

BRASILE
Componenti della storia brasiliana
Fermenti socio-religiosi
prima della grande
immigrazione europea

selezione

cser

12

S O M M A R I O

COMPONENTI DELLA STORIA BRASILIANA

Il Brasile	1.
------------------	----

FERMENTI SOCIO-RELIGIOSI PRIMA DELLA GRANDE IMMIGRAZIONE EUROPEA

Lo schema dello studio	1.
------------------------------	----

1. SEGUENDO LA TENDENZA CENTRIPETA	3.
--	----

Il cattolicesimo portoghese	5.
-----------------------------------	----

Il temperamento africano	9.
--------------------------------	----

Risultati discutibili della tendenza centripeta	11.
---	-----

Le cause del sincretismo afro-cattolico	14.
---	-----

Una catechesi assimilata per politica	15.
---	-----

Le analogie	17.
-------------------	-----

I miti del cristianesimo e la loro verità	18.
--	-----

2. SEGUENDO LA TENDENZA CENTRIFUGA	22.
--	-----

Evasione dalla realtà del presente	22.
--	-----

Le fughe dei bianchi	23.
----------------------------	-----

L'abolizione della schiavitù e la repubblica..	26.
--	-----

Come il futuro divenne passato	30.
--------------------------------------	-----

Gli immigrati europei	31.
-----------------------------	-----

La restaurazione cattolica	34.
----------------------------------	-----

Europeizzazione della Chiesa	35.
------------------------------------	-----

Le fughe degli africani	36.
-------------------------------	-----

Confraternite per gli schiavi	38.
-------------------------------------	-----

Dal misticismo all'utilitarismo	40.
---------------------------------------	-----

NOTE	45.
------------	-----

I L B R A S I L E

Il Brasile misura circa otto milioni e mezzo di chilometri quadrati.

Il termine "brasile" ("brazil") preesisteva alla scoperta dell'America ed aveva un significato scientifico: indicava un genere di leguminose il cui legno aveva la proprietà di rendere rossa l'acqua in cui veniva immerso. Dopo la scoperta del Brasile (chiamato all'inizio col nome "Terra di Santa Cruz") il termine "brazil" fu molto usato per indicare un legno che ivi abbondava e che veniva abbondantemente esportato in Europa. All'inizio del 1500 "Brasil" incominciò a indicare una piccola regione costiera; più tardi divenne il nome dell'intera repubblica.

La popolazione del Brasile rimase sempre molto scarsa in proporzione al suo territorio. Ancora alla fine del '700 non contava che una popolazione di 3.248.000 abitanti, sparsi di preferenza lungo la zona costiera e suddivisi in:

1.010.000	Bianchi
406.000	Indiani
1.361.000	Negri (schiavi)
221.000	Mulatti (schiavi)

~~~~~  
~~~~~

Per tutto il 1500 la parte meridionale del Brasile (da Rio de Janeiro in giù) rimase quasi sconosciuta e trascurata e gli interessi dei Portoghesi si concentrarono attorno alle nascenti città di San Salvador e di Recife. Più a nord e più a sud di queste zone tentarono la fortuna gruppi di coloni provenienti da altre nazioni europee: Rio de Janeiro, ad esempio, fu fondata per contrastare la presenza di una colonia calvinista francese (ne resta traccia nel nome francese dell'isola Villeganhon).

Gli Olandesi attaccarono, nel 1623, la stessa base di San Salvador e vi rimasero, con alterne vicende, fino al 1645. Nella lotta per scacciarli, si distinse anche qualche italiano: il capo militare Lorenzo Cavalcanti, dei Cavalcanti di Firenze, e certo Sanfelice Bagnoli di Napoli.

I Portoghesi fondarono l'attuale Belem, nella regione del Parà, allo scopo di prevenire altre invasioni più a Nord.

~~~~~  
~~~~~

Da questo sguardo generale è facile desumere le ragioni per le quali il Brasile, pur nella diversità delle razze che lo popolarono, riuscì a conservare una certa omogeneità religiosa, linguistica e politica. Si constata, infatti, che furono tenacemente ributtati tutti i tentativi di colonizzazione organizzata da parte di altre nazioni europee.

Ci resta da descrivere i fatti che hanno accompagnato l'evolversi caratteristico della nazione brasiliana

~~~~~  
~~~~~

I fattori che spiegano la singolarità culturale ed umana del popolo brasiliano, quale sintesi viva di più mondi razziali e confessionali, sono, secondo noi, i seguenti:

- a) la sproporzione iniziale tra la vastità del territorio e l'esiguo numero dei primi colonizzatori portoghesi;
- b) la distanza qualitativa, sul piano religioso, culturale tecnico, tra le doti dei colonizzatori portoghesi e quelle delle popolazioni indiane e negre;
- c) la presenza, per circa due secoli, di un quasi-governo gesuita.

~~~~~  
~~~~~

Il piccolo popolo portoghese fu il primo a lanciarsi nelle imprese colonizzatrici già prima della scoperta del Nuovo Mondo. Questo fatto ebbe precise conseguenze nell'atteggiamento assunto dal Portogallo nell'opera di colonizzazione del Brasile dove la sua opera risultò più civilizzatrice che conquistatrice e procedette con relativa lentezza. Ciò dipese in parte dagli impegni militari che il governo di Lisbona aveva già nella vasta area dell'Africa e delle Indie Orientali e, in parte, dall'assenza, in territorio brasiliano, di forze locali militarmente organizzate. La Spagna, invece, pur operando nello stesso tempo nell'America Centrale, dovette scontrarsi con civiltà capaci di opporre strenua resistenza e dovette farsi strada sanguinosamente.

In base a una decisione del Papa Alessandro VI, e ad un accordo tra Spagna e Portogallo (trattato di Tordsillas, 1494), il Portogallo aveva diritto di colonizzare tutte le terre infedeli che

si trovassero al di quà del meridiano che passa a 170 leghe a Ovest delle Azzorre. In questo spazio si trovava appunto il vasto territorio che sarà esplorato dal portoghese Alvarez Cabral nel 1500 e che si chiamerà Brasile.

Per diversi anni il Portogallo considerò il Brasile come una colonia di importanza secondaria in confronto con le Indie Orientali e si accontentò di trarne soltanto vantaggi commerciali comuni. Divise la vastissima zona costiera in dodici "Capitanie", ciascuna delle quali venne affidata ad altrettante illustri famiglie portoghesi giudicate capaci di esercitarvi un'azione civilizzatrice e cristiana.

Occorrevano anche molte braccia, ma ben pochi furono i Portoghesi che accettarono di recarvisi spontaneamente e allora si dovette favorire il trasporto in Brasile di ex-galeotti e di ogni sorta di avventurieri. Le "Capitanie" godevano, del resto, di diritto di asilo.

Queste circostanze favorirono l'entrata in Brasile di molti uomini soli, senza moglie. Ciò facilitò il sorgere di molti mulatti, nati dall'unione di uomini bianchi (Portoghesi) con donne indiane.

Questi gruppi coloniali godettero sempre di molta libertà di iniziativa. Così venne a formarsi a poco a poco una popolazione nuova sia per razza che per concezione di vita, tendente a reinterpretare in modo più largo e fantasioso i germi della civiltà europea.

A poco a poco fu introdotta l'agricoltura, che prima non esisteva in nessuna parte del Brasile. Per diffonderla occorreavano uomini esercitati al lavoro metodico, per il quale gli Indiani si mostravano molto restii. A questo problema furono date allora due soluzioni, quella dei Gesuiti, che fondarono dei villaggi (aldeias) per l'educazione degli Indiani onde farne degli operai, e quella dei "Paulisti" (così si chiamavano gli abitanti di San Paolo). Questi ultimi, intraprendenti e avventurosi, incominciarono a fare razzie verso l'interno per trarne torme di schiavi. Si organizzavano in bande armate e, bandiera in testa (di qui il nome di "Bandeiras" con cui dette spedizioni passarono alla storia), partivano alla caccia di Indios. Gesuiti e autorità metropolitane protestarono; non bastando le proteste fu organizzata anche qualche spedizione armata contro i "Paulisti", che alla fine dovettero cedere.

Altre braccia furono trovate in Africa, dove si comperavano schiavi negri, messi a disposizione sui mercati della Guinea.

Questo secondo genere di schiavi era tollerato, anche perchè si pensava che così essi potevano venire battezzati (vi era anzi tutta una serie di disposizioni governative sull'obbligo di versare subito le acque lustrali su questi "schiavi di satana"). Gli stessi Negri, essendo già ridotti alla condizione di schiavi dai padroni africani, non avevano nessuna particolare ragione per odiare i nuovi padroni portoghesi, tanto più che questi li trattavano spesso con certi riguardi e se ne servivano per controllare gli Indios. I Negri in Brasile ebbero così modo di crescere robusti e di custodire molte delle loro vecchie tradizioni.

Per quanto ricca di doti umane, questa variopinta massa di schiavi non fu mai in grado di competere con i bianchi provenienti dal Portogallo sul piano della cultura storica, tecnica, giuridica. Non vi poté essere perciò nessuno scontro: la diversità culturale di base era così grande da proteggersi da sola, almeno nei punti essenziali. Così non si verificarono mai né serie rivolte politiche né eresie propriamente dette. L'assimilazione ebbe un decorso lento e naturale, accompagnandosi al fluire delle generazioni e iniziando da espressioni esterne, come la musica, le feste, il sincretismo liturgico. Senza irrigidirsi né su affermazioni né su negazioni teoriche, si viveva insieme, sempre più insieme.

Per questa via una esigua "élite" di coloni bianchi riuscì a diffondere nel vastissimo territorio brasiliano la civiltà cristiana della piccola patria portoghese.



La presenza dei Gesuiti fino dagli albori della colonizzazione in Brasile fu un fatto decisivo. Proprio mentre in Europa il potere civile si andava sempre più distinguendo e contrapponendo al potere religioso, in Brasile nasceva una civiltà, nella quale i due poteri si trovavano profondamente mescolati. Benchè, infatti, la storia registri una interminabile serie di cause contenziose tra autorità civile e autorità religiosa a livello di amministrazione locale, nelle alte sfere l'intesa non poteva essere più cordiale. Basti dire che Papa Giulio III° nel 1551 emanò una bolla secondo la quale veniva concesso ai re portoghesi il patronato perpetuo sul Brasile. Ciò includeva il potere di nominare i Vescovi e di dirigere di fatto la vita religiosa della colonia.

Oltre ai Gesuiti, il governo portoghese introdusse in Brasile altri ordini religiosi: Benedettini, Carmelitani, Cappuccini. I religiosi si estesero in modo che nel 1609 la corte di Spagna (all'epoca dell'unione del Portogallo con la Spagna) proibì che si fondassero nuovi conventi senza speciale licenza regia.



Per completare il quadro giova ricordare che nel 1807 Don Giovanni VI, re del Portogallo, per l'avvicinarsi delle truppe francesi, che venivano a punirlo della sua amicizia con gli inglesi, lasciò Lisbona per il Brasile dove rimase fino alla morte di Napoleone e dove promosse una effettiva unificazione del Brasile, che fu elevato a Regno nel 1815.

Il re fece ritorno in Portogallo nel 1820, lasciando in Brasile il figlio Pedro. Questi nel 1821 proclamò l'indipendenza e nel 1824 concesse la Costituzione.

Pedro I°, imperatore del Brasile, abdicò in favore del figlio minorenni Pedro, il quale dopo mezzo secolo di governo (1840-1889), in seguito ad una sollevazione della guarnigione di Rio de Janeiro (15 novembre 1889), s'imbarcò con la famiglia verso l'Europa, rifiutando i cinquemila "contos" che gli erano stati offerti, né mai più pensò alla restaurazione.

Attualmente il Brasile continua ad avere un governo repubblicano e la sua popolazione si avvia verso i cento milioni. Nell'ultimo censimento (1970) gli abitanti del Brasile erano 93 milioni.

La rapida crescita della popolazione è dovuta anche alle forti correnti immigratorie provenienti da diverse nazioni europee a cominciare dalla fine del secolo scorso. L'inizio fu dato dagli Svizzeri che fondarono Nuova Friburgo. Seguirono ben presto Tedeschi e Italiani che diedero enorme impulso all'agricoltura e all'industria nella parte meridionale del Brasile, imprimendo ad essa caratteristiche tutte particolari e arricchendo ancor più la varietà etnica e culturale di questo mondo rigoglioso di una umanità nuova.

~~~~~

~~~~~

1. Seguendo la tendenza centripeta

La tendenza centripeta

Il cattolicesimo portoghese

Il temperamento africano

Risultato discutibile della tendenza centripeta

Cause del sincretismo afro-cattolico

I miti nel cristianesimo

2. Seguendo la tendenza centrifuga

Le fughe dei bianchi

L'abolizione della schiavitù e la repubblica

Come il futuro divenne passato

La restaurazione cattolica

Le fughe degli africani

Dal misticismo all'utilitarismo

I due capitoli che pubblichiamo fanno parte della tesi di laurea del P. Savino Mombelli, saveriano, già Direttore di "Fede e Civiltà" ed ora in procinto di rientrare in Brasile. La tesi è stata pubblicata a cura dell'E.M.I. (Editrici Missionarie Italiane), col titolo: "Umbanda: origini, sviluppi e significati di una religione popolare brasiliana".

Ringraziamo P. Mombelli per la gentile concessione, come pure siamo grati a P. Laurindo Guizzardi, Scalabriniano, residente nel Rio Grande do Sul (Brasile), che, in occasione del suo soggiorno romano legato al Capitolo Generale, ha revisionato tutto il materiale di questo opuscolo e ci ha dato preziosi consigli per la pubblicazione.

1.

Seguendo la tendenza centripeta

.....

