

I Luoghi della *Mãe d'Água*. Non-umani, Corpi e Malattie in un *Quilombo* dell'Amazzonia

DI MANUELA TASSAN*

Abstract

L'articolo si propone di analizzare il ruolo che la *Mãe d'Água*, un *encantado* del ricco pantheon di entità afro-indio-brasiliane, riveste nel definire il rapporto tra luoghi, corporeità umana e non-umani in una comunità amazzonica di discendenti di schiavi. La ricerca etnografica condotta nella Reserva Extrativista Quilombo Frechal (Stato del Maranhão, Brasile) ha mostrato come la *Mãe d'Água* non sia solo un'entità incorporata in specifici momenti rituali di valenza religiosa o terapeutica, ma rappresenti anche una presenza "tangibile" che qualifica l'identità stessa di un territorio, influenzando le concrete modalità di "abitare" l'ambiente naturale. In particolare, i *quilombolas* di Frechal ritengono che la frequentazione di alcuni luoghi lungo il fiume possa provocare forme di malessere la cui causa agente è la *Mãe d'Água*. La potenziale pericolosità dei luoghi e di questo *encantado* viene, inoltre, strettamente correlata al fatto di possedere il cosiddetto "corpo aperto", una condizione fisica di importanza fondamentale nella locale eziologia della malattia.

Parole chiave: *Mãe d'Água*, non-umani, luogo, corpo aperto, *quilombo*

Introduzione

Nel complesso universo religioso afro-indio-brasiliano gli *encantados* sono concepiti come spiriti di uomini e donne che si sono "incantati", sono cioè entrati a far parte di un regno mitico, spesso senza conoscere l'esperienza della morte (Prandi 2001, p. 7). In alcuni casi, però, il rapporto che intrattengono con la dimensione umana e il processo di "incantamento" sembra essere più ambiguo e sfumato, come nel caso di *encantados* particolarmente legati a elementi del mondo naturale. Spesso si ritiene, infatti, che non abbiano mai avuto un'esistenza propriamente umana (Ferretti 2008, p. 1). In

* manuela.tassan@unimib.it

questa seconda categoria di entità si può annoverare la *Mãe d'Água* (Madre d'Acqua) che, come avviene per molte figure della mitologia religiosa brasiliana, è anche la protagonista di numerose leggende folcloristiche locali (Ferretti 2000b). In Brasile, la credenza negli *encantados* risulta particolarmente pervasiva perché non è mai confluita in una religione unitaria, ma si è diffusa in maniera fluida in culti diversi, accomunati però dal ruolo centrale rivestito dalla possessione e dal forte sincretismo con il cattolicesimo (Prandi 2001).

Date queste premesse, l'antropologia ha studiato gli *encantados* soprattutto in relazione alla codificata sfera del rituale. In particolare, è stato privilegiato il punto di vista di figure "esperte" come i *pai-de-santo* (lett. padre di santo) e le *mãe-de-santo* (lett. madre di santo), i sacerdoti e le sacerdotesse delle religioni afro-brasiliane, o i *pajé*, i curatori dell'area amazzonica che condividono con la tradizione indigena un ricco patrimonio di pratiche terapeutiche variamente ibridatesi con la medicina popolare portoghese e africana (Ferretti S. 1995; Maués 1995; Ferretti M. 2000a, 2004; Ferretti M., Assunção 2014). Meno noto e indagato è, invece, il ruolo che gli *encantados* legati al mondo naturale, e in particolare la *Mãe d'Água*, rivestono nella relazione che le persone "comuni", cioè non coinvolte con ruoli iniziatici nell'ambito di culti codificati, intrattengono con gli spazi e i luoghi nel corso della loro vita quotidiana.

