialmente *negros*”.

Se l'attivazione di tale negoziazione dipende dalla natura etnicamente differenziata della comunità, essa diviene possibile sulla base del riconoscimento esterno di questa spiritualità di matrice africana condivisa all'interno del gruppo, il che rende non solo intellegibile ma anche plausibile l'“incontro spirituale con il *jongo*” e il fatto che dei *brancos* possano essere dei *jongueiros verdadeiros* dal punto di vista delle altre comunità, alcune delle quali caratterizzate anch'esse dall'affiliazione alle religioni afro-brasiliane.

Le identità contemporanee, secondo Stuart Hall, usano le risorse della storia e della cultura in un processo di “divenire” piuttosto che di “essere”. Non “chi siamo e da dove veniamo” ma “cosa possiamo diventare, come siamo stati rappresentati e come questo influisce su come noi possiamo rappresentarci” (Hall, 1996, p. 4).

In questa prospettiva, si potrebbe affermare che in un contesto come quello di Campinas, caratterizzato da una traiettoria storica di progressivo *branqueamento* della città e del conseguente oscuramento delle “tracce” *negras* in essa presenti, l'*identidade negra* si configuri come un'identità che, a partire da un nucleo, una matrice, definita dal gruppo come essenziale, è caratterizzata da un processo di “divenire”, di adattamento costante, che porta al ripensamento della stessa cultura *negra* e dell'identità etnico-razziale che da essa deriva, nei termini di una discendenza ancestrale che può assumere forme plurali, piuttosto che caratteristiche predefinite, come nel caso della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, poiché, come afferma Alessandra, “la matrice africana non è razza, ma il legame con le questioni ancestrali e il razzismo. È un insieme!” (Alessandra, 31/3/2017).

Riflessioni conclusive

Nella storia della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, sembra esserci un attore fondamentale e una determinata cornice relazionale dove questo è situato e

grazie alla quale le sue azioni e la sua traiettoria di vita diventano possibili e intelleggibili. Allo stesso tempo, però, quelle stesse azioni, scelte e visioni personali provocano l'attivazione di nuovi percorsi, inseriti nella medesima cornice relazionale, il che rende difficile, se non inutile, affermare quale delle due dimensioni - quella individuale e quella collettivo-relazionale - venga prima nei processi di costruzione delle identità collettive.

Così, ci sembra che per la comprensione di processi e dinamiche come quelli che interessano lo sviluppo e il movimento della comunità, sia necessario un ripensamento dell'opposizione classica individuo/società di stampo durkheimiano, da cui deriva anche la visione di Halbwachs (1997) che contrappone la memoria collettiva a quella individuale. In realtà, più che di un'opposizione, si tratta di una prospettiva che ordina gerarchicamente la relazione esistente tra il piano individuale e quello collettivo dell'agire sociale e, in base alla quale, la società e la sua memoria collettiva s'impongono sugli individui e sulle loro memorie individuali, definendo i loro modi di agire, pensare e vedere il mondo.

Tuttavia, individuo e collettività non sono due termini che necessariamente stanno in una relazione gerarchicamente definita. Le scelte e le azioni individuali hanno un peso sulle collettività, dalle quali gli individui comunque dipendono e sono inseriti. Si tratta di comprendere le modalità in cui gli individui e i gruppi costruiscono simultaneamente le proprie identità e memorie (individuali e collettive) in una tensione costante tra la possibilità d'azione e i fattori che la limitano e/o inquadrano.

Sotto questo punto di vista, la relazione individuo/collettività potrebbe essere vista non in termini gerarchici, ma di costituzione mutua, dove l'uno è indispensabile all'altro, e i pesi di ciascuno nei processi di costruzione identitaria dipendono dal contesto particolare cui si fa riferimento: in alcuni casi è la collettività ad avere maggior influenza sulle scelte individuali, in altri, certi attori e la loro capacità di *agency* possono avere impatti molto forti sulle collettività di cui sono parte o che, con le loro azioni, contribuiscono a costituire.

Quest'ultima sembra essere una situazione particolarmente comune nei processi di etnogenesi cui attualmente si assiste in Brasile, come dimostrano anche gli studi di Maroun (2013) sul *jongo* e quelli di Venturoli (2016) sull'emergenza di gruppi etnici *pankararé* nella città di San Paolo. Come per la comunità *Jongo Dito Ribeiro*, anche le realtà studiate da queste autrici, infatti, sono caratterizzate dalla presenza d'individui le cui azioni e i cui percorsi di vita sono fondamentali nella costruzione dei gruppi di cui sono parte, tanto nella realtà afro-discendente quanto in quella indigena.

A tal proposito, Alessandra più di una volta ci ha parlato della sua "responsabilità personale nell'impatto collettivo" (Alessandra, 31/3/2017), facendo riferimento al peso che le sue azioni hanno avuto sulla comunità. In

effetti, molte delle caratteristiche e dei punti salienti della storia comunitaria, in ultima analisi, sembrano derivare dalle scelte e dalla visione personale della *liderança jongueira* che si “imporrebbero” sugli altri membri.

Anche in questo caso, però, interpretare il ruolo dell’individuo all’interno della comunità come l’imposizione unilaterale di una visione particolare sulla pluralità di visioni che coesistono all’interno del gruppo, sembra essere riduttivo. Nel caso specifico della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro*, infatti, la distinzione individuale/collettivo in alcune circostanze diviene complessa e non così facile, poiché la visione e le scelte di Alessandra, nella maggior parte dei casi, sono guidate e derivano da un universo spirituale che i membri della comunità riconoscono e identificano come proprio. In questa prospettiva, quindi, l’individuo non s’impone agli altri, ma è visto da questi come il *medium*, e quindi l’interprete, di una spiritualità condivisa da tutti.

L’importanza che l’individuo assume all’interno della comunità, d’altra parte, non è circoscritta alla sua *leader*, essendo in varie occasioni lei stessa a rimarcare la centralità dell’individualità di tutti i membri, come punto di forza e caratteristica fondante della comunità. “Essere intero. L’individuo è ciò che potenzia la comunità. Non bisogna perdere la propria individualità” (*ibidem*, corsivi miei), ha affermato Alessandra. Dal suo punto di vista, nella comunità non ci sono delle individualità che si “sciogliono” in una collettività che le ingloba, ma “individui interi” le cui caratteristiche e peculiarità sono fondamentali e non devono essere perse, poiché costituiscono “la specificità e la potenza delle risorse umane della *Roseira*” (*ibidem*, corsivi miei), che sono ciò che ne ha permesso il riconoscimento.

In alcune occasioni, invece, secondo la leader comunitaria, bisogna assumere l’identità collettiva e lasciare da parte la propria individualità, come strategia politica. “Essere io, ma essere la comunità quando è necessario” (Alessandra, 29/4/2017, corsivi miei), ha affermato Alessandra durante una riunione con alcuni membri. “Essere la comunità”, in questo caso, significa assumere un posizionamento politico specifico, adattando a seconda delle situazioni la propria individualità, che all’interno della comunità non è negata, ma piuttosto esaltata nei suoi lati positivi.

In questa prospettiva, la nozione di *ubuntu*, termine di lingua bantu che esprime un’etica diffusa tra molte popolazioni dell’Africa Subsahariana – che rimarca il legame dell’individuo con la collettività di cui è parte, con i propri antenati e con l’umanità in generale – fatto proprio dalla *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* nella traduzione “sou porque nos somos” (“io sono perché noi siamo”) come filosofia di riferimento nella condotta quotidiana dei suoi membri, può essere interpretata non solo nel senso che la mia personalità è modellata da

un'eredità che i miei antenati mi hanno lasciato e dal gruppo con il quale m'identifico e di cui faccio parte, ma anche in un altro modo, che a nostro parere potrebbe rappresentare maggiormente l'*ethos* della comunità.

"Io sono perché noi siamo", nel senso che noi membri della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* siamo individui diversi che, tuttavia, nella diversità si riconoscono come *jongueiros* e fanno dell'unicità e dell'individualità di ognuno la forza e il tratto distintivo della comunità, essendoci alla base del riconoscimento, la condivisione di una spiritualità di matrice africana e di un orizzonte politico-esistenziale comuni.

Quest'ultima riflessione rimanda alle "nuove etnicità" di Stuart Hall (1996a) che, secondo l'autore, sono costruite a partire da una "ri-teorizzazione del concetto di differenza", che non crea una separazione radicale e incolmabile, ma che è, piuttosto, "posizionale, condizionale e congiunturale". Tale "ri-teorizzazione" permette la decostruzione della nozione dominante di etnicità che la connette alla nazione e alla razza e lo spostamento verso una nozione "positiva", non coercitiva e differenziata.

Se la ri-concettualizzazione dell'etnicità è fondamentale nelle relazioni tra gruppi etnici distinti, poiché riconosce la differenza e permette lo stabilirsi di relazioni e articolazioni tra le collettività; essa è altrettanto centrale all'interno del gruppo, poiché, essendo "non coercitiva e differenziata", rende possibile il superamento di una nozione di identità collettiva essenzializzata e omogeneizzante e, dunque, il riconoscimento di identità collettive plurali e articolate al loro interno, senza che questo le delegittimi all'esterno.

È questo il caso dell'*identidade jongueira* della comunità *Jongo Dito Ribeiro*, un'identità che si costituisce a partire dall'articolazione di scelte e azioni individuali che diventano collettive, generando una "collettività di pratica", ovvero una collettività fondata non su caratteristiche *a priori*, intrinseche a questa, ma sulla pratica quotidiana del *jongo* e della matrice africana, plurale e diversificata, dai cui deriva questa "tradizione" e che la comunità rivendica come propria.

Sofia Venturoli scrive che "l'etnicità non è semplice veicolo di visibilità o strumento di rivendicazione ma è essa stessa ciò che produce l'azione politica, è allo stesso tempo prodotta da una scelta – individuale e collettiva – che è politica" (Venturoli, 2016, p. 287). Anche l'identità *jongueira* non può essere interpretata solo come uno strumento politico di rivendicazione di diritti e riconoscimento sociale. Se la pratica del *jongo*, la *performance*, è ciò che produce l'identità e l'azione politica a essa connessa, la *comunidade* e la sua storia dimostrano anche che non si "nasce" *jongueiros*, ma che lo si diventa a partire da una scelta individuale, spirituale o meno, che in ogni caso è una scelta politica, poiché essere *jongueiros*, nel caso della comunità in questione, significa innanzitutto divenire parte di una collettività e assumere come propria una

matrice africana e il posizionamento politico che da essa deriva, essendo carica di significati che rimandano tanto alla storia della schiavitù, quanto alla contemporaneità della discriminazione e del razzismo in Brasile.

Per la comprensione dei fenomeni di emergenza identitaria è necessario non semplificare la complessità dei processi che vi sono alla base, in particolare la relazione che intercorre tra gli individui e le collettività di cui sono parte. Si tratta di una relazione di costituzione mutua, dove le scelte individuali hanno un ruolo fondamentale ed effetti importanti sulle collettività, e, vice versa, queste necessariamente influiscono sulle vite e le azioni degli attori. Ciò che interessa è, innanzitutto, la tensione esistente tra questi due poli e le articolazioni che sono alla base dei processi di emergenza identitaria.

La storia della *Comunidade Jongo Dito Ribeiro* pare suggerire che senza la traiettoria individuale di Alessandra Ribeiro Martins, la *comunidade* non si sarebbe creata; tuttavia, affinché tale esperienza personale si potesse trasformare in azione collettiva, è stata necessaria la costruzione di un “ponte semantico” capace di costruire un’identità collettiva (Honnet, 2003, in Montero – Arruti – Pompa, 2012, p. 33). Ma la creazione di tale “ponte semantico” è stata possibile solo a partire dalla pre-esistenza nello spazio urbano di una *rede negra*, di una collettività di matrice africana, all’interno della quale questo percorso personale poteva diventare la base per la costruzione di un nuovo percorso collettivo.

Non si tratta della scelta tra una prospettiva che si focalizza sugli individui e una che invece si concentra sulle collettività nell’analisi dei fenomeni di etnogenesi contemporanei, ma dell’adozione di un punto di vista capace di cogliere le articolazioni che si creano tra questi due livelli, non distinti ma intimamente interconnessi.