La compenetrazione razziale e culturale

Parlando del Brasile e del suo popolo è ritenuto obbligatorio affermare che essi assomigliano ad un mosaico. Un mosaico di regioni geografiche, di razze, di culture, di economie, di storie, di classi sociali e di religioni. (1) Ma è quasi ugualmente obbligatorio osservare che le svariate tessere che sono chiamate a comporre il mosaico non appaiono rigidamente stagliate e contrapposte l'una all'altra. Esse sono piuttosto informi, fluide, sconnesse, compenstrate, spesso sovrapposte. Ne consegue che in Brasile una cultura, una razza, una religione non finisce mai dove comincia l'altra cultura, l'altra razza, l'altra religione, ma dentro di essa.

Per valutare un simile fenomeno nessun paragone appare forse più azzeccato di quello della tavolozza. Perchè sulla tavolozza i colori non si dispongono a mosaico ma, pur distinguendosi, si fondono e danno origine a tinte dalle tonalità imprevedibili.

Roger Bastide osserva che in Brasile non esiste la linea cosiddetta di colore e che quella società non è divisa in caste, come per esempio negli Stati Uniti d'America, ma in classi e, per di

più, in classi flessibili. (2) Le classi sono per natura aperte e, oltre a contenere individui di ogni colore, permettono l'uscita e l'entrata di chiunque riesca a muoversi. In uno studio realizzato dai competenti dell'Unesco la popolazione brasiliana viene presentata come l'esempio più riuscito, più vasto e più convincente di fraternità razziale e di fusione a tutti i livelli: biologico, psicologico, culturale. (3)

Questo aspetto eccezionale della società brasiliana, che meriterebbe di essere meglio conosciuto anche all'estero, sembra essere il risultato più positivo di una tensione che anima e regge tutta la storia del Brasile, dai primordi ai nostri giorni. Tale tensione può essere chiamata "tendenza centripeta" e si manifesta come una ricerca spontanea e continua di compenetrazione e di coesione fra realtà vicine ma diverse.

Si potrebbe dire che, per il Brasile, la tendenza centripeta rappresenta ciò che è per un fiume la pendenza del terreno. Come nessun fiume si formerebbe senza la pendenza del terreno, così senza la tendenza centripeta il Brasile, tavolozza di culture, di razze e di religioni, non avrebbe mai potuto esistere.

Ma, a chi dobbiamo tale tendenza? A fattori vari e, in modo speciale, al temperamento dei coloni portoghesi, al temperamento degli schiavi africani, alle caratteristiche del cattolicesimo importato e praticato in Brasile.

Nessun brasiliano si azzarderebbe oggi a giustificare la tratta degli africani e il loro impiego servile nella coltivazione e lavorazione della canna da zucchero, nelle fattorie di allevamento del bestiame e nelle case signorili della città. Ma non bisogna guardare alla storia degli ultimi secoli con la mentalità e attraverso la situazione degli anni settanta. Vista più da vicino, la convivenza fra coloni portoghesi e schiavi africani

non sembra essere stata quell'inferno che abbiamo sempre creduto. Siamo certi anzi che ha potuto godere di aspetti profondamente umani; senza per questo volerla legittimare.

Mentre negli Stati Uniti vigevano leggi più prodigali nei riguardi degli schiavi ma che venivano tragicamente smentite dalla condotta puritana e manichea dei colonizzatori, le rigide leggi portoghesi del Brasile erano temperate dalla flessibilità latina di agricoltori e nobili che tendevano per natura alla comprensione e alla familiarità. (1)

I coloni portoghesi non avevano la malattia del bianco come quelli della Virginia e della Carolina. Erano essi stessi scuri di pelle (5), essendo parenti dei nordafricani e aperti a tutti gli incontri che permetteva loro l'avventura marinaresca nelle zone tropicali. Erano inoltre privi di mogli e di donne nubili ed erano, per numero, pochissimi, se si considera la vastità della colonia che intendevano sfruttare a nome e a vantaggio del re di Portogallo. Le donne indiane e poi le africane divennero ben presto le loro mogli o le loro concubine, offrendo loro figli meticci di varie sfumature.

Non c'è poi da pensare che i coloni portoghesi aprissero il cuore agli africani soltanto per amore e comprensione, o per esigenze sessuali. I coloni portoghesi avevano un'assoluta necessità della manodopera africana e la tenevano cara mediante un trattamento che, dal punto di vista dell'alimentazione e del tempo libero concessi agli schiavi, avrebbe certamente creato invidie nel proletariato operaio dell'Europa romantica. (6)

E avevano bisogno degli africani anche per il governo delle proprie case, per allevare i figli, per la cucina e perfino per lavori da tavolino e di segreteria. Specie nelle città.

"La casa signorile chiamava dalle baracche, per il servizio delicato e più intimo dei padroni,

una serie di individui: nutrici, damigelle, fratelli adottivi per i figli bianchi. Individui il cui ruolo nella famiglia finiva con l'essere non di schiavi ma di persone di casa. Una specie di parenti poveri delle famiglie europee. Alla tavola patriarcale della casa signorile sedevano, come se fossero di famiglia, numerosi ragazzini mulatti. Servitorelli, camerieri. Giovani di belle speranze. Alcuni uscivano in carrozza coi padroni, accompagnandoli a passeggio come se fossero figli". (7)

Il cattolicesimo portoghese

Gli studiosi attuali, anche di parte cattolica, sono facilmente portati ad un giudizio severo quando tentano di liquidare l'argomento del cattolicesimo portoghese importato in Brasile. Non è improbabile che gli orientamenti moderni, talvolta sostanzianti di sole splendide parole, traggano questi studiosi in un sensibile inganno. (8)

Sentiamo invece cosa dice di quel cattolicesimo il maggior sociologo brasiliano ed uno dei maggiori a livello internazionale (9): "(Era) una religione dolce, domestica, come di una famiglia formata da uomini e da santi e che, dalle cappelle patriarcali delle case signorili, dalle chiese sempre in festa - battesimi, matrimoni, commemorazione dei santi, cresime, novene - governò l'evoluzione sociale brasiliana. Fu questo cristianesimo domestico, lirico e festivo, di santi compari e di sante comari degli uomini, di Madonne madrine dei figli, che creò nei negri i primi legami spiritua-

li, morali ed estetici con la famiglia e la cultura brasiliane". (10)

Oltre che domestico e lirico, fino a vedere in Sant'Anna la nonna di Dio, il cattolicesimo brasiliano era ottimista e pacifico. Non risentiva dei separatismi politici, come quello degli spagnoli, né di divergenze confessionali come quello degli inglesi e dei francesi nelle rispettive colonie. (11)

Si temevano tanto i conflitti di religione che, chiunque entrava in Brasile, doveva dimostrare una cosa sola: di essere cattolico. Non si guardava al colore della pelle, né alla condotta morale, ma soltanto alla fede che doveva essere unica per tutti e di diritto.

Chi entrava in Brasile, o già vi apparteneva, aveva il diritto a ricevere il battesimo ed a far parte della famiglia dei santi e di Dio. E, una volta ricevuto il battesimo cattolico, gli africani e gli indiani divenivano veri uomini e nuovi fratelli dei portoghesi. Non la razza faceva uguali, ma la religione. (12)

Era nel contempo anche un cattolicesimo disorganizzato e indipendente dalla gerarchia. I vescovi erano pochi e lontani, il clero quasi nullo, o comunque, non occupato nel governare le parrocchie o le istituzioni. Viveva nelle case signorili o accanto ad esse e di solito era imparentato con la famiglia patriarcale. Era ambizione dei signori avere un figlio prete che servisse in tutto il destino della casa. (13)

Se c'erano dei conventi con religiosi, questi formavano dei centri d'attrazione e di devozione, non proprio di formazione cristiana o di "coscientizzazione" come si direbbe oggi. Alimentavano in buona fede una religione di beneficenza e di intervento nei casi tristi della vita, per non dire una religione di consumo". (14)

Bisogna però ricordare che quei coloni erano abbandonati da tutti, vivevano in un clima ostile. Erano tormentati dalla sifilide importata dall'Europa e dalle malattie tropicali. Erano malnutriti e non godevano di alcuna assistenza sanitaria. Per questi motivi erano costretti a fare della religione una fonte di salvezza universale: fisica, sociale, economica, soprannaturale.

Contemporaneamente non potevano non ricorrere anche alle varie forme di magia venuta dall'Europa o imparate dagli africani e dagli amerindiani. Avevano una religiosità essa stessa di tipo magico, derivando da un cattolicesimo che, nella penisola iberica, si era adagiato sul paganesimo e aveva fatto comunella con l'islamismo, adottandone i *gris-gris*, le medaglie, le collane e gli amuleti. (15)

Praticavano un cattolicesimo centripeto, capace di attirare e assimilare le forme religiose circostanti. Ed anche un cattolicesimo di ostentazione e di prestigio sociale, abbastanza spiegabile in una mentalità di "patronato" (16). Il re di Portogallo o i suoi messi nelle colonie avevano l'impegno sacrosanto di costruire chiese, di dotarle delle suppellettili necessarie e di sostenere l'eventuale clero ad esse destinato. Veniva da sé che quell'impegno si potesse trasformare in uno strumento di prestigio e - perchè no? - di utilità pratica. (17)

Il temperamento africano

C'è discussione fra gli storici riguardo al contingente di africani sbarcati in Brasile mediante la tratta. Si è però certi che i negri e i mulatti hanno sempre costituito la maggioranza della popolazione brasiliana fin verso la metà del secolo XIX, avendo sulla formazione del paese una influenza determinante e corrispondente al loro potere numerico. E non soltanto dal punto di vista economico - attraverso il lavoro servile - come si potrebbe pensare, ma anche dal punto di vista socio-religioso, umanistico, civile.

Gli africani hanno conquistato il Brasile dai di dentro, esprimendo un carattere tutt'altro che rinunciatario e sottomesso (18). L'hanno conquistato con il calore dei loro sentimenti, con le loro capacità artigianali, con il prestigio e con l'intelligenza. Giustamente il padre Vieira poteva scrivere: "Il Brasile ha i piedi in America e il cuore in Africa". (19)

Non soltanto gli africani non hanno subito la cultura dei bianchi ma, hanno, in più casi, imposto la propria. Per accorgersene basterebbe interrogare la lingua portoghese del Brasile. Mentre nella terra di origine essa appare dura, caustica, gutturale, autoritaria, in Brasile è fluida, chiara, altisonante, calorosa e talvolta dolcissima. Per merito in gran parte degli africani. Essi l'hanno arricchita di termini bantu e sudanesi, l'hanno dotata di diminutivi e vezzeggiativi che non conosceva, l'hanno addolcita nella sintassi e nella pronuncia (20). E si sa che la lingua è specchio della cultura, della visione del mondo, riflesso delle strutture mentali e vitali.

Luiz da Câmara Cascudo ha dedicato due libri tarosi agli elementi africani che sono divenuti

possesso della cultura di una regione o di tutto il Brasile: danze, musiche, miti e personaggi, arti, mestieri, atteggiamenti, alimenti, bevande, umorismo, toponomastica (21). Per conto suo Gilberto Freyre così riassume la influenza africana sulla vita e i costumi del Brasile: "Nella tenerezza, nella mimica esuberante, nel cattolicesimo che delizia i nostri sentimenti, nella musica, nel modo di camminare, nella parlata, nei canti della culla, in tutto ciò che è espressione sincera di vita, portiamo quasi tutti lo stampo dell'influenza negra". (22)

Lo stesso autore e sociologo non esita ad affermare che i negri risultarono più progrediti dei bianchi in vari settori: nell'agricoltura, nell'allevamento del bestiame, nell'arte culinaria, nell'istruzione; e acquistarono in mezzo a tutti un reale prestigio, fino a divenire strumento di mediazione fra bianchi e amerindiani e di civilizzazione di questi ultimi.

Arrivarono ad insegnare agli amerindiani il cattolicesimo e continuano oggi, tra il popolo ad essere maestri di religione, come per esempio nell'umbanda (23). In mezzo al popolo godevano di un autentico fascino, a tal punto che poterono formare e guidare la corrente abolizionista fino al trionfo. Furono i negri e il popolo ad ottenere in Brasile, con l'aiuto di alcuni intellettuali, l'abolizione della schiavitù. (24)

I negri del Brasile avevano nel sangue due religioni che erano domestiche e sentite come il cattolicesimo dei coloni bianchi: il culto sudanese degli *orixà* (leggi all'inglese *orishà*) - spiriti o forze personificate della natura chiamati impropriamente divinità - e quello bantu degli antenati (25). Nel culto sudanese gli *orixà* scendevano in terra a confortare gli africani nel loro esilio e a ricostruire la loro vita e la loro cultura dilaniate dalla cattività; in quello bantu gli antenati dell'Africa lontana e ormai im-

possibile tornavano vicino agli schiavi e a vivere con essi come unico sostegno.

Bantu e sudanesi si sentivano membri dell'aldilà - l'unica Africa rimasta - così come i portoghesi si sentivano membri della famiglia dei santi e del paradiso. Nulla vietava che tre religioni tanto simili dal punto di vista umano e pratico cominciassero e fondersi e a confondersi fra loro.

Risultati discutibili della tendenza centripeta

Nell'umbanda (26) troviamo tutte le conseguenze buone della tendenza centripeta - l'universalismo, l'umanesimo tropicale (27), la comprensione per tutte le sventure, la fraternità delle razze, un vangelo naturale e vivo - ma anche tutte quelle disponibili, come i sincretismi religiosi e quelli magici, l'addomesticamento dei dogmi fondamentali del cristianesimo e la loro, almeno apparente, vanificazione, la mitizzazione dei santi e la santificazione dei miti, il cattolicesimo imposto e quello di consumo, la religione dell'umanità e la religione delle religioni, costituenti queste ultime la pretesa ideologia del culto umbandista. (28)

Vediamo per ora il fenomeno del sincretismo afro-cattolico, tanto discusso e ripudiato quanto poco scrutato e conosciuto dai ricercatori di parte cattolica (29). Esso si è reso possibile in due ambienti molto diversi - presso gli zuccherifici della campagna e nelle confraternite religiose cittadine destinate dalla chiesa agli africani -

e si presenta sotto tre forme principali: una di accostamento, una di adattamento, una di assimilazione.

Il sincretismo di accostamento si richiama un po' alla legge del mosaico ed è forse il più facile da avvertire e da interpretare. Elementi religiosi di varia derivazione vengono accostati l'uno all'altro e cultuati in momenti diversi. Per esempio, sull'altare di famiglia si pongono accanto alle statue della Vergine e dei santi quelle degli orixà sudanesi o degli antenati bantu.

Il sincretismo di adattamento, invece, si manifesta nell'accomodare elementi religiosi originali alle esigenze di ambienti nuovi. Appare il più simpatico e il più comprensibile, quel'o che forse irrita meno. Niente di più logico che la dea sudanese delle acque - Yemanjà - in ambiente brasiliano assuma, da Venere che era, le sembianze di una vergine o di una sirena della mitologia classica (30). Niente di più logico che Exu (leggi all'inglese Eshù), l'Ermite africano che ha l'incarico di custodire i villaggi e le case, in Brasile si faccia un guardiano vendicativo e prepotente, che non vede di buon occhio i padroni bianchi e li ricopre di ingiurie e di dispetti. A tal punto che Exu viene dagli stessi bianchi reinterpretato e assimilato al demone dei cristiani.

E che dire di Xangô (Shangò) dio dei fabbri e del fulmine? In Brasile non poteva non diventare dio delle armi e della guerra e ottenere delle utili somiglianze con San Giorgio o San Michele Arcangelo.

Non meno interessante è il sincretismo di adattamento operato dai bianchi cristiani o con il loro consenso. Il caso più simpatico sembra essere quello di "Nossa Senhora Aparecida", la Madre di Dio che il popolo vuole a patrona del Brasile e vuole che sia di pelle nera. (31)

Ogni anno almeno cinque milioni di brasiliani visitano il santuario dell'Aparecida presso S. Paolo, mentre vari altri milioni si dirigono al "Bom Jesus do Bonfin" o a quello di Pirapora, venerando una rappresentazione di Gesù che fa delle concessioni all'iconografia sudanese. Il Bom Jesus do Bonfin è il vero Gesù del Vangelo, ma è vestito con la clamide della passione, per ricordare le condizioni degli africani durante la schiavitù e per richiamare nell'insieme la figura di Obatalà o Orixalà, il capostipite degli dei secondari sudanesi (orixà). (32)

Nell'esempio di Gesù che richiama Obatalà si intravede però un sincretismo ancora più complesso: quello di assimilazione o di identificazione fra elementi africani e elementi cattolici. Questo sincretismo si verifica quando Gesù, restando implicitamente tale, diventa un Obatalà vero e proprio; quando Yemanjá diventa l'Immacolata Concezione e viene festeggiata l'otto dicembre; quando Yansan, meglio di Xangô diventa Sant'Anna e viene festeggiata il 26 luglio; quando i gemelli della mitologia sudanese diventano i santi fratelli Cosmo e Damiano; quando S. Sebastiano martire, a causa delle ferite che porta in petto, diventa Obaluajé, il dio africano del vaiolo.

"Noi siamo più africani - spiegava una negra a Roger Bastide - e perciò abbiamo l'obbligo di adorare anche i santi brasiliani, tanto più che si tratta degli stessi spiriti con nomi differenti (33). L'assimilazione naturalmente non si verifica soltanto fra personaggi, ma anche fra cerimonie, gesti, canti, preghiere e qualsiasi atto di culto. Si pensi per esempio alla fusione che nell'umbanda viene operata fra il battesimo cattolico e l'iniziazione dei medium o dei "filhos de santo". (34)

*Le cause del sincretismo
afro-cattolico*

Cosa rimane di **Gesù Figlio** di Dio quando viene identificato con **Obatalà** il capo degli dei intermediari sudanesi? Cosa rimane di sua Madre quando viene identificata con una sirena del mare sorella dello stesso Obatalà?

Tutti vedono come la mitizzazione degli elementi cattolici equivalga a prima vista ad una vanificazione delle verità di fede e del nerbo stesso del cristianesimo e ci si domanda come siano state possibili aberrazioni del genere. Le risposte sono varie e tutte valide, almeno in parte.

Nina Rodriguez, il primo studioso di questi fenomeni ma da un punto di vista medico-psichiatrico, comincia col dare la colpa ai mulatti, indulgendo non poco a certe tesi razziste. Per lui i mulatti sono qualcosa di degenerare nel corpo e nell'anima, fino ad essere incapaci di certe distinzioni logiche di ordine primario. "Se il negro africano praticava e pratica ancora una semplice sovrapposizione delle idee religiose ricevute nell'insegnamento cattolico sulle idee e credenze feticiste portate dall'Africa, nel creolo e nel mulatto c'è una tendenza manifesta e incoercibile a fondere queste credenze e a identificare questi insegnamenti. (35)

Siamo facilmente d'accordo con Nina Rodriguez sulla tendenza incoercibile da lui sottolineata, ma non sulla natura di tale tendenza. Niente oggi ci autorizza a pensare che tale tendenza sia frutto di una degenerazione mentale invece di una normale condizione psicologica. Gilberto Freyre e A. da Silva Mello hanno in vario modo dimostrato che i discendenti da più razze erano

e sono persone normali e spesso dotate di singolari capacità di mente, così da superare nella riuscita tanto i negri quanto i bianchi. (36)

*Una catechesi assimilata
per politica*

Più azzeccata sembra invece la ragione che lo stesso Nina Rodriguez ricava dal considerare che, agli schiavi, il cattolicesimo veniva imposto, facendo sì che la catechesi loro impartita si traducesse in un'illusione. Anche notando che il clero e la comunità cattolica svolgevano quella catechesi in buona fede - ritenendo che il battesimo fosse un diritto di tutte le creature e una grazia capace di trasformare le bestie feroci in uomini (37) - l'osservazione di Rodriguez pare colpire nel segno e viene confermata da una confessione raccolta fra i negri dallo stesso Bastide: "La religione cattolica (...) fu imposta al negro. Fu per politica che l'africano associò i suoi orixà ai santi. Oggigiorno, per non essere molestato, egli continua a fingersi un buon cattolico". (38)

Questa confessione dovrebbe convincere di un'amara verità, sebbene parziale, anche coloro che osservano che i negri furono trattati bene, adducendo che per loro era stata escogitata perfino una catechesi semplice, schematica e adatta alle loro rozze capacità (39). Questi tali non si accorgono di rimanere nella posizione degli antichi missionari, condividendone l'autoritarismo e il paternalismo e confermando la possibilità di una catechesi illusoria.

A parte il fatto che la catechesi dei missionari gesuiti non era del tipo "ad usum delphini",

ma era piuttosto elevata e teologica, tanto alta da eguagliare quella dei seminari e dei collegi europei, qualsiasi catechesi, rozza o superlativa che fosse, quando fosse congiunta con la pratica della schiavitù e dell'imposizione, veniva facilmente contraddetta e svuotata di ogni potere di convinzione. Non si può insegnare l'amore con le catene.

I negri naturalmente non si facevano accorgere di nutrire ripugnanza nei confronti della catechesi imposta, ma, sotto le immagini dei santi cattolici esposte nelle cappelle signorili, veneravano gli antenati e gli dei africani, mentre nelle riunioni delle confraternite cattoliche istituite appositamente per loro, richiama-vano alla memoria le mitologie e le istituzioni sociali della patria, ottenendo precisamente il contrario di quanto si proponevano i fautori delle stesse confraternite.

Nelle paraliturgie dell'Epifania inserivano, tra i re magi, quelli del Congo e dell'Angola, per celebrarne poi, fuori di chiesa, le origini divine e le gesta con rappresentazioni mitologiche che giunsero a sconfinare nel carnevale di Rio. In una parola la catechesi imposta ottenne che la tendenza centripeta dei portoghesi venisse a conflitto con quella centrifuga degli africani, lasciando in molti casi la vittoria a quest'ultima. (40)

Diciamo, tuttavia, in molti casi, non sempre. Gilberto Freyre ritiene che Nina Rodriguez abbia preso un poco di abbaglio a parlare di catechesi illusoria ad ogni costo. Perché molti neri divennero dei veri cattolici e furono e sono di esempio agli altri gruppi sociali del Brasile. (41) Si può anche ritenere che molti negri arrivassero in Brasile già battezzati e cattolici convinti, specie se giungevano dal Congo o dall'Angola. Fra il XVI e il XVIII secolo si sviluppava in Congo una fiorente comunità cattolica, fondata dallo

stesso manicongo Alfonso (1506?-1543), guidata da suo figlio Enrico consacrato vescovo in Portogallo e giunta a Roma mediante una commovente ambasciata a Paolo V nella vigilia dell'Epifania del 1608.(42)

Nell'ammettere delle sincere conversioni avvenute in Congo, prima della tratta, risiede forse la spiegazione del fatto che gli schiavi fuggitivi si fecero missionari cattolici fra le tribù amerindiane e seminarono tra esse i primi rudimenti della fede (43). Anche Basil Davidson annota che gli schiavi bantu partivano dall'Angola già frettolosamente battezzati, mentre non si trovano accenni a questo fatto negli storici brasiliani. (44).

Per il sincretismo di assimilazione sembra ancora più convincente la spiegazione suggerita da Artur Ramos e approfondita da Roger Bastide. Occorre parlarne brevemente, perchè aiuta a vedere il sincretismo in una luce psicologicamente accettabile, legittimata dalla condotta, almeno pare, degli stessi missionari gesuiti.

Le analogie

Artur Ramos aveva scritto: "Ciò che importa è meno il santo in se stesso che la sua funzione (...); l'identità della funzione sorvola la differenza delle persone" (45) e, partendo dalle funzioni di certi santi locali, chiamati anche santi funzionali, Bastide così interviene: "Il sincretismo non si verifica per fusione o simbiosi, ma per corrispondenza, somiglianza, equivalenza; secondo il modo di ragionare africano che procede per analogie". (46)

Procede per analogie: ecco l'intuizione che apre uno squarcio nuovo su tutto il problema. L'africano, come l'uomo del popolo, vede ogni cosa collegata e intersecata alle altre, vede il tutto in ogni cosa e ogni cosa nel tutto. Di modo che, per lui, ogni oggetto ne richiama mille altri, ogni immagine rappresenta altre realtà ed è portatrice di esse. Meglio: ogni cosa possiede un più che la fa assomigliare ad altre cose o la fa essere altre cose. (47)

Nel caso concreto, se San Sebastiano ha la funzione di alleviare e guarire dalle piaghe, né più né meno come l'orixà sudanese Obaluayé che ha il potere di diffondere il vaiolo e di sgominarlo, non c'è difficoltà ad ammettere che San Sebastiano sia l'Obaluayé dei cattolici e che Obaluayé sia il San Sebastiano dei sudanesi. L'unico punto di domanda pesa sulla liceità di mitizzare una figura storica o di storicizzare un mito. Fino a che punto può essere accettata questa operazione?

I miti del cristianesimo e la loro verità

Un mito non significa di per sé una leggenda assurda o una immeritata esaltazione di qualche evento o personaggio storico. Secondo gli studiosi moderni, che richiamano a proposito un'idea già corrente nella letteratura greca (48), il mito è un'invenzione immaginosa e irrazionale sì, ma che ha lo scopo di istruire su una verità umana - storica o psicologica - che non può essere spiegata razionalmente. Il mito propone delle verità che la ragione non può afferrare e non vuole ammettere: non è vero in sé, ma nei contenuti universali che lascia intuire e che non sarebbero al-

trimenti esprimibili (49). Il mito di Caino non sarebbe vero in sé come fatto singolo, oppure non interessa come fatto singolo, ma è dolorosamente e innegabilmente veritiero nell'affermare le malvagità nascoste nel cuore umano: l'invidia, l'odio, la volontà di sopprimere gli altri.

Come ci sono miti per il mistero della malvagità, ce ne sono per quelli della bontà, del perdono, dell'eroismo e della incessante protezione che il cielo elargisce a chi ha fede. Anche questi vengono espressi mediante fatti e personaggi la cui storicità non ha importanza determinante. Non ha importanza la storicità di San Rocco o di San Cristoforo, ma le idee, gli esempi che essi suggeriscono, la funzione di bontà che essi compiono a favore degli uomini in nome del cielo. S. Rocco e S. Cristoforo divengono due personificazioni della svariatissima azione divina svolta ovunque a salvare i giusti e i peccatori, i piccoli, i malati, i poveri, i puri e gli umili di cuore.

Un po' tutta l'agiografia medievale, e talvolta anche quella moderna, è sostenuta dall'alone del mito. Santi che parlano con gli uccelli o ammansiscono i lupi, cavalli che si inginocchiano davanti al SS.mo Sacramento, anime che salgono a Dio in forma di colomba, asceti che riescono a dormire in piedi, eremiti che si cuciscono la bocca, peccatori che si convertono da assassini in monaci penitenti alla sola vista di un'immagine o del campanile di una chiesa, possono essere e sono altrettanti miti che, senza negare o contraddire la storia, svelano al popolo cristiano verità più importanti o più costruttive della storia stessa; suggeriscono principi di religiosità e di ascetica; incitano alla conversione, alla santità, alla fiducia.

I santi che tra il popolo svolgono una certa funzione - guarire, accompagnare, proteggere - sono un po' tutti nel pericolo di essere mitizzati, per non dire che la funzione loro attribuita è già

quel mito che rivela o riveste la multiforme azione divina a vantaggio e salvezza degli uomini. E non interessa che tale funzione sia cristiana o cristianizzata. In molti casi essa è stata dedotta dalla religiosità preesistente alla predicazione cristiana e, in qualche modo, legittimata.

Possiamo trovare anche il caso in cui non soltanto la funzione è derivata dalla religiosità preesistente ma anche la figura mitica dalla quale viene personificata. Con ogni probabilità San Giorgio, San Cristoforo, Santa Barbara sono figure mitiche precristiane passate con le stesse funzioni, ma con nomi più confacenti, nella religiosità cristiana. E che dire infine delle figure mitiche, con funzioni mitiche, sincretizzate in santi o personaggi storici realmente esistiti?

Ne incontriamo un caso interessantissimo proprio in Brasile dove l'apostolo San Tommaso viene identificato con l'Eroe culturale mitico degli amerindiani, il demiurgo Sumé (50). Con ogni probabilità tale identificazione non è dovuta al popolo, ma ai missionari gesuiti i quali, anticipando di quattro secoli le modernissime idee sulla missione (51), anticipavano anche il sincretismo dell'umbanda. Identificando San Tomé con Sumé, essi non vanificavano la realtà storica dell'apostolo del Signore e primo predicatore nelle Indie ma, al contrario, l'arricchivano favorendo, insieme alla salvezza degli amerindiani, la salvezza della rispettiva religione. Volevano convertire non soltanto gli amerindiani ma anche la fede che essi già nutrivano nell'Essere Supremo e nel suo servitore Sumé e, così facendo, incoraggiavano quel sincretismo che si trova nel culto afro-amerindiano-spiritista-cattolico dell'umbanda.

Rispondendo alla domanda che ci eravamo posti - fino a che punto può essere accettata la mitizzazione di una figura storica o la storicizzazione di una figura mitica? - osserviamo semplicemente che ciò è avvenuto nel cristianesimo con

una certà facilità e non abbiamo ragioni per ritenere che ciò si sia compiuto in modo illecito.

2. Seguendo la tendenza centrifuga

Evasione dalla realtà del presente

Una seconda tendenza, che attraversa e regge tutta la storia del Brasile, potrebbe essere chiamata centrifuga. Essa rappresenta tutto quanto ha significato di evasione dalla realtà del momento, dal proprio dovere e da posizioni che, almeno a lungo andare, potrebbero aprire soluzioni valide ai problemi della convivenza fra diversi popoli. Nonostante sia frammista a buona fede e fortemente condizionata dalla mentalità del tempo, essa rappresenta sempre un certo disimpegno.

Non ha sempre tuttavia un senso negativo. Spesso la si può riscontrare in una colorazione altamente positiva - per esempio quando sono gli africani a fuggire dalle condizioni disumane della schiavitù e a rifugiarsi nel ricordo delle proprie culture e religioni - oppure carica di ambedue i sensi. Come era carica di ambedue i sensi quella centripeta e come lo sono, più o meno, tutte le scelte umane.

La tendenza centrifuga va quindi addebitata tanto ai bianchi quanto agli africani e agli amerindiani, sia pure con notevoli differenze. Difatti, mentre i bianchi risultano in modo particolare responsabili degli effetti negativi della tendenza centrifuga, gli altri gruppi ne sono soprat-

tutto delle vittime. Ciò si verifica perfino con il fenomeno di fusione delle razze e dei popoli brasiliani perchè, se viene eccessivamente esaltato, si presta a strumentalizzazioni e si trasforma in un nuovo disimpegno. E' il caso della "democrazia razziale" che, divenuta un mito sulla bocca degli interessati, può servire a far dimenticare altre ingiustizie che non sono di razza ma di classe. (1)

Le fughe dei bianchi

I portoghesi che esiliano disperati, e si recano in Brasile con la sola prospettiva di sopravvivere, sono forse i primi a compiere una fuga. Parlo qui dei miserabili e nullatenenti che non sono né padroni, né soldati, né impiegati dello stato, né lavoratori. Cercano soltanto un pezzo di pane, e sono i più. In Brasile lo trovano, ma le loro condizioni di vita risultano ben presto peggiori di quelle degli schiavi. Sono i "favelados" *ante litteram* e, nella seconda metà del secolo XIX, già si contano a milioni. Non sono servi degli altri, ma nemmeno cittadini liberi (2). Vivono soprattutto nelle città e si distinguono in primo luogo per essere malnutriti.

Tutti in Brasile mangiavano male - all'infuori dei padroni e degli schiavi e, questi ultimi, per motivi di rendimento - ma i *favelados* da sempre mangiavano malissimo (3). A salvarli dall'inedia saranno proprio gli africani allorchè, geneticamente e fisicamente più forti, si uniranno a loro prima e dopo l'abolizione della schiavitù e formeranno con loro gli emarginati dei nostri tempi,

e sono contenti soltanto di vivere: come possono accettare l'idea di possedere un fazzoletto di terreno e di vivere un'esistenza regolata dalla campanella e tutta dedita all'agricoltura, alle arti e mestieri, alla musica e alle processioni?

Le cose non migliorano quando gli indiani vengono del tutto sottratti all'amministrazione civile - per evitare che vengano schiavizzati - ed affidati per ogni cosa ai gesuiti, entro villaggi a loro appositamente destinati. Lo stesso Maxime Hubert, estimatore dell'opera della chiesa in difesa degli indiani contro gli abusi di colonizzatori senza scrupoli, ammette che il bel tutto si risolsè in uno sradicamento degli indiani dal proprio mondo culturale e in un disfacimento delle loro etnè. (7)

Il peggio comunque ha luogo quando i gesuiti vengono cacciati dal Brasile e i villaggi indiani ritornano all'amministrazione civile dei municipi. Si incoraggiano in quella occasione i matrimoni tra bianchi, neri e indios, ma questi, non avendo più voglia di lavorare e non sapendo più condurre la vita libera di una volta, si ammassano nelle periferie dei centri abitati e si aggiungono a quegli emarginati che, come abbiamo visto, non sono né schiavi né liberi (8). Fusi coi bianchi e con i neri, gli indiani passano a chiamarsi "caboclos" e li ritroviamo puntualmente in quelle religioni di evasione che formano la base di partenza dell'umbanda: catimbò, candomblé dei cabocli, candomblé degenerato, macumba. (9)

Con l'indianismo - un movimento letterario che si confonde col romanticismo ed esalta tutto ciò che è nativo del Brasile - gli aborigeni sembrano prendere di un balzo il primo posto e tutti i brasiliani che possono vantare una goccia di sangue indio si lasciano coinvolgere in una esaltazione che, se è commovente da una parte, rivela presto il suo carattere di fuga dalla realtà.

ossia quel terreno turbolento dal quale si sprigiona l'umbanda.

Ma la fuga dei bianchi miserabili non è che la conseguenza di una fuga dei bianchi responsabili. Di una fuga che va considerata globalmente e che, pur non essendo fondata sul mito della razza, indulge considerevolmente ad altri miti: i dirigenti portoghesi e brasiliani, civili od ecclesiastici, sono convinti di avere la missione di civilizzare gli altri popoli, specie se amerindiani o africani.

Da Roma giungono dichiarazioni che gli indios sono veri uomini, meritano il battesimo e gli altri sacramenti, ma essi restano per i missionari e per la società coloniale, dei comuni selvaggi (4). Si devono battezzare sì, ma anche ammansire, vestire, istruire nell'alfabeto e nel lavoro, nel canto, nella vita sociale e religiosa.

Buon per loro se vengono presi da ragazzi e internati nei collegi dei gesuiti assieme ai negretti, ai mulatti e agli orfani bianchi fatti arrivare appositamente dal Portogallo! (5). Questo modo di procedere nei loro riguardi può anche essere visto con simpatia o, almeno, con indulgenza. E' proprio da questi collegi tenuti dai gesuiti che muove i primi passi il movimento di fraternizzazione razziale e che, incoraggiato da Pombal, il maggior nemico della Compagnia (6), costituisce oggi il maggior vanto della società brasiliana.

Ma, guai a loro, quando da adulti gli indios vengono costretti ad indossare delle camiciole-pigiama e obbligati ad una vita regolare di disciplina e di lavoro. Ne sono assolutamente incapaci, non per neghittosità o per mancanza di forze, ma per una impostazione diversa della vita.

Sono valorosi combattenti, coraggiosi esploratori, instancabili rematori e camminatori, si sentono padroni degli altipiani e della foresta

I bei sentimenti servono a qualcosa ma non affrontano i problemi alla radice, quando addirittura non contribuiscono a negarli o a nascondere l'amara drammaticità. A parole l'aborigeno assume il ruolo del più autentico brasiliano ma, in concreto, per i cabocli e per gli indiani, le cose restano come prima. E' quanto risulta da un'opera ormai classica di Claude Levi Strauss (10), sebbene non accettabile alla lettera in varie sue parti.

In Brasile si trovano comunità di cabocli che per umanità, sentimenti e senso evangelico della vita non hanno nulla da invidiare né ai paesi pre-grediti né alle tribù di indios non ancora contaminate da culture prepotenti. Come mai Levi Strauss non ha mai incontrato di queste comunità? Forse è il caso di rispondere che si trova soltanto ciò che si cerca e che anche grandi etnologi come lui possono compiere delle fughe. In generale la realtà non è come la vogliono gli etnologi e non è come la vogliono gli oppositori degli etnologi: collocarsi da una parte o dall'altra è fuggire.

L'abolizione della schiavitù e la repubblica

La storia brasiliana degli ultimi cento anni è dominata da due fatti di eccezionale importanza: l'abolizione della schiavitù - chiamata semplicemente abolizione (1888) - e la proclamazione della repubblica (1889). I due fatti sono inoltre strettamente collegati, sia nei moventi, sia nei risultati.

A prima vista si sarebbe portati a pensare che l'abolizione sia stata tutto all'infuori di

una fuga dai propri doveri. Invece, le cose andarono in modo tale che si può parlarne anche a modo di una fuga. Pur continuando a rimanere un fatto altamente positivo e memorabile per tutta la storia umana. (11)

Nel secolo XIX l'Inghilterra non poteva più permettere che il Brasile comprasse Schiavi dall'Africa. Non per principi di umanità, ma perchè sarebbe stato molto più lodevole che il Brasile avesse impiegato il suo denaro nell'acquistare prodotti inglesi. Per questo l'Inghilterra si sentì in dovere di capeggiare la campagna contro la schiavitù, obbligando gli importatori brasiliani a sospendere la tratta. (12)

D'accordo con l'Inghilterra viene a trovarsi ben presto anche la nascente borghesia brasiliana educata in Europa agli ideali di libertà. Essa vuole fondare le sue ricchezze e il suo avvenire sulla macchina, sull'industria e su una cultura razionale del caffè, ma ha bisogno di due cose: indebolire la produzione dello zucchero, unica ricchezza della società patriarcale sempre senza denaro, e acquistare mano d'opera. In che modo? E' semplicissimo: abolendo la schiavitù e trasformando i negri in operai liberi. Con l'abolizione, i baroni della canna da zucchero sarebbero immediatamente rimasti sul lastrico, i negri sarebbero divenuti lavoratori alle dipendenze contrattate della borghesia e quest'ultima avrebbe finalmente avuto in mano l'intera situazione del paese. (13)

Ad incoraggiare l'idea di abolizione contribuì generosamente anche il positivismo di Augusto Comte giunto fresco fresco dalla Francia (14). E' una dottrina che fonda i suoi programmi sulle scienze esatte, ossia sulle verità venute dal basso, sull'esperienza, e non può accettare quelle discese dall'alto: i dogmi di fede, l'origine divina della monarchia, l'uguaglianza degli esseri umani. Nemmeno l'uguaglianza degli

esseri umani, perchè l'esperienza dice che gli uomini sono diversi e che la democrazia, il suffragio universale sono un assurdo scientifico.

Per il positivismo, soltanto un governo di élites può avere la capacità di reggere la sorte dei popoli e di favorirne il progresso. E, siccome le élites si identificano con la borghesia liberale educata alle splendide e inattaccabili idee d'oltreoceano, è doveroso che la borghesia liberale trionfi sui vecchi schemi patriarcali abolendo per prima cosa la schiavitù. (15)

C'erano anche i benpensanti, coloro che vedevano più lontano e consideravano l'abolizione come vero mezzo di giustizia e come punto di partenza per una distribuzione più equa della ricchezza. Ma a condizione che si dividessero prima le terre e si assegnassero poi agli schiavi liberati. (16)

I benpensanti però non ebbero ragione, come non ebbero ragione i molti che esigevano l'abolizione della schiavitù per doveri di umanità, di civiltà e di fede. Questi ultimi erano formati dal popolo, da alcuni intellettuali, poeti e oratori (17), erano degli entusiasti quasi fanatici, ma nello stesso tempo erano anche troppo onesti e semplici per avvertire le implicazioni economiche e sociali che avrebbe comportato l'abolizione. Essi guardavano soltanto al nocciolo del problema - quello di dichiarare finita la schiavitù - e il decreto che essi dettarono alla reggente principessa Isabel, figlia di Pietro II e di Maria Cristina di Borbone Napoli, risultò di una incredibile ingenuità. Nemmeno lontanamente aveva previsto che, se i signori patriarcali non fossero stati in qualche modo indennizzati per la perdita della manodopera servile, sarebbero caduti in miseria e tutta la società brasiliana avrebbe vacillato sull'orlo del caos. (18)

Ciò che puntualmente avvenne, a cominciare

dalla stessa casa regnante. I vecchi padroni patriarcali, immiseriti nel giro di pochi giorni, si fecero alleati della borghesia liberista e nemica, costringendo l'imperatore ad andarsene e a lasciare il potere ai repubblicani.