Questo contributo si propone di approfondire tale tematica a partire dai dati etnografici raccolti nello stato brasiliano del Maranhão, specificamente nella Reserva Extrativista Quilombo Frechal, abitata da una comunità amazzonica di discendenti di schiavi africani¹ la cui principale attività di sussistenza è una forma di agricoltura familiare di tipo *slash-and-burn*, nota con il nome di *roça*. La mia permanenza a Frechal, presso una famiglia del villaggio, si è protratta da marzo a dicembre del 2006. Nel *quilombo* tutti si dichiaravano cattolici e non nessuno partecipava in modo attivo ai rituali delle religioni afro-brasiliane più diffuse nella regione, come ad esempio il *Tambor de Mina*. Nonostante la scarsa attenzione riservata ai culti che vedono protagonisti gli *encantados*, nel corso della ricerca sul campo la *Mãe d'Água* si è dimostrata una presenza "tangibile" in grado di qualificare l'identità stessa del territorio, influenzando le concrete modalità con cui gli esseri umani "abitano" l'ambiente naturale. Rifacendomi all'"ontologia dell'abitare" di Ingold, intendo sottolineare l'idea che la condizione umana sia quella di un essere vivente immerso, come qualsiasi altro, "in un impegno attivo,

1 Nella tradizione brasiliana un *quilombo* è una comunità di schiavi che in epoca coloniale è sfuggita al controllo del padrone fondando delle comunità autonome. La Costituzione del 1988 garantisce ai discendenti dei *quilombolas* l'attribuzione di un titolo collettivo di proprietà della terra. Frechal aveva ottenuto il titolo di *quilombo*, ma il diritto a permanere nelle terre in cui abitavano era stato sancito dalla creazione, nel 1992, di un'area protetta di impostazione socio-ambientalista nota come *reserva extrativista* (Malighetti 2004).

pratico e percettivo con i costituenti del mondo in cui abita”. (Ingold 2000, p. 42, traduzione mia). In questa prospettiva, “apprendere il mondo non è questione [...] di farsi una visione *del* mondo ma di assumere una visione *all'interno* di esso” (Ibidem, corsivo nell'originale). La *Mãe d'Água* ha dimostrato di avere un ruolo determinante proprio in questo tipo di processi “abitativi”.

Il fatto che la frequentazione di alcuni luoghi, in condizioni particolari, potesse essere causa di malessere individuale ha implicato una riflessione sul rapporto tra gli spazi, la corporeità umana e i non-umani. In particolare, nel corso dell'articolo analizzerò il ruolo agente della *Mãe d'Água* nelle malattie legate al fiume e il peculiare legame che questo *encantado* intratteneva con le persone dotate del cosiddetto “corpo aperto”.

Il modo di concepire la *Mãe d'Água* come un'entità profondamente ancorata alla materialità dei luoghi e dei corpi, nonché priva di particolari attributi di sacralità, è divenuto così un punto di snodo essenziale per decodificare le pratiche di socializzazione del mondo naturale e di “incorporazione degli spazi” (Low 2003). Secondo Low, attraverso il concetto di “spazio incorporato” è possibile analizzare in che modo l'esperienza umana, la coscienza e la soggettività “assumono una forma materiale e spaziale” fondata sul ruolo del corpo, delle forme di incorporazione² e del *sensorium*³ (Low 2017, p. 95). In questo contributo intendo mostrare come lo spazio venga concretamente incorporato attraverso una relazionalità tra umani e non-umani che passa attraverso il fondamentale ruolo che la malattia riveste nel definire il confine, a volte labile, che separa questi due mondi.

Infine, l'importanza rivestita dalla dimensione corporea nel definire il rapporto tra umani e non-umani mi ha portato a soffermarmi anche sulla *riflettività* dell'esperienza etnografica. Con questo concetto Csordas ha inteso riferirsi all'idea che “il sentimento viscerale pre-riflesso e l'impegno sensoriale” possano essere “innalzati al livello dell'autocoscienza metodologica” (Csordas 2003, p. 28). In altre parole, l'incorporazione, intesa in senso fenomenologico, è parte integrante dell'impresa etnografica, dal momento che il corpo, essendo “la fonte soggettiva e il terreno intersoggettivo dell'esperienza”, si configura come un vero e proprio “strumento di ricerca” (Ibidem, p. 19, 27). In questo articolo, intendo suggerire l'idea che “l'esperienza corporea di chi lavora sul campo” vