

AUREANICE DE MELLO CORRÊA

GEOGRAFIA CONTEMPORANEA, INDAGINE SUL
TERRENO E TERRITORI CULTURALI. CONFINI
SEMIOGRAFICI FLUIDI: TRA PROCESSI IDENTITARI E
DI ALTERITÀ

*Spesso mi chiedo quali vantaggi la nostra “buona società” abbia nei confronti di quella dei “selvaggi” e, quanto più vedo dei suoi costumi, più scopro che non abbiamo il diritto di guardarli dall’alto in basso. Dove, nel nostro popolo, si può incontrare un’ospitalità così vera come qui? ... noi, “persone altamente educate”, siamo molto peggio, relativamente parlando. (...) credo che questo viaggio abbia per me (come essere pensante) un’influenza di grande importanza, nel rafforzamento dell’opinione generale sulla relatività di tutto il processo formativo (bildung). Credo anche che la malvagità, così come il valore di una persona, si trovino nella natura del sentimento, che incontro, o no, tanto qui quanto tra di noi (Franz Boas, *Antropologia Culturale*, Rio de Janeiro, Zahar, 2010).*

Introduzione. – Trasformazioni culturali, politiche ed economiche, vanno caratterizzando in modo molto significativo, a partire dalla metà degli anni ’70, lo scenario mondiale.

Questo insieme di trasformazioni, secondo la concezione post-moderna di David Harvey (1992), riconducibile alla “compressione” dello spazio-tempo – fenomeno che riporta l’esperienza nella contemporaneità e che a grandi linee si dimostra nella supremazia dello spazio sul tempo – hanno dato origine a importanti modifiche nell’ambito dell’esperienza spazio-temporale a diverse scale. Modellamenti e trasformazioni che, a loro volta, hanno sollecitato nuove suggestioni riguardo alla nostra idea di mondo e alle modalità di una sistematizzazione di queste sul piano scientifico.

In questo senso, in opposizione alle grandi teorie e ai modelli generalisti, le scienze sociali e umane sono tornate nuovamente sullo studio del particolare e delle differenze. Si moltiplicano i metodi e gli oggetti di analisi, oltre all’intensificarsi degli scambi interdisciplinari.

Insomma, possiamo segnalare che la scienza post-moderna è un progetto versatile, che cerca di comprendere e incorporare discorsi il più possibile differenti tra loro, ed è in questo senso che si vuole stabilire il nesso fra la ricerca sul campo e le sue implicazioni nell'esperienza vissuta dal ricercatore, fra identità e alterità, così da generare il riconoscimento dei "territori" considerati alla luce delle pratiche culturali materiali e simboliche.

Geografia Culturale: breve presentazione. – L'origine della geografia culturale, secondo Paul Claval, può essere rintracciata intorno al 1890, nel processo di formazione della disciplina geografica, in seno alla quale si discuteva – soprattutto in Germania – su quali strade percorrere con l'obiettivo di stabilire l'identità della geografia stessa.

Seguendo da vicino i percorsi citati, troviamo Franz Boas e la sua migrazione dalla fisica alla geografia e il suo avvicinamento al campo del sapere antropologico, che ha segnato, con la sua ricerca sul terreno insieme agli eschimesi (*Inuit*), il 20 luglio 1883, l'inizio di un dialogo proficuo fra la geografia e l'antropologia, che avrebbe condotto alla formazione della geografia umana.

In questo senso, possiamo segnalare che gli ultimi venti anni – il periodo che comprende la transizione tra il ventesimo secolo e il ventunesimo – corrisposero, a livello internazionale, a un momento di riscoperta e rinnovamento della geografia culturale, sia nella sua prospettiva teorica, sia nel suo approccio metodologico.

Così, i nuovi eventi connessi alla globalizzazione, hanno portato con sé il trionfo della società dei consumi (la pubblicità, il culto dei marchi, l'egemonia dei mass media, i simulacri e la realtà virtuale, ecc.), insieme all'intensificarsi della mobilità delle persone, alla diffusione di immagini e informazione. Questi hanno promosso l'*empowerment* delle società multiculturali, per mezzo della rinascita degli etno-nazionalismi, dei conflitti che volgono all'intolleranza religiosa e alla stessa emergenza del terrorismo globale (con il fantasma ad esso associato dello "scontro delle civiltà"), rendendo evidente come il mondo di oggi debba essere osservato da prospettive differenti da quelle del passato, dove la cultura acquistò una centralità, forse, per alcuni accademici, inaspettata. Il risultato è stato che, specialmente nel mondo anglosassone così come nel Brasile degli anni '90 del secolo scorso, con l'istituzione della

geografia nell'UERJ, il NEPEC, con l'integrazione alla geografia culturale da parte di molti nuovi autori, con nuove idee, nuove influenze teoriche e epistemologiche e nuove proposte metodologiche, la disciplina fu riconosciuta come «uno dei più vibranti e ricercati sottodomini della Geografia Umana» (The Dictionary of Human Geography, 2000, p. 134).

L'interesse principale della geografia culturale odierna non ha a che vedere con nessun tipo di curiosità folcloristica per i popoli della Terra e per la diversità delle loro forme di cultura materiale, così come è stato in passato. La Nuova Geografia Culturale è dunque una forma integrale e un nuovo modo di guardare il mondo e le relazioni che gli uomini intessono con esso, pensando questa relazione attraverso la pratica culturale, e usando un insieme di strumenti concettuali e metodologici propri e innovativi, sviluppati nel processo di interazione con gli studi culturali. Alla luce di ciò la produzione e la riproduzione della vita materiale è mediata e sostenuta dalla produzione simbolica (lingua, gesti, costumi, rituali, arti ecc.).

Candomblé, pratica culturale afro-brasiliana: una prospettiva immaginata per mezzo della geografia e della pratica religiosa. – Dal 1996 ho intrapreso le mie ricerche sulla pratica culturale afro-brasiliana, specialmente nei *terreiros* del *Candomblé* nello stato di Bahia e di Rio de Janeiro, osservandoli sotto l'orientamento del concetto geografico di territorio; nel frattempo ne ho approfondito la comprensione e li ho considerati come dei territori che incarnano la pratica culturale afro-brasiliana, orientati dalla vita religiosa e organizzati sotto la materialità e immaterialità della cultura, così da favorire la riterritorializzazione di una Africa persa nell'esilio della schiavitù, che “diventa” territorio in Brasile per effetto di “adattamenti”¹.

Le territorialità sono forme strategiche utilizzate per la costituzione, il mantenimento e il controllo del territorio.

Proseguendo in questa direzione, segnalo in questa breve descrizione che per il geografo Bonnemaïson (2002; p. 109) le territorialità – sotto

¹ Si consultino F. Guattari sulla riterritorializzazione (1985; 1986) e Maier E. (1975), per un confronto con l'idea di *movable territory*, che definisco “processo di territorializzazione”, ossia, territorializzazione, deterritorializzazione e riterritorializzazione: processi distinti attraverso azioni di trasformazione, innovazione e sostituzione, da segnalare sotto la prospettiva geoculturale come territorialità basate sulle idee di Sack (1986).

un'ottica simile a quella di Sack (1986) – assumono la condizione di legame tra quello che l'autore denomina come «fissazione e mobilità», ovvero, i luoghi e gli itinerari percorsi dagli esseri umani, rappresentati da geosimboli. Questi ultimi costituiscono i significati culturali spaziotemporali che “stenografano” le identità, così da definire i territori distinti dai caratteri-etnici che attuano come una “verifica” terrestre dei miti, i quali sono allo stesso tempo fonte di poteri cosmici e fondamenti dell'organizzazione sociale. In questo modo il geosimbolo:

[...] può essere un luogo, un itinerario, una estensione che per ragioni religiose, politiche e culturali, agli occhi di certe persone e gruppi etnici assume una dimensione simbolica che rafforza quei gruppi già consolidati nella loro identità (Bonnemaison, 2002; 99).

Pertanto, i geosimboli possono essere rappresentati attraverso punti fissi – per esempio, rocce, alberi, costruzioni, fiumi, dislivelli – così come mediante itinerari riconosciuti e disegnati nel suolo; una semiografia che è elaborata da segni, figure e sistemi spaziali che sono la rappresentazione della concezione che gli uomini hanno del mondo e dei suoi destini (Bonnemaison, 2002, p.105).

La questione del simbolo e dei suoi significati, vincolata all'analisi spaziale e al suo significato è affrontata da Bailly (1995, p. 376), secondo il quale la rappresentazione simbolica rende realizzabile la scoperta delle relazioni tra soggetto, società e mezzo, e le qualificazioni sociali collettive, così come i miti spaziali. E, condividendo questo stesso punto di vista, Althusser Di Méo (1991, p. 150) mostra che tutte le relazioni sociali includono una parte ideale che definisce l'atmosfera indispensabile all'esistenza sociale stessa: «un sistema di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti) dotati di una essenza di un ruolo storico assunto in seno a una certa società».

Il risultato di questa dinamica è la materialità spaziale e sociale che, dotata di significati, costituisce il territorio elaborato dalla territorialità, così come è concepito da Sack (1986), che nell'ottica di Bonnemaison (2002) è la responsabile dell'immaginazione dei geosimboli, così da rendere possibile il trasferimento della pratica culturale nel tempo e nello spazio. Su tali presupposti, la Cultura è una base territoriale che emerge come responsabile dal processo dialettico di costituzione permanente del

fenomeno socio-spaziale, a sua volta favorito dalle pratiche culturali e dal dinamismo di questo.

Detto ciò, proseguo con la discussione sull'importanza della ricerca sul campo nel mondo contemporaneo, reso globale dai mezzi tecnico-scientifico-informativi, essendo al tempo stesso consapevole di quanto questo sia un mondo segnato da differenti pratiche culturali, ogni volta di più rafforzate nelle proprie identità dai rispettivi attori sociali e propiziate dagli stessi strumenti che lo rendono globale. Ritengo che si possa dunque sostenere che stiamo assistendo all'affermazione di processi di alterità e di identità, sperimentati in seno a una semiografia di frontiere che sono, a loro volta, caratterizzate sia dal confronto delle differenze, sia dal riconoscimento delle identità.

Ricerca sul terreno: cosa riconosco, cosa mi è estraneo. – È con questo orientamento che seguiamo nella nostra ricerca sul campo l'analisi dei territori-*terreiros* del *Candomblé* in Portogallo, dove la pratica culturale afro-brasiliana si territorializza per mezzo dell'elemento religioso. È importante notare come i seguaci del *Candomblé* in Portogallo si auto-identifichino come luso-afro-brasiliani, marcando così la propria radice culturale nel Brasile e nella riterritorializzazione che il culto degli *orixás* praticato in Africa – specialmente a Iorubana – genera in Brasile a partire dal proto-territorio *Ile Axé Iyá Nassô Oká*. È questo il territorio-*terreiro* della *Casa Bianca*, nel quartiere Vasco da Gama della città di Salvador nello stato di Bahia, che produce e trasmette per mezzo della materialità e della immaterialità della cultura, propri riti, rituali, leggende e assetti spaziali.

In Brasile possiamo osservare, attraverso le nostre ricerche sul campo, che gli altri territori-*terreiros* che sorsero e che ancora sorgono cercano di seguire un modello di organizzazione spaziale ispirato alla *Casa Bianca*, costituito da un paesaggio “connivente”, il cui significato è espresso dai geosimboli che marciano nello spazio del *terreiro* alcune “cosmo località”. Per Silva (2013) la cosmo località è vincolata ai principi di ancestralità e tradizione, ed è acquisita dal gruppo religioso ai fini della costituzione, del mantenimento e del controllo del territorio-*terreiro* del *Candomblé*, in quanto direttamente vincolata al dominio storico e geografico nella sua spazio/temporalità.

In Portogallo siamo invitati a partecipare al rituale *Olubajè* nel “territorio-terreiro” *Ilè Asè Omin Ogun*, che segue la linea dell’ “*Alaketo da Babia*”, visto che il dirigente religioso della “casa del santo” ha ricevuto la carica di *Babalorixá* nel “territorio-terreiro” baiano *Ilè Asè Opò Ajagunã*. Un invito onorevole, se pensiamo che in quelle feste rituali non è permessa la presenza di estranei alla pratica religiosa, diversamente dai *terrieros* in Brasile, che aprirono le loro porte al grande pubblico per consentire l’osservazione delle proprie feste, con l’obiettivo di rafforzare la visibilità e il rispetto sociale, nell’ambito di una decostruzione dei preconcetti che stavano incrementando azioni di confronto religioso, in particolare nel gruppo religioso evangelico².

Arrivo in Portogallo già sapendo che i fedeli sono di origine portoghese e non immigrati – prima ipotesi che è stata subito evitata da Roberta Corrêa, nella sua convivenza con il gruppo religioso, tanto nel *terreiro* quanto nel commercio di prodotti vincolati alla pratica rituale in questione, di proprietà del *Babalorixá*. Sapevo anche, informata dalla collega durante lunghe conversazioni su skype, che sebbene affermino continuamente che non soffrono un processo di intolleranza religiosa, non posseggono libertà, né tantomeno richiedono di indossare i loro *dilegum*, o qualsiasi altro indumento che li identifichi come appartenenti al *Candomblé*.

Possiamo quindi ritenere che essi ancora cercano di vivere nell’invisibilità, nel tentativo di evitare il confronto con la società portoghese che si identifica come cattolica apostolica romana, ma che a partire dalla “rivoluzione dei garofani”, negli anni ‘70 del secolo scorso, si è aperta a nuovi culti, tra i quali il *Candomblé* e la *Umbanda* brasiliani.

Una situazione simile è stata in vigore per molti anni nel Brasile imperiale e repubblicano e solamente a partire dagli anni ‘80 del XX secolo, soprattutto, dopo l’avvento del processo democratico seguente alla dittatura, ottenne visibilità attraverso la lotta degli afro-discendenti

² Ho ottenuto l’invito attraverso una giovane antropologa, Roberta Corrêa, dottoranda alla UFF, che si trovava a Lisbona con una borsa di studio della CAPES. Lavoro con lei e la sua tutor Ana Paula Miranda nel Gruppo di Lavoro sugli approcci all’intolleranza religiosa, nella Segreteria di Diritti Umani del Governo dello Stato di Rio de Janeiro. L’obiettivo della ricerca della collega risiede nella questione dell’intolleranza e nel trattamento giuridico del tema.

che si autorinnovano attraverso movimenti per l'affermazione delle proprie radici africane, spezzate nel corso della storia dalla vicenda della schiavitù.

Così, arrivo in Portogallo, e anche se ben informata dalla ricerca sul campo dalla collega antropologa, mediante numerose indagini che potranno trovare risposta solamente attraverso contatto diretto, nel quotidiano, nelle interviste locali, attraverso lo sguardo del geografo che indaga: con che cosa riesco a identificarmi? Riconosco questo geosimbolo? Sarà un geosimbolo per questo gruppo religioso? E Iroko dove è?

Iroko *orixá*, della nazione Ketu, simbolicamente rappresentato come un albero, diffuso nell' Africa Occidentale mentre è ormai raro in Brasile, così che viene sostituito nei "territori-*terreiros*" afro-brasiliani dalla *Gameleira* bianca (*Ficus doliaria*), che nel corso del processo di estinzione della natura e nel contesto brasiliano, in cui si confermano le componenti territoriali che creano, mantengono in vita e ricostituiscono il *milieu* originario, passa ad essere gestito, secondo altre strategie da Iyalorixás e Babalorixás. Iroko è identificato nell'ambito del processo che prima di tutto rimanda al "senso" che l'albero suscita – anche prima che la pianta stessa – così che, tutti gli alberi centenari possano essere considerati un Iroko, l'albero che per la sua signorilità è celebrato da canti che lo consacrano a Iroko, così che va ad essere referenziato dalla comunità come un *orixá*.

Sarà così che i luso-afro-brasiliani stanno ricostituendo il proprio territorio?

Altre questioni sollecitano la mia curiosità personale e di geografa – se possiamo separare così cartesianamente il personale dal professionale – e mi domando: quali concessioni o circolarità culturali sono messe in atto? In quale punto di questo dialogo diventano necessarie l'affermazione o la negazione del confine – del limite delle innovazioni – nel radicarsi della matrice afro-brasiliana. Se è luso afro-brasiliano è un nuovo *Candomblé*. Com'è che si territorializza? Nuovi culti o rituali saranno o già sono stati acquisiti?

Solamente la ricerca sul campo potrà darmi una risposta, o una pista per pensare e definire un'analisi in relazione a questo nuovo territorio. Anche se in Brasile questa fosse pienamente identificata con la pratica religiosa afrobrasiliana, è interessante osservare l'espansione di una

pratica culturale che non è considerata egemonica, ed è una sfida analizzare il processo di transnazionalizzazione di questa pratica culturale, che è sociale per l'Europa e, soprattutto, localizzata in Portogallo.

Con ancora tante questioni aperte mi chiedo: come è successo/succede/succederà il processo dell'identità luso-afro-brasiliana e di alterità davanti alla società portoghese, della afro-brasiliana?, ossia, continuo a investigare: come si pone la tradizione afro-brasiliana o come si reinventa nel contesto sociale/culturale e politico portoghese?

In conclusione. – Concludo ricorrendo al geografo Armando Corrêa da Silva (1994) che ci parla di territorio e ci fornisce ispirazione nell'avventura di un incontro con una entità sconosciuta:

[...] il territorio possiede, così, un aspetto fisico. Per questo, conoscere il territorio è, inizialmente, conoscere se stessi, nelle diverse parti e come un tutto. In secondo luogo, conoscere il territorio è conoscere l'altro.

La ricerca effettuata sul campo ha favorito questa conoscenza del mio paese. Così, si pone la sfida: quanto conoscerò di me e dell'altro in questo nuovo lavoro? Come il processo di transnazionalizzazione sta avvenendo?

BIBLIOGRAFIA

- BAILLY, A; DEBARBIEUX, B. *Géographie et représentations spatiales*. In: BAILLY et alii.(org.). *Les concepts de la Géographie Humaine*. Paris: Masson, 1995.
- BONNEMAISON, J. *Viagem em torno do território*. In: CORRÊA; ROSENDAHL (org.). *Geografia Cultural: um século* (3), Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.
- CLAVAL, P.A. *Geografia Cultural*. Florianópolis: ed. UFSC, 1999.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. *Território santuário: uma via de operacionalização para a prática das religiões vinculadas à Natureza*. In: CORRÊA, A.M; MOUTINHO, L.; BARROS, J.F. (org.). *A Floresta: Educação, Cultura e Justiça Ambiental*. Ed. Garamond/FAPERJ, RJ, 2013.

- CORRÊA, Aureanice de Mello. *Território, cultura e transnacionalização de práticas culturais: a cultura afro-brasileira na Argentina*. In: OLIVEIRA, M; COELHO, M.C.; CORRÊA, A.M. (org.). *O Brasil, a América Latina e o Mundo: espacialidades contemporâneas* (II). Lamparina editora, 2008.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. *Espacialidades do Sagrado: a disputa pelo ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira*. In: SERPA, Angelo (org.). *Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações*. Edufba, 2008.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. PPGG/UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2004.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. *Terreiros de candomblé: a criação do território através da cultura e do signo*. In: LEMOS; BAHIA; DEMBICZ (org.). *Brasil: espaço, memória, identidade*. Varsóvia: CESLA, 2001.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. *Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano*. In: SILVA, D. (org.). *Identidades étnicas e religião*. Rio de Janeiro: PEGGE/UERJ, 2000.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. *O território e o seu lugar ou a Irmandade da Boa Morte e a Cidade de Cachoeira*. In: FRITSCH, B. et alii (org.) *Colóquio Internacional Geografía de las Religiones*. Santa Fé, 1999.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. *Irmandade da Boa Morte - resistência subjetiva frente ao sistema mundo*. In: DEMBICZ (org.). *El Espacio en la Cultura Latino Americana*. Varsóvia: Centro de Estudios Latino-Americanos (CESLA), 1997.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. *Maternidade do Capital: Condomínio Novo Leblon*. In: Anais 6º Encontro de Geógrafos da América Latina. *Territórios en redefinición*. Buenos Aires: 1997.
- DI MÉO, *L'Homme, la Société, l'Espace*. Paris: ed. Economica, col. Anthropos, 1991.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Cartografias do Desejo: Micropolíticas*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GUATTARI, F. *Espaço e Poder: a Criação de Territórios na cidade*. Rio de Janeiro: Espaço e Debates, 1985.
- HARVEY, D. *Condição Pós-moderna*. 3a edição, São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- MAIER, E. *Torab as movable territory*. In: Annal of the Association of American Geographers. USA: Vol. 65, n° 1, 1975.
- SACK, R. *Human Territoriality: its theory and history*. London: Cambridge University

Press, 1986.

SILVA, C.A. *O Território da Consciência e a Consciência do Território*. In: SANTOS; SOUZA; SILVEIRA (org). *Território Globalização e Fragmentação*, São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994

SILVA, M.AV. *Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o Candomblé em Goiânia e região metropolitana*. Tese de Doutorado, Programa de Pós – Graduação em Geografia. PPGEU/UFG Universidade Federal de Goiás, 2013.

The Dictionary of Human Geography, ed. R. J. Johnston et al, 4^a ed., 2000.

Geography contemporary, fieldwork, cultural territories. – The culture observed as a territorial basis takes place in this article as responsible for the dialectical process in the social space phenomenon built by cultural practices and its dynamism in permanent constitution. In this direction, we take our work to the field for observation and analysis of Candomblé's *terreiros* - territories in Portugal, where the African-Brazilian cultural practice takes its place by religious means. It's important to notice that Candomblé followers identify themselves as “Luso (Portuguese) African-Brazilian”, reinforcing their cultural roots in Brazil and in re-territorial way the orixas' cult made in Africa – specially 'iorubana'- begins to occur in Brazil through proto-territory Ile Axé Iyá Nassô Oká, *terreiro*- territory from *Casa Branca*, in *Vasco da Gama* neighborhood, in Salvador, Bahia, which creates, by materializing and immaterial from culture, its cult, rituals, myths and special arrangement traced by their geo-symbols.

Keywords. – cultural geography, territory, candomblé

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, Instituto de Geografia
aureanicecorrea@yahoo.com.ar