La sorte peggiore tuttavia - il caos - non toccò né a Pietro II, né agli spodestati baroni dello zucchero, ma agli ex schiavi. Acquistando la libertà con un decreto di quattro parole, essi venivano a perdere il lavoro, il pane, la fiducia in se stessi e dovevano accettare un regime di vita peggiore di quello della schiavitù (19). Non perché la libertà fosse una cosa cattiva, ma perché era stata concessa per i vantaggi altrui. Tanto è vero che furono costretti a mendicare salari di fame e, in pratica, ad essere meno liberi di prima.

Dopo tre secoli di umiliazione e di abbruttimento dovuti al regime padronale, la società bianca "abbandonava il negro al suo destino, gettando sulle sue spalle la responsabilità di rieducarsi e di trasformarsi per corrispondere ai nuovi modelli e ideali di uomo creato per l'avvento del lavoro libero, del regime repubblicano e del capitalismo." (20)

Comincia così la seconda storia dei negri brasiliani, una storia più o meno triste come la prima, ma, fortunatamente, più aperta all'avvenire, ad orizzonti diversi. Molti di loro si adattano a ritornare ai molini di canna da zucchero, ma a prezzi bassissimi, perché i signori dispongono di denaro meno di prima (21). Altri si dirigono verso il sud, agli stati del caffè e dell'industria - Minas Gerais, Rio, San Paolo, Paraná - ma "né loro erano preparati a vendere la propria forza di lavoro, né gli impresari erano preparati a comprarla". (22)

In ogni caso, i negri scegono per il solo tipo di economia che conoscono - quello di sussidi-

stenza - e, se sono felici quando riescono a guadagnare il necessario alla vita, si astengono dal lavoro e si danno all'ozio fantasioso quando riescono a guadagnare qualcosa in più del necessario. (23)

Etnicamente e culturalmente disgregati - mentre prima costituivano delle comunità di stampo africano - avvertono però di andare alla deriva e non tarderanno ad inventare qualcosa di nuovo per riemergere e ritornare un'altra volta se stessi: l'umbanda.

Prima comunque di passare a descrivere la reazione degli africani alla duplice emarginazione - quella della schiavitù e quella della post-schiavitù - occorre accennare ad altre significative fughe dei bianchi o della società ufficiale.

Come il futuro divenne passato

A sostenere l'idea che il futuro divenne passato è lo stesso Gilberto Freyre. Secondo l'insigne sociologo, la proclamazione della repubblica, l'industrializzazione e l'urbanizzazione possono essere considerate indubbiamente come dei passi avanti, ma anche come dei passi indietro, sia per i negri che per il popolo dell'intero Brasile. (24)

La colpa per i passi indietro non si troverebbe, però, nel solo meccanismo degli avvenimenti o nella natura delle cose umane, ma anche in varie ideologie o evasioni che riescono a fare una grande presa sulla mente dei popoli occidentali e del Brasile nell'epoca che precede la prima guerra mondiale.

Si ricordi soltanto come quattro secoli prima era stata giustificata la schiavitù. Si attribuì ai negri barbarie, cannibalismo, iniziative diaboliche, predestinazione all'inferno, onde razionalizzarne la tratta e aggiogarli ad un lavoro durissimo (25). Dopo l'abolizione, ossia tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento, non si fanno sforzi mentali molto superiori per capire la psicologia degli ex schiavi. Vedendo che si danno volentieri all'ozio e al vagabondaggio, a causa di un diverso concetto dell'economia, si decide che non possono essere agenti di progresso e si escludono una seconda volta dal contesto sociale. Non più per ragioni razziali, ma per ragioni economiche.

Gli immigrati europei

La mente della borghesia bianca è ormai assillata dal mito della produzione e, poichè a produrre i negri non servono, si aprono le porte a masse d'immigranti da tutta l'Europa. (26)

Constatando la nuova situazione, Octávio Ianni ritiene di aver scoperto l'America. In verità essa non è tanto nuova come sembra, perchè in Brasile si va dicendo *ab immemorabili*: "Il bianco vero è negro, il negro ricco è bianco". (27)

Lo stesso Ianni accusa la società bianca di lasciarsi prendere in questo tempo da altre malvagie ideologie che aggravano ancora di più la situazione dei diseredati, specie se di colore (28). Mentre più sereno appare sullo stesso argomento Gilberto Freyre. Egli parla di una serie di intossicazioni che la società bianca brasiliana ricava dai suoi contatti con l'estero, senza accusarla tuttavia di particolari colpevolezze.

Tali intossicazioni corrispondono più o meno alle ideologie catalogate da Octávio Ianni, ma vengono chiamate con altri nomi: amerindianismo, eugenismo, arianismo. (29)

Con l'amerindianismo si esaltano in modo buffo, come abbiamo già notato, le locali tribù amerindie e i loro antichi capitani. Si attribuiscono a questi imprese eroiche e fatali, degne dei greci e dei troiani, e si mettono sulle loro bocche discorsi da parlamento (30). E' facile dedurre che l'entusiasmo amerindianista nasconde anche qualcosa d'altro: l'antipatia per il nero, e forse, il rimorso per una situazione penosa che non si vuole affrontare. Ma, proprio là dove il bianco cerca di fuggire per una ennesima volta, il nero ha un sopravvento: specie se bantu, si fa accettare fra i discendenti delle tribù amerindiane e ascende così il primo gradino della scala sociale. (31)

Con l'eugenismo si vuol purificare la razza brasiliana. La fame, la schiavitù, il clima, la mancanza di medicine, la libertà di costumi e la sifilide hanno dissestato e deformato il fisico dell'uomo comune. Gli ambasciatori brasiliani che si recano nei grandi paesi razzisti d'Europa e del Nordamerica si vergognano delle proprie apparenze esotiche, non accorgendosi che in tal modo accettano il peggiore mito di tutti i tempi: la superiorità della razza bianca. Si vergognano e tornano in patria predicando l'arianizzazione o, con parole più semplici, l'imbianchimento. Imbianchirsi è mettere le basi dell'eugenismo.

Sorge così una più convincente ragione per chiamare dall'Europa e dall'Asia nuove truppe di immigrati ariani o, comunque, non negri. Anche perchè si vuole in qualche modo cancellare la macchia della schiavitù e si vuol far sapere al mondo che il Brasile non è più fondato sul lavoro servile, ma su quello libero (32). Simili ambizioni sono naturalmente di élites che non si rendono conto di aver bevuto e assorbito i pregiudizi

circa l'inferiorità dei "colored" e non fanno che aggravare la situazione di questi ultimi.

L'industrializzazione appare alla sua maniera una forma di arianizzazione. Si vogliono le industrie per dimostrare che il Brasile si comporta come un paese europeo ed è un paese europeo. Va però precisato che, ad un certo punto, l'industrializzazione diviene una necessità di salvezza. Poiché il mercato del caffè comincia a vacillare, a causa dell'imperialismo economico esterno al Brasile, le finanze generali sono spesso inclini alla fluttuazione e si cercano dei cespiti di entrata che siano più regolari e più sicuri (33). In secondo luogo, poichè i salari brasiliani sono ancora bassi e non sono sufficienti ad acquistare prodotti importati, non rimane che istituire industrie proprie capaci di produrre a minor prezzo. (34)

Durante le due guerre mondiali questa necessità si fa più drammatica. Il Brasile rimane tagliato fuori ed è costretto a produrre ogni cosa da se stesso. Nascono in questo modo le mastodontiche industrie di San Paolo e di Belo Horizonte, di Rio de Janeiro e di Porto Alegre ed ha inizio il movimento irrefrenabile dell'urbanizzazione costretto a risolversi nell'esplosione delle geenne suburbane (35). Queste divengono però ideali rifugi per i poveri e gli emarginati di ogni colore: entrare nelle *favelas* è il primo passo per poter emergere, specie se quivi incontreranno l'umbanda.

La restaurazione cattolica

Poche parole per dimostrare che la restaurazione cattolica è, a sua volta, un tentativo di arianizzazione e, quindi, un'ultima fuga dalla realtà concreta del Brasile. Essa viene di solito fatta coincidere con le riforme repubblicane - soppressione del "patronato", libertà di religione, separazione tra chiesa e stato (36) - ma sembra più logico farla risalire, come inizio, al 1870, ossia alla "questione religiosa": una specie di contesa scoppiata fra gerarchia ecclesiastica e autorità civile e di cui fu protagonista il giovanissimo vescovo di Recife Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira. (37)

Nominato vescovo a soli ventisei anni, dopo aver studiato in Francia e non a Roma come molti credono, Dom Vital mette subito in atto una eccezionale fermezza nei riguardi della massoneria che, sotto benigne apparenze, sta prendendo piede in tutto l'impero, coinvolgendo fraternità religiose e distinti membri del clero. Dom Vital si dirige soprattutto a questi ultimi che vorrebbe strappare da gravi pericoli per la fede del popolo e per il prestigio della chiesa. Ma i suoi interventi, abbastanza insoliti per un rappresentante della gerarchia, urtano tanto gli interessati quanto i loro sostenitori a livello di polizia, di governo provinciale e di governo centrale. Ne nasce un corpo a corpo tra fedelissimi di Dom Vital e apostoli della massoneria, finchè costoro, godendo del favore dei più alti responsabili dell'ordine civile, hanno il sopravvento. Il 2 gennaio 1874 Dom Vital viene arrestato e imprigionato, contro il privilegio dell'immunità e contro ogni consuetudine della storia brasiliana. Condannato, passa due anni in carcere e muore due anni dopo colpito da un male incurabile, prima di raggiungere il trentaquattresimo anno di età. (38)

Rifatta la pace fra stato e chiesa e dichiarata la piena indipendenza delle due società (39), l'esempio di Dom Vital, qualunque si presti a riserve per la sua inattesa rigidità, rimane nella mente della chiesa come una decisa volontà di risveglio e di rinnovamento e lo stesso Dom Vital assume il ruolo di un Carlo Borromeo del Brasile. Nel suo nome si riformano i seminari e la blanda disciplina del clero, si rinnovano gli antichi ordini religiosi con personale chiamato dall'Europa, mentre i gesuiti, ritornati da tempo, e i salesiani già bene affermatisi, impostano una nuova rete di collegi cattolici. I miglioramenti si notano a vista d'occhio ed hanno buoni riflessi anche sulla cultura scolastica dell'intera nazione (40). Rinascono le parrocchie cittadine all'insegna della catechesi organizzata e applicata ai vari ceti, si fondano le prime prelatie per il recupero dei cattolici abbandonati nelle zone amazzoniche e centrali (41), mentre sorgono qua e là movimenti di laici improntati all'affermazione dei principi cristiani nell'ambito della vita civile.

"Europeizzazione" della Chiesa

Il tutto però sembra verificarsi in chiave europeizzante. La chiesa brasiliana assume sì, finalmente, lo spirito della controriforma, ma senza avere di fronte un reale schieramento aggressivo da comprimere. Alcuni modi della nuova chiesa appaiono senza dubbio fuori tempo e fuori luogo. Le devozioni spagnole e italiane, i canti marziali o processionali, l'oratoria e gli scritti polemici, mentre producono trionfalismo e offrono la sensazione che si progredisca in modo irresistibile, rivestono il cattolicesimo cittadino di una tonalità un pochino grottesca e accentuano l'evasione

dalla ben diversa realtà del Brasile. (42)

C'è da notare inoltre che questo tipo di rinnovamento, prefabbricato in Europa e in ossequio a schemi considerati universalmente validi, si ferma alle zone centrali delle grandi città, trascurando quasi del tutto le periferie e le campagne immense. Riesce a dare alla chiesa una facciata nuova, un indubbio miglioramento delle strutture, ma non sembra renderla più adatta a scuotere e a recuperare le masse.

Qualcosa di simile avviene anche nel settore della cultura. Le élites liberiste continuano a ricevere dall'Europa e dagli Stati Uniti i modelli da seguire e si staccano sempre più dal popolo che si moltiplica vertiginosamente ed è costretto, nello stesso tempo, a farsi una cultura propria e, dove c'è l'occasione, anche una religione propria. Ciascuna a suo modo, le varie fughe dei bianchi - liberismo, indianismo, arianismo, industrialismo, urbanismo, riformismo ecc. - permettono così e autorizzano il formarsi e l'affermarsi di una determinata situazione.

Le fughe degli africani

Come qualsiasi creatura umana i negri non erano fatti per la schiavitù. Se pare che in certo modo l'abbiano accettata, ciò non vuol dire che siano stati passivi o remissivi. Ne è prova la posizione da essi acquisita al di dentro della società patriarcale, della religione, del folklore e della cultura popolare del Brasile (43). Così come ne sono prova le coraggiose fughe da essi intraprese a dimostrazione di dignità umana,

personalità, autonomia culturale.

Mentre alcuni autori delle due Americhe cercano di negare agli africani la capacità di creare culture - per esempio Oliveira Vianna, per il Brasile (44) - o di dichiarare l'avvenuto annullamento dei loro dati originali, come sostiene Frazier negli Stati Uniti, Roger Bastide, mediante una ricerca durata quindici anni, riesce a dimostrare che nel nuovo mondo esistono culture africane autentiche e altre di adattamento che, non avendo ancora prodotto i gruppi migliori, in un domani prossimo potrebbero essere in grado di sbalordirci (45). Sono le culture autentiche o di adattamento che gli africani fanno rivivere o riescono a creare mediante numerose figure a sorpresa.