Bibliografia

- AGIER, Michel. “Racism, Culture and Black Identity in Brazil”. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 14, no. 3, 1995. (pp. 245-264).
- AMARAL, João Paulo Pereira do. *Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial*. Dissertação de Mestrado, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2015.
- ASSMAN, Jan – John, CZAPLICKA. “Collective Memory and Cultural Identity”. *New German Critique*, no. 65, Cultural History/Cultural Studies, Spring - Summer, 1995. (pp. 125-133).

- BARTOLOMÈ, Miguel Alberto. "As etnogeneses: velhos atores e novos papeis no cenário cultural e político". *Mana*, vol.12, no.1, Rio de Janeiro, 2006. (pp. 39-68).
- BRIONES, Claudia. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". *Tabula Rasa*, no.6, Bogotá, 2007. (pp. 55-83).
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. London, Routledge, 1995.
- CANDAU, Joel. *Memoria e Identità*. Napoli, Ipermedium libri, 2002.
- CHUVA, Marcia. "National Identity and Cultural Heritage in Brazil: Problematizing Values". SLAS Annual Conference, University of Manchester, 11th-12th April, 2013.
- COMUNIDADE JONGO DITO RIBEIRO. "Centro de Referência Jongueiras e Jongueiros do Sudeste. Comunidade Jongo Dito Ribeiro – Campinas-SP". <http://crjongoditoribeiro.org.br/> [15/3/2018].
- Connerton, Paul. *How Societies Remember – Themes in Social Sciences*. Cambridge, University Press, 2006.
- COROSSACZ, Valeria Ribeiro. "Una decolonizzazione mai terminata. Il modello portoghese di colonizzazione in Brasile e la costruzione dell'Altro/a africano/a nell'immaginario razzista". *Altre Modernità*, n. 16, Università degli Studi di Milano, 2016.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1984.
- DE CESARI, Chiara. "Thinking through Heritages Regimes" in BENDIX Regina – Adytia, EGGERT - Arnika, PASELMANN (Eds.) *Heritages Regimes and the State, Göttingen Studies in Cultural Property*, vol. 6, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2012. (pp. 399-420).
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1998.
- FRENCH, Jan Hoffman. *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009.
- HALBWACHS, Maurice. *I quadri sociali della memoria*. Napoli, Ipermedium Libri, 1997.
- HALL, Stuart. "Introduction: Who Needs «Identity»?" in HALL, Stuart – Paul, DU GAY (Eds.) *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks and New Delhi, SAGE Publications, 1996. (pp. 1-17).
- HALL, Stuart. "New Ethnicities" in MORLEY, David - Kuan-Hsing, CHEN (Eds.) *Stuart Hall. Critical Dialogs in Cultural Studies*. London and New York, Routledge, 1996a. (pp. 442-451).
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Belo Horizonte, UFMG Editora, 2005.
- HONNET, Axel. *Luta por Reconhecimento*. São Paulo, Ed. 34, 2003.