Registriamo anzitutto delle fughe nel senso letterale della parola. Ne furono protagonisti soprattutto i bantu impiegati nelle fattorie di allevamento del bestiame. Erano poco numerosi per ogni fattoria, avevano poco da fare e si trovavano in una situazione quasi ideale per tramare la fuga o per preferire la fuga alla ribellione, quando naturalmente riuscivano a sopravvivere alla struggente nostalgia dell'Africa. Nostalgia che essi chiamavano *banzo* e che si diversifica notevolmente dall'amor di patria: "Il *banzo* non è mal di patria propriamente detto, ma il male di una certa costituzione ecologica della cultura, è la nostalgia della configurazione tribale - e anche religiosa - del suolo". (46)

Nostalgia che si confonde col rifiuto di vivere perchè mancano quelle cose che danno e la vita e la cultura: suolo, animali, piante, uomini, divinità o personificazioni delle forze naturali.

Fuggendo dalle fattorie che erano sperdute nelle regioni del Nordest, i bantu si riunivano nelle zone dell'interno e familiarizzavano con gli indios, fino ad insegnare loro i primi rudi-

menti della fede cristiana. Ma vi formavano pure delle comunità nuove, strutturandole religiosamente e civilmente sotto lo scettro di un re divino di stampo congolese (47). In queste comunità improvvisate ma tutt'altro che caotiche, gli africani trovano coraggio e forza per opporsi a ben quattordici spedizioni dell'esercito brasiliano, resistendo loro per più di cento e cinquanta anni.

Finalmente sconfitti e dispersi, ritroviamo questi bantu accanto ai dispersi che ha prodotto l'abolizione della schiavitù male impostata, accanto agli indiani diventati cabocli e aggrappati ai margini della società dominante.

In secondo luogo registriamo delle fughe in senso traslato e di tipo socio-culturale, sebbene realizzate nel puro ambito della religione. Queste hanno luogo nelle città, tra i negri che servono le case signorili e che hanno modo di affinarsi e di istruirsi anche meglio degli stessi padroni. Nelle città cercano di radunarsi spesso, perchè i padroni, raggruppati in confraternite professionali, non hanno né modo né voglia di immischiarsi agli schiavi e familiarizzare con loro.

Confraternite per gli schiavi

Oltre all'indifferenza dei padroni, a dare man forte alle riunioni degli schiavi nelle città contribuisce anche la chiesa. Essa istituisce per gli schiavi e per i mulatti delle apposite confraternite religiose e le chiama a partecipare, sebbene all'ultimo o al penultimo posto, agli atti solenni della liturgia (48). Ma, proprio in queste

confraternite che sono state create per l'elevazione dei negri, essi trovano il mezzo migliore per respingere l'elevazione interessata dei bianchi e riaffermare la propria autonomia. Salvo che nelle apparenze, queste confraternite cattoliche vengono ben presto trasformate in confraternite di religione *yoruba* o sudanese e, durante l'impero, molte di loro passano a dichiararsi apertamente africane. (49)

Sul filo della memoria collettiva, le confraternite sudanesi, mascherate sotto il velo di quelle cattoliche, riescono a funzionare come in Africa. Hanno come in Africa l'impegno di tenere alto il vessillo della religione che è anche l'elemento fondamentale della cultura e quindi della vita. Esse assomigliano un po' ai nostri ordini religiosi, alla cavalleria medievale, alle nostre associazioni di apostolato e si comportano come l'incarnazione del pensiero religioso, come il luogo fisico-mistico in cui l'intera società, rinnovando la propria fedeltà agli dei e alle eterne leggi della tribù, si assicura sopravvivenza e benessere. (50)

Nelle confraternite sudanesi, la terra si incontra con il cosmo o con il cielo e la vita individuale e sociale, che dipese dal primo di questi incontri divenuto esemplare - perchè accaduto nel tempo mitico - acquista il diritto a proseguire. Ricostruite in Brasile al di sopra delle diverse etnie e sulla base di alcune concordanze culturali (51), le confraternite sudanesi offrono agli schiavi il modo di ricreare l'Africa, di possedere una religione diversa e forse più potente di quella cattolica, sebbene derivata dall'unico Dio Padre, di essere uguali agli altri uomini e di essere diversi, di essere se stessi. (52)

Tutto ciò avviene durante la celebrazione liturgica, nei giorni stabiliti, con il concorso della gerarchia, degli adepti e del popolo. La festa comincia con il sacrificio agli *orixà* con tam-

huri, canti e preghiere appropriati a ciascuno di loro; questi discendono e si incorporano negli iniziati - cavalos de santo e filhos de santo - e per bocca loro richiamano a tutti i presenti le leggi della convivenza, della fraternità e dell'amore, non disdegnando di mettersi a danzare con i presenti e di trasmettere loro, mediante la danza, forze soprannaturali, grazia. Ripartiti gli orixà per le regioni eterree, la festa si chiude coll'agape che ha luogo mediante la consumazione delle carni offerte agli dei e da loro gradite e santificate. (53)

Dal misticismo all'utilitarismo

Troviamo in Brasile confraternite sudanesi di quattro tipi, almeno fino alla data dell'abolizione: una puritana e gelosamente difesa nei *terreiros* (54) di S. Luis de Maranhao. E' chiamata del *vodù*, ma si distingue dal vodù omonimo di Haiti per essere quest'ultimo una religione viva, in continua evoluzione e modificazione. (55)

La seconda è chiamata *xangò*, da uno degli orixà che vi si invocano - dio del fulmine, del ferro e della guerra - ed ha il suo nido a Recife e dintorni. La terza è chiamata *candomblé*, la più diffusa, la più conosciuta: ha il suo centro a Salvador da Bahia. La quarta è localizzata all'estremo sud del Brasile, a Porto Alegre, capitale del Rio Grande do Sul, e si chiama *batuque*, dal nome di uno dei molti tamburi africani. (56)

I quattro tipi di confraternite funzionano più o meno secondo lo stesso schema liturgico che abbiamo visto e possiedono una struttura gerarchi-

ca sostanzialmente identica, quella stessa che ritroveremo nell'umbanda. Al primo posto i dirigenti del terreiro: *pai de santo*, *babalaô* o *babalrixà* se sono uomini, *mae de santo* o *yalorixà* se donne. Al secondo gradino si trovano gli iniziati, o i professi, diremmo noi, chiamati con vari nomi: *cavalo de santo*, *filho* o *filha de santo*; *medium* o, addirittura, *media* nell'umbanda. Essi incorporano gli orixà e funzionano quindi come loro cavalcature. Al terzo gradino si trovano gli inservienti del luogo sacro e degli iniziati, quelli che noi chiameremo i conversi. Al quarto i fedeli associati ufficialmente, al quinto i simpatizzanti.

Gli iniziati si preparano alla propria delicata missione mediante un noviziato che dura almeno sei mesi e, una volta consacrati alla divinità mediante una speciale cerimonia, devono per tutta la vita rimanere a disposizione della confraternita. Vivono con le offerte dei fedeli, ma devono anche ricompensare i fedeli mediante particolari servizi di assistenza e di infermeria. Ciò che si verificherà puntualmente anche nell'umbanda. (57)

Più una confraternita riceve, più deve dare, perchè ciò che la fa grande è proprio il dare, dal momento che il dare sottintende l'essere o l'avere ricevuto molto dalla potenza degli dei. "Lungi dall'essere un'orgia, il candomblé è una etica. Almeno se consideriamo l'etica come un impegno di doveri e di responsabilità. La immagine dionisiaca proposta da quelli che assistettero soltanto alle feste pubbliche, senza partecipare al suo svolgersi quotidiano, alla vita dei suoi membri e allo spirito della religione africana, è falsa e deve essere gettata fra le anticaglie senza valore". (58)

Il candomblé e le altre sette africane uniscono le creature umane in un insieme organico e funzionale "non soltanto per l'identità del cre-

do e dei sentimenti, per l'omogeneità degli spiriti o dei cuori, ma anche perchè esso assimila le loro passioni e i loro desideri, le loro attrattive e le loro gelosie ad una serie di moduli ritici che permettono loro di coesistere e di cooperare ad un'opera comune". (59)

Per gli africani delle confraternite, la fede ha un ambito che trascende i motivi contingenti di rivendicazione culturale o sociale e conduce cose e persone verso quell'unione misteriosa che è l'appannaggio proprio di ogni religione. (60)

Non dappertutto troviamo tuttavia la stessa rigorosità di impostazione e di intenzione. Già nel *batuque* di Porto Alegre si ravvisano degli aspetti fieristici o almeno folcloristici. Forse perchè i negri di Porto Alegre, confinati entro un contesto culturale nord-europeo, si trovano più soli che altrove e, negli incontri religiosi, si sentono portati a valicare i confini della mistica pura.

Accanto ai candomblé autentici si trovano presto dei candomblé mascherati di africanismo e ispirati agli affari. Soprattutto se nelle pieghe di questi candomblé sono riusciti ad inserirsi dei bianchi o dei mulatti. Bastide parla del "candomblé degenerato" e di quello "dei cabocli" reperibili nelle periferie delle grandi città e frequentati da gente disorientata e sbandata che passa da un centro all'altro per sperimentare i diversi poteri magici. Questi centri pseudo-religiosi si prestano più che altro a soddisfare interessi individuali e immediati - guarigioni, magia bianca e nera, fortuna nel gioco, problemi amorosi - e riescono talvolta a realizzare ingenti somme di denaro che andranno tutte a vantaggio dei ciarlatani organizzatori. (61)

La degenerazione delle confraternite religiose sudanesi si fa drammatica con l'abolizione della schiavitù e le due disgregazioni susseguenti:

quella sociale e quella culturale (62). Divenuti liberi, i negri non trovano impieghi adeguati al proprio modo di impostare la vita e si disperdono un po' dappertutto in cerca di una sopravvivenza qualsiasi. Il vagabondaggio e l'ozio, il disorientamento e la dispersione li hanno resi incapaci di riunirsi in qualche luogo sulla base di valori religiosi o culturali comuni, salvo ammassarsi alle periferie delle città, non appena sorgerà la speranza di potervi vivere di espedienti, magari alle spalle dell'ingorda mania di produrre. Quivi li ritroviamo tutti o quasi: prima presso i candomblé degenerati, presso i catimbò e i centri del basso spiritismo (63); quindi presso la macumba che assomma tutte le religioni o i riti precedenti, specie se magici, e dà origine all'umbanda.

NOTE

Cap. I

- (1) Cfr. *Anitã Sorsaja*, Il Brasile e le sue ricchezze, *Lingue Estere*, 1947, p. 9.
- (2) Cfr. *Roger Bastide*, Le Americhe Nere, Sansoni, Firenze, 1970, p. 216-221.
- (3) Cfr. AA.VV., Le Racisme devant la science, Unesco, Paris, 1961, p. 80-84.
- (4) Cfr. *Oliver Cox*, Caste, classe and race, citato da AA.VV., Le Racisme devant la science, o.c., p. 69, cfr. *Gilbert Freyre*, Casa-grande e Senzala, José Olympio, Rio - S. Paulo, 1958, 10^a ed., vl. 2^o, passim.
- (5) Nel secolo precedente alla scoperta del Brasile circolavano a Lisbona negri di molte razze e mulatti di varie gradazioni costituendo una parte notevole della popolazione locale.
- (6) E' quanto sostenne con la sua tesi di laurea Gilberto Freyre. Cfr. *Gilberto Freyre*, Casa-Grande e Senzala, o.c. nella Nota da Editôra al 1^o vl., p. XVII-XVIII. La schiavitù in Brasile, non la tratta dei negri dall'Africa all'America, andrebbe paragonata a forme più miti di schiavitù, ammesse in oriente, nel mondo biblico, e giustificate da S. Agostino e S. Tommaso: cfr. *Eugenio Hillmann*, I Pagani sono già cristiani?, Nigrizia, Bologna, 1968 (originale: The Wider Ecumenisme, London 1968), p. 147.

- (7) *Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c.,* vl. 2°, p. 490.
- (8) L'idea di maturità del cristiano corre facilmente il pericolo di essere intesa in senso razionalista o illuminista. Il cristiano è invece pienamente maturo quando sa accettare i propri limiti, il cammino oscuro della fede; quando sa ritornare bambino per essere degno del Regno dei Cieli.
- (9) Georges Gurvitch lo ha chiamato "uno dei maggiori, se non il maggiore dei sociologi moderni": cfr. *Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c., Nota da Editôra al 1° vl.,* p. XVII-XXVI; a p. XXI la citazione di Gurvitch.
- (10) *Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c.,* vl. II, p. 495.
- (11) *Ibidem,* vl. I, p. 38.
- (12) *Ibidem,* vl. I, p. 38-39.
- (13) Cfr. *Roger Bastide, Religions Africaines au Brésil,* Presse Universitaire de France, Paris, 1959, cap. I e II della "prima parte"; *José Comblin, Situação Histórica do catolicismo no Brasil,* in REB, settembre 1966, p. 574 e ss.
- (14) Cfr. *Antônio Rolim, Em torno da religiosidade no Brasil,* in REB, marzo 1965, p. 18 e ss.
- (15) "Incontriamo tracce dell'influenza maomettana nei bigliettini con preghiere per liberare il corpo dalla morte o la casa dai ladroni e dai malfattori; biglietti che ancora si usa appendere al collo delle persone o incollare alle porte e alle finestre delle case, nelle zone interne del Brasile". *Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c.,* vl. II, p. 434; cfr. *Roger Bastide, Sociologia do folclore brasileiro,* Anhambi, S. Paulo, 1959, Introduzione.
- (16) Il diritto di occupare, colonizzare e cristianizzare i paesi d'oltremare, con tutti gli impegni morali ed economici conseguenti, era

stato concesso all'Ordine di Cristo portoghese e poi alla casa regnante da vari papi del sec. XV e quindi confermato e precisato da Alessandro VI nel 1499. Cfr. Teobaldo Filesi, Esordi del colonialismo e azione della Chiesa, Cairoli, 1968, 2^a ediz., p. 14-134.

- (17) Antonio Rolim, a.c., p. 16; cfr. Guimarães Rosa, Una storia d'amore, La Festa di Manelzone, p. 111 e ss. in Corpo di ballo, Feltrinelli, 1965 (originale, Corpo de baile, José Olympio, 1956).
- (18) "E' una falsità affermare, come hanno fatto ripetutamente gli storici, che il negro, al contrario dell'amerindio, fu in Brasile un elemento passivo e rassegnato al regime di schiavitù (...). E' questa una prospettiva che la sociologia e la storia smentiscono in modo categorico". Artur Ramos, O negro Brasileiro, Civilização Brasileira, Rio, 1935, cap. I; tutto il libro è dedicato allo stesso argomento; cfr. anche Rocha Pombo, Historia do Brasil, edição reduzida, Melhoramentos, S. Paulo, 1956, p. 125 e ss.; Roger Bastide, Religions Africaines au Brésil, o.c., p. 97.
- (19) Citato da R. Bastide, Religions africaines au Brésil, o.c. p. 79.
- (20) Cfr. Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c. vl. 2^o, p. 461-467. L'autore fa notare, per es., la differenza fra gli imperativi portoghesi - diga-me, faça-me - espere-me - duri e autoritari e quelli più scorrevoli e amichevoli del Brasile; "me diga, me faça, me espere".
- (21) Luiz da Câmara Cascudo, Mado in Africa, Civilização Brasileira, Rio, 1965; Meleagro, Agir, Rio, 1951: in questa seconda opera l'autore esamina gli elementi culturali amerindiani, europei e africani presenti nel rito magico del catimbò.

- (22) *Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c.,* vl. 2°, p. 395; tutto questo volume è dedicato dall'autore all'influenza negra sulla cultura brasiliana. L'intera opera è stata tradotta nelle principali lingue moderne e usata negli Stati Uniti come testo universitario; cfr. o.c. in "Nota da Editôra", p. XVII-XXIV.
- (23) Cfr. *Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c.,* vl. II, p. 429.
- (24) Antonio Francisco Lisboa, detto l'Alejadinho, fu, con José do Patrocínio e Luiz Gama, uno dei principali animatori della campagna abolizionista seguita da uno sforzo commovente di elevazione dei negri. Tutti e tre erano discendenti di schiavi, mentre il terzo era stato schiavo egli stesso e si era riscattato con propri mezzi, divenendo poeta, avvocato e oratore. Cfr. *Artur Ramos, o.c.,* cap. I e II.
- (25) Si dicono sudanesi quelle popolazioni negre che, a nord dell'equatore, occupano il territorio compreso fra il Sudan e la costa occidentale del continente. Si dicono bantu quelle che, approssimativamente a sud dell'equatore, ne occupano le zone centrali e meridionali, con esclusione dei watussi. Per una conoscenza approfondita delle religioni sudanesi, cfr. *Geoffrey Parrinder, La Religion en Afrique Occidentale, Payot, Paris, 1950.* Per il culto degli antenati e degli orixà, cfr. *Bernardo Bernardi, Le religioni in Africa, Missioni Consolata, Torino, 1961, p. 12, 22-24; Hubert Deschamps, Les religions de l'Afrique Noire, Presse Un. de France, Paris, 1954, p. 12, 32-35, 40-43.* Per ambedue i culti, come vengono praticati in Brasile, cfr. *Roger Bastide, Religions Africaines au Brésil, sociologia do folclore brasileiro, le Americhe nere, o.c.c.; Nina Rodriguez, O animismo fetichista dos negros bahianos, o.c.; Artur Ramos, Folclore negro*

no Brasil, o.c.: Francisco Sparta, A Dança dos orixas, Herder, S. Paulo, 1970; in quest'opera l'autore studia il culto degli orixà in Brasile dopo aver trascorso dieci anni nell'Africa occidentale; non pare tuttavia riuscito a superare certi pregiudizi tradizionali a riguardo delle culture e delle religioni africane. Cfr. ibidem, p. 159-185. Per il culto degli orixà in altri ambienti americani cfr. Alfred Métraux, Le vaudou haitien, Gallimard, Paris, 1958.

- (26) Umbanda significherebbe "lato di Dio", in contrapposizione a kimbanda o macumba che significherebbe "lato di Satana". Nell'umbanda difatti si invocano soltanto spiriti buoni e amici di Dio, mentre nella kimbanda o macumba si invoca chiunque, compresi gli spiriti di persone malvage e gli stessi demoni. Nell'umbanda si pratica soltanto la magia bianca e si cerca unicamente di beneficiare il prossimo in questa e nell'altra vita; nella kimbanda invece si pratica anche la magia nera, comminando mali e disgrazie a tutte le persone poco simpatiche, e si pensa soprattutto a vantaggi temporali. Per altri ancora umbanda significa "luce irradiante", "evoluzione eterna", "principio divino", "forza spirituale" e deriverebbe nientemeno che dal sanscrito, dai libri vedici o dallo yoga. Più semplicemente alcuno la fa derivare dal vocabolario biblico, spiegando che le sue tre sillabe um-ban-da significano "Padre-Figlio-Spirito Santo". Oltre a quelle che saranno considerate nei primi tre capitoli della ricerca, due cause immediate hanno particolarmente contribuito all'affermazione dell'umbanda: l'arresto in massa dei frequentatori della macumba ordinato dal presidente Getúlio Vargas nel 1935 e l'articolo 141, comma 7, della nuova costituzione del 1946 voluto per garantire libertà ad ogni culto. Temendo l'arresto, una gran parte dei già numerosi fedeli della macumba...

kimbanda si dichiararono membri di una religione superiore e nuova: l'umbanda. Con la libertà di culto la nuova religione superiore acquista un posto di parità accanto a quelle tradizionali e, dichiarandosi valida per tutti e la più brasiliana di ogni altra, ottiene di penetrare in tutti gli strati della società.

Stando ad una fonte cattolica, nel 1956 si contano, entro l'ambito dell'allora distretto federale corrispondente alla metropoli di Rio e dintorni e all'attuale stato di Guanabara, settemila e cinquecento centri umbandisti, mentre se ne contano dodicimila e cinquecento, due anni dopo, nello stato di Rio Grande do Sul. Nel 1970 la cifra estimativa offerta dal gesuita di Recife padre José Comblin è di centomila tende per tutto il territorio del Brasile.

Le fonti dell'umbanda sono però decisamente più ottimiste e danno, per il 1970, ventunmila tende nella metropoli di Rio, diciassettemila nello Stato di Rio Grande do Sul - il più europeizzato del Brasile -, ottomila in quello di Minas Gerais, duemila nella Bahia, quattromila in Santa Caterina, duemila in Pernambuco, ottomila a Brasilia, calcolando un totale di trenta milioni di affiliati.

Migliaia e migliaia di centri sono fra loro federati in grandi organizzazioni formatesi in seguito al primo congresso generale del 1941 o ad altri congressi particolari. Ogni federazione cerca di stabilire una propria linea di condotta entro un proprio quadro dottrinale, ma, viste dal di fuori, si può sostenere che esse seguono quattro tendenze abbastanza riconoscibili: quella africana con prevalenza di elementi e di modi africani, quella cattolica con prevalenza di elementi e di modi cattolici, quella spiritista con prevalenza delle concezioni spiritiste, quella esoterica con introduzione di richiami alle religioni orientali, teosofiche, cabalistiche.

- (27) Umanesimo di origine classica ma recante le caratteristiche dell'uomo che abita ai tropici e che è decisamente plasmato dalla natura. Cfr. Alceo Amoroso Lima, Introdução a literatura brasileira, Agir, S. Paulo, 1959, p. 112. Tutta la moderna letteratura brasiliana si impegna su questo tipo di umanesimo, anche per dimostrarsi autonoma e indipendente dai modelli stranieri, a partire dagli anni venti.
- (28) Religione dell'umanità: è un'idea derivata dall'umbanda dal positivismo entrato trionfalmente in Brasile con la fondazione della repubblica (1891). Risale allo stesso Augusto Comte e si esprime con le tre famose massime: "L'amore come principio, l'ordine come base, il progresso come fine". Ordine e progresso ("ordem e progresso") formano anche la scritta della bandiera brasiliana. Cfr. tutta la questione: João Camilo de Olivéira Torres, O positivismo no Brasil, Vozes, Petrópolis, p. 65 e ss.; 75-79.
- (29) All'infuori del padre Bonaventura Klöppenburg, che ha visto le cose con atteggiamento tradizionale e autoritario, non si conoscono studiosi cattolici del sincretismo afro-cristiano del Brasile. Esistono invece vari studi da parte laica: Edison Carneiro, Candomblés da Bahia; Manuel Querino, A raça africana, Salvador, 1955; Artur Ramos, Folclore negro no Brasil, Civilização Brasileira, 1935; Valdemar Valente, Sincretismo religioso afro-brasileiro, Coleção Brasileira, S. Paulo, 1955. Roger Bastide dedica al sincretismo afro-cattolico un lungo capitolo in due opere già citate: Religions Africaines au Brésil, sociologia do folclore brasileiro. Sullo stesso argomento cfr. un libro interessante, sebbene a carattere giornalistico: João do Rio, As religiões no Rio, Org. Simões, Rio, 1951.
- (30) Jorge de Lima chiama la dea del mare con un secondo nome - Janaina - e così la descrive:

"Janaina vive nel fiume, / vive nel lago, / vive nel mare. / Si ricorda di passeggiare: / arriva tra le onde danzando. / Le onde si calmano. / Giunge un cavallo marino / perchè vi monti sopra. / Sale sul cavallo, / galoppa senza freno, / risveglia gli affogati, / saluta la grande marea. / Chiama i pesci per nome, / capisce la lingua delle conchiglie. / (...). Se Janaina sorride, / le onde si acquietano, / se Janaina è triste, / il mare spumeggia turbato / e rapisce gente sulla spiaggia, / perchè Janaina li affoghi. / Permetti, Janaina, che affoghi nel tuo mare?"
Poemas negros, citato da Silva-Ramos, Poesia moderna, Melhoramentos, S. Paulo, 1956, p. 257.

- (31) Per la storia di "Mossa Senhora Aparecida" cfr. Da Silveira Camargo, Historia Ecclesiastica do Brasil, Vozes, Petrópolis, 1955, p. 240-242.
- (32) Cfr. Mainard Araujo, Folclore nacional, Melhoramentos, S. Paulo, 1967.
- (33) Roger Bastide, Sociologia do folclore brasileiro, o.c. p. 122.
- (34) Cfr. Boaventura Klöppenburg, A umbanda no Brasil, o.c., p. 88-91. Per la corrispondenza tra santi e orixã cfr. Jorge de Oliveira, Umbanda transcendental, O Cruzeiro, Rio, 1971, p. 41-44; 70-74, tutte le opere indicate alla nota 12.
- (35) Nina Rodriguez, O animismo fetichista dos negros bahianos, o.c., P. 171.
- (36) Cfr. Gilberto Freyre, Casa-Grande e Sanzala, o.c., vl. II, p. 626; A. da Silva Mello, Estudios sobre o negro, José Olympio, S. Paulo, 1958, passim; A superioridade do homem tropical, Civilização, Rio, 1965, p. 380-402; L'eredità biologica non influisce sul comportamento psicologico: Ruth Benedict, Modelli di cultura, Feltrinelli, 2^a ediz. 1970 (ori-

- ginale: Patterns of culture, Houghton Mifflin Company, Boston, New York, 1934), p. 232-233); AA.VV., Le racisme devant la science, Unesco, o.c., p. 379-425.
- (37) cfr. Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senz'ala, o.c. p. 493, vl. II.
- (38) Roger Bastide, Sociologia do folclore brasileiro, o.c. p. 121.
- (39) Cfr. Boaventura Klôppenburg, A umbanda no Brasil, o.c., p. 25-27.
- (40) Cfr. Roger Bastide, Religions africaines au Brésil, o.c., p. 173; Luiz da Câmara Cascudo, Made in Africa, o.c., p. 132-144; Artur Ramos, Folclore negro no Brasil, o.c., p. 129, 275.
- (41) Cfr. Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c., vl. II, p. 497.
- (42) Per la storia cristiana del Congo cfr.: Teobaldo Filesi, Le relazioni tra il Congo e la Sede Apostolica nel secolo XVI, Cairolì, Como, 1968; Roma e Congo all'inizio del 1600, Nuove testimonianze, Cairolì, Como, 1970; João Antònio Cavazzi, Congo, Matamba e Angola, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965 (originale: Istorica descrizione dei tre regni, Congo, Matamba et Angola, Bologna, 1687), 2 vil., da p. 261 alla fine del primo volume, tutto il secondo volume.
- (43) Cfr. Roger Bastide, Religions Africaines au Brésil, o.c., p. 125-135.
- (44) Cfr. Basil Davidson, La riscoperta dell'Africa, Feltrinelli, 1963 (Old Africa Discovered, V. Gollancz, London, 1959), p. 116. A modo suo lo stesso autore traccia la storia cristiana del Congo in Madre Nera, Einaudi, 2^a Ediz. 1966 (Black, Mother Africa: The Years of Trial, V. Gollancz, London, 1961), p. 135-180. Alcuni schiavi fuggiti dal Brasile divennero missionari in Africa, mentre il ne-

gro brasiliano padre André de Couto Godinho fu capo di una spedizione missionaria in Angola nel 1779; cfr. Arlindo Rubert, Relações entre a igreja do Brasil e a igreja de Angola, in REB, giugno 1971, p. 347-359.

- (45) Artur Ramos, O negro no Brasil, citato da Roger Bastide, Sociologia do folclore brasileiro, o.c. p. 119.
- (46) Roger Bastide, Sociologia do folclore brasileiro, o.c. p. 124-126.
- (47) Cfr. Van der Leauw, L'uomo primitivo e la religione, Boringhieri, Torino, 1961 (originale, De primitieve mensch en de religie, Groninga, 1937), p. 34 e ss.; p. 83.
- (48) Jean-Pierre Martinon, Le mythe de la littérature, in ESPRIT, aprile 1971, p. 723-734.
- (49) Ibidem; cfr. anche Franco Tarasconi, I simboli delle realtà trascendenti devono scaturire dalle nuove situazioni, in FEDE E CIVILTÀ, aprile-maggio 1971, p. 59-65; Mircea Eliade, Trattato di storia delle religioni, Boringhieri, Torino, 1966 (Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1948), p. 446-448.
- (50) "E' tradizione antica, fra gli indios, che il beato apostolo S. Tommaso sia giunto fino a questa Bahia e vi abbia portato la pianta della mandioca e della banana di S. Tomé". Frei Vicente do Salvador, A lenda de S. Tomé, in SOCIOLOGIA DO FOLCLORE BRASILEIRO, p. 109. Il padre Antonio Vieira conferma la leggenda in un discorso famoso: "S. Tommaso, vi dice, fu il primo apostolo dell'America, ed è stata una cosa giusta; colui che tra gli apostoli era stato il più incredulo dovette portare la fede a coloro che, tra i pagani, erano i più difficili da convertire. Ma se l'impronta dei suoi piedi era ancora visibile su una

pietra del goldo bahiano, nessuna traccia della sua catechesi si incontrava nel cuore dei pagani" citato da *Maxime Hubert*, L'Église et la défense des sauvages, Accademie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1963, p.152.

- (51) "La religione non salva, ma fa parte di ciò che viene salvato": *Jean Danielou*, Le religioni non cristiane e la salvezza, in PERCHE' LE MISSIONI?, ed. Nigrizia, 1970, p. 82. "Il Vangelo è l'annuncio della salvezza della religione che trova, e non propone un nuovo tipo di religione": *José Maria Gonzales Ruiz*, Missione e libertà di coscienza, ibidem, p. 193). "Elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt": questo passo della LUMEN GENTIUM (8) è riferito alle chiese non cattoliche ma, secondo padre Metodio da Nembro si applica anche alle altre religioni; cfr. *Metodio da Nembro*, Le Missioni, Temi di teologia pastorale, Università del Laterano, Roma, 1966, p. 16, nota 57. Cfr. anche n. 16 della LUMEN GENTIUM e i documenti NOSTRA AETATE e AD GENTES, passim.

Cap. II

- (1) Cfr. *Octavio Ianni*, Raças e classes no Brasil, Civilização Brasileira, Rio, 1966, p. 49 e ss.; Florestan Fernandes, Aspectos da questão racial, in O TEMPO E O MODO DO BRASIL, Lisboa, senza data, p. 38-44.
- (2) Cfr. *Gilberto Freyre*, Casa-Grande e Senzala, o.c. vi. I, p. 48.
- (3) Cfr. ibidem, p. 52 e ss.
- (4) Cfr. *Maxime Hubert*, L'Église et la défense

des sauvages, o.c., p. 152 e ss.; Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c. p. 152-155, vl. I. In queste pagine l'autore sostiene che i metodisti e i presbiteriani, succeduti ai gesuiti nella cura degli indios, non furono affatto migliori in quanto concerneva l'apprezzamento delle culture indigene e la loro inevitabile degenerazione.

- (5) I bambini servivano da ponte fra i missionari e le tribù indigene. A loro si insegnava la cultura delle scuole europee e tutto quanto avrebbero dovuto trasmettere ai loro familiari sulla dottrina e sulla morale cristiane, compreso un certo disprezzo per le credenze e le abitudini indigene. Cfr. Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, o.c., vl. I, p. 204-209; 212.
- (6) Per privare i gesuiti della piena giurisdizione sui villaggi indiani - giurisdizione che per volontà del re era religiosa e civile insieme - il fratello e messo del marchese di Pombal, Mendonça Furtado, emanò nel 1775 un decreto col quale dichiarava *vilas* gli agglomerati delle abitazioni indiane, trasferendoli automaticamente all'amministrazione dei municipi. Cfr. Ernesto Cruz, Historia do Parà, Universidade do Parà, Belém, capitolo dedicato ai religiosi del Parà.
- (7) Cfr. Maxime Hubert, o.c., p. 226 e ss.
- (8) Per l'attività di Pombal contro i gesuiti e contro l'intero Brasile, pur con l'ammissione di grandi meriti, cfr. Rocha Pombo, Historia do Brasil, o.c., p. 283-89. Per l'attività parallela del suo messo e fratello Mendonça Furtado - fu questi a incoraggiare con una legge i matrimoni tra bianchi, neri e indios - cfr. Ernesto Cruz, Historia do Parà, o.c., capitolo dedicato ai religiosi della regione o stato omonimo.

- (9) Queste religioni confluiscono nella macumba e fanno con essa la base di partenza dell'umbanda. Sono riti magico-religiosi caratteristici di un popolo culturalmente disgregato e disperso. Cfr. *Roger Bastide, Religions africaines au Brésil*, p. 397-422; *Boaventura Klöppenburg, A umbanda no Brasil*, o.c. p. 32-43.
- (10) Cfr. *Claude Levi Strauss, Tristi tropici*, Mondadori, 3^a ed. 1968 (originale, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955), p. 149-156, 170-173.
- (11) Cfr. *Barbosa Lessa, Nova Historia do Brasil*, Globo, Porto Alegre, 1967, p. 127.
- (12) Cfr. ibidem, p. 104-106.
- (13) Cfr. ibidem, p. 100.
- (14) Secondo Oliveira Torres, il positivismo avrebbe soprattutto pesato sulla fondazione della repubblica e, col suo impenitente realismo, avrebbe poi svuotato la natura bellicosa dell'esercito brasiliano, oltre ad imporre uno schema astratto e formalista di insegnamento scolastico. Cfr. *Oliveira Torres, O positivismo no Brasil*, o.c., p. 65 e ss.
- (15) Cfr. *Barbosa Lessa, Nova Historia do Brasil*, o.c., p. 125.
- (16) Tra questi benpensanti vanno menzionati il primo presidente del consiglio di stato imperiale José Bonifácio, protagonista dell'indipendenza brasiliana del Portogallo, e lo stesso imperatore Pietro II. Cfr. *Barbosa Lessa*, o.c., p. 105.
- (17) I più noti furono Joaquim Nabuco, José do Patronínio, Luiz Gama, Castro Alvez e il futuro ambasciatore all'Aja Ry Barbosa, straordinario oratore.
- (18) Cfr. *Barbosa Lessa*, o.c., p. 131.

- (42) Cfr. *José Comblin*, Situação histórica do catolicismo no Brasil, in REB, sett. 1966, p. 596-598. "C'è tutto un cristianesimo popolare nel quale il clero è tanto ignorante così come il popolo è ignorante in quello del clero": *Urbano Zilles*, Ainda tem sentido a veneração dos Santos?, in REB, giugno 1971, p. 278.
- (43) Per l'influenza dei negri sulla vita e sulla cultura del Brasile vedere soprattutto: *Gilberto Freyre*, Casa-Grande e Senzala, o.c., vl. II; *Artur Ramos*, O negro brasileiro, o.c., Folclore negro no Brasil, o.c.; *A da Silva Mello*, Estudos sobre o negro, o.c.; *Da Câmara Cascudo*, Meleagro, o.c.; Made in Africa, o.c.; ancora *Gilberto Freyre* per l'azione dei negri nelle città della colonia e dell'impero: Sobrados e Mocambos, José Olympio, 1958, 3 vll.; *Rocha Pombo*, o.c. p. 128-130.
- (44) Cfr. *Oliveira Vianna*, Raça e assimilação no Brasil, José Olympio, 1959, p. 195 e ss.
- (45) Cfr. *Roger Bastide*, Le Americhe nere, o.c., p. 32, p. 246; tutta l'opera è dedicata all'autonomia culturale dei negri americani, dal Canada all'Argentina.
- (46) *Roger Bastide*, Religions Africaines au Brésil, o.c., p. 115.
- (47) *Rocha Pombo*, o.c., p. 241: "Ognuno di questi raggruppamenti aveva un proprio re che veniva venerato nel suo *mossumba* (palazzo), avendo dei generali e un consiglio di anziani. Nella vita di questi grandi villaggi si faceva quasi tutto su modelli africani, salvo alcune cose alterate dall'influenza cattolica e dalla civilizzazione coloniale". Cfr. anche *Roger Bastide*, Religions africaines au Brésil, o.c., p. 124.

- (48) Cfr. Roger Bastide, Religions africaines au Brésil, o.c., p. 164-173. Le confraternite cattoliche più famose furono quelle di "Nossa senhora do Rosário dos Homens Pretos" e di São Benedito Preto (San Benedetto Negro), un fraticello siciliano, laico minore (1526-1589), beatificato nel 1600 e fatto conoscere nell'America Latina dagli hispano-portoghesi. Cfr. Gino Novelli, Un Santo Nero, in "Osservatore Romano", 14 dicembre 1968.
- (49) "La religione cattolica, apostolica e romana continuerà ad essere la religione dell'Impero. Tutte le altre religioni saranno permesse col loro culto domestico o privato, dentro case speciali, senza che abbiano l'aspetto esteriore di tempio". Dalla costituzione del 1823, emanata un anno dopo la proclamazione dell'indipendenza. Cfr. Roger Bastide, Religions africaines au Brésil, p. 189.
- (50) Cfr. Roger Bastide, Religions africaines au Brésil, o.c., p. 310-333; G. Parrinder, La religion en Afrique occidentale, Payot, Paris, 1950, p. 154-165; Hubert Deschamps, o.c., p. 55-56; Francisco Sparta, A dança dos orixás, Herder, S. Paulo, 1970.
- (51) Poichè le etnie erano impossibili a ricostruirsi, gli incontri si fondano sul ricordo di alcuni elementi religiosi comuni a gran parte dell'Africa occidentale. Questi elementi si devono soprattutto ai yoruba, ewé, dahomey, fans. Cfr. Roger Bastide, Le Americhe nere, o.c., p. 39-41.
- (52) *Orolum* viene facilmente identificato dagli africani con il Dio Padre del Vangelo, nonostante quello sia un Essere Supremo piuttosto assente e disinteressato alle vicende degli uomini. A detta degli osservatori, *Olorum* viene talvolta scambiato con il cielo. "Ho incontrato africani che non sapevano distinguere *Olorum* dalla volta celeste": *Nina Ro-*

driguez, o.c., p. 36.

- (53) Per il valore del sacrificio offerto agli dei cfr. Patrick Akoi, Religion in african social heritage, Ed. dell'autore, c/o Università Urbaniana, Roma, 1970, p. 176. Per la discesa degli orixà cfr.: Nina Rodriguez, o.c. p. 116-118; Roger Bastide, Sociologia do folclore brasileiro, o.c. p. 187-189; Brasile, o.c., p. 52-61; Ernest Damman, Les religions de l'Afrique, Payot, Paris, 1964, p. 59-82; William Bascom, La religion africaine au nouveau monde, e Luc De Heusch, Possession et chamanisme, in AA.VV., Les religions africaines traditionnelles, Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 119-138, 139-171; G.M. Salgado, Le culte africain du vodou et les baptizés en Haïti, Ed. Urbaniana, Nova Series, 2, Roma.
- (54) Terreiro: è il luogo sacro africano; letteralmente significa "cortile in terra battuta", spianata, terrazzo; di solito è circondato da un muro o da uno steccato e ricoperto da una tenda. Per questo, tenda e terreiro hanno lo stesso significato, specie nell'umbanda. Con i mezzi moderni, il terreiro o la tenda diventano dei saloni autentici, con bar, libreria e vendita di oggetti culturali.
- (55) Cfr. Roger Bastide, Le Americhe nere, o.c., p. 158-174; Alfred Métraux, Le vaudou haïtien, o.c. p. 19-48.
- (56) Cfr. Roger Bastide, Religions Africaines au Brésil, o.c., p. 266-298. Per il xangô e il candomblé vedere anche dello stesso autore: Le Americhe nere, o.c. p. 148 e ss.; Sociologia do folclore brasileiro, o.c., due capitoli dedicati al candomblé, uno al batuque: p. 83-93; 154-180; 236-249.
- (57) Cfr. Roger Bastide, Sociologia do folclore brasileiro, o.c., capitolo dedicato ai 'ca

- valos de santo'; Le Americhe nere, o.c. p. 148 e ss.
- (58) Roger Bastide, Sociologia do folclore brasileiro, o.c., p. 144.
- (59) Roger Bastide, Religions africaines au Brésil, o.c., p. 312.
- (60) Cfr. G. Van der Leeuw, L'uomo primitivo e la religione, o.c., p. 152. "... il dinamismo religioso ha la caratteristica di permeare e unificare tutti gli atti della vita umana, orientandoli verso il Regno delle ragioni supreme": Pietro Rossano, L'uomo e la religione, Esperienze, Fossano (Cn), 1968, p.34.
- (61) Cfr. Roger Bastide, Religions africaines au Brésil, o.c. p. 406 e ss.; Sociologia do folclore brasileiro, o.c. "Medicina e magia no candomblé", p. 154-180.
- (62) Cfr. Roger Bastide, Religions africaines au Brésil, o.c. capitolo sulle due disgregazioni, p. 397-422.
- (63) Attualmente in Brasile sono chiamati di "basso spiritismo" tutti quei riti che non risalgono alle confraternite religiose sudanesi e che l'umbanda e lo spiritismo vero e proprio disdegnano: catimbò, candomblé degenerato, candomblé dei cabocli, macumba urbana e macumba rurale, kimbanda, kanjeré, certe forme di batuque e altri ancora.