- KOFES, Suely. "Experiências Sociais, Interpretações Individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites". *Cadernos Pagu*, n. 3, Universidade Estadual de Campinas, 1994. (pp. 117-141).
- KUUTMA, Kristin. "Between arbitration and engineering: concepts and contingencies in the shaping of heritages regimes" in BENDIX Regina – Adytia, EGGERT - Arnika, PASELMANN (Eds.) *Heritages Regimes and the State, Göttingen Studies in Cultural Property*, vol. 6. Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2012. (pp. 21-36).
- LARA, Silvia Hunold. "Vassouras e os sons do cativo no Brasil" in LARA, Silvia Hunold – Gustavo, PACHECO (Org.) *Memoria do Jongo. As Gravações Históricas de Stanley J. Stein – Vassouras, 1949*. Campinas, CECULT, 2007. (pp. 45-68).
- MAROUN, Kalya. *Jongo e educação: a construção de uma identidade quilombola a partir de saberes étnico-culturais do corpo*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, PUC - Rio de Janeiro, 2013.
- MARTINS, Alessandra Ribeiro. *Comunidades e Instituições: O jongo, sua historia e suas representações no Sudeste do Brasil no século XXI*. Tese de Licenciatura e Bacharelado, Curso de Graduação em História, PUC – Campinas, 2008.
- MARTINS, Alessandra Ribeiro. *Requalificação Urbana. A Fazenda Roseira e a Comunidade Jongo Dito Ribeiro*. Dissertação de Mestrado em Urbanismo, Programa de Pós-Graduação em Urbanismo, PUC – Campinas, 2011.
- MARTINS, Alessandra Ribeiro. *Matriz Africana em Campinas: territórios, memoria e representação*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação (strictu sensu) em Urbanismo, PUC – Campinas, 2016.
- MARTINS, Alessandra Ribeiro. "O Jongo da Casa Grande". <http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2012/09/Alessandra-Ribeiro-Martins.pdf> [9/6/2018]
- MATTOS, Hebe – Marta, ABREU. "Jongo, registros de uma historia" in LARA, Silvia Hunold – Gustavo, PACHECO (Org.) *Memoria do Jongo. As Gravações Históricas de Stanley J. Stein – Vassouras, 1949*. Campinas, CECULT, 2007. (pp. 69-108).
- MONTERO, Paula - José Mauricio, ARRUTI – Cristina, POMPA. "Para uma Antropologia do Politico" in LAVALLE, Adrian Gurza (org.) *O Horizonte da Política – Agendas de pesquisa e questões emergentes*. São Paulo, Ed. UNESP, 2012. (pp. 1-42).
- NEGRÃO, Lisias Nogueira. "Umbanda: entre a Cruz e a Encruzilhada". *Tempo Social*, vol. 5, n. 1-2, USP, São Paulo, 1993. (pp. 113-122).
- NEGRÃO, Lisias Nogueira. "Magia e Religião na Umbanda". *Revista USP*, vol. 31, Setembro/Novembro, 1996. (pp. 76-89).

- OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, 1998. (pp. 47-77).
- PACHECO, Gustavo. "Memoria por um fio" in LARA, Silvia Hunold – Gustavo, PACHECO (Org.) *Memoria do Jongo. As Gravações Históricas de Stanley J. Stein – Vassouras, 1949*. Campinas, CECULT, 2007. (pp. 15-34).
- PEREZ, Antonio. "De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas". *Revista de Antropología Experimental*, n. 1, Universidade de Jaen. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
- QUEIROZ, Vitor Aquino D'Avila Teixeira. *Olha só, o meu tambú, como chora o candongueiro: as estrelas e os toques da tradição no jongo de Guaratinguetá e Campinas (SP)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual De Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento De História, Pos-Graduação em História Social, 2011.
- SANTOS, Jaqueline Lima – SILVEIRA, Sylvio Fleming Batalha. "Estratégias Simbólicas da Identidade Negra". Anais da 58ª Reunião Anual da SBPC, Florianópolis, SC, Julho/2006.
- SHERIFF, Robin E. *Dreaming Equality. Color, Race and Racism in Urban Brazil*. New Brunswick, New Jersey and London, Rutgers University Press, 2001.
- SMITH, Laurajane. "El «espejo patrimonial». Ilusion narcisista o reflexiones multiples?". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n. 12, Universidad de Los Andes, Bogotá, 2011. (pp. 39-63).
- STEIN, Stanley J. *Vassouras – um município brasileiro do café – 1850-1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.
- VENTUROLI, Sofia. "Sem dança não tem força nenhuma. Creazione di spazi indigeni nell'area urbana di San Paolo, Brasile". *Anuac.*, vol. 5, n. 1, giugno 2016. (pp. 269-292).
- WADE, Peter. "Race in Latin America" in POOLE Deborah (Ed.) *A Companion to Latin America Anthropology*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008. (pp. 177-192).
- ZENOBI, Diego. *Protesta social, violencia y performances: Narraciones de orden y prácticas de desorden en las marchas de los "ahorristas estafados"*. Tesis de Licenciatura, FFyL-Universidad de Buenos Aires, 2004.

Ingrid D'Esposito è dottoranda in Antropologia presso l'Università degli studi di Torino i suoi attuali interessi di ricerca vertono sulla questione etnico-razziale e sui processi di costruzione etnico-identitaria inerenti la popolazione afro-discendente in Brasile.

Contatto: ingrid-desposito@hotmail.it

Ricevuto: 20/01/2018

Accettato: 14/05/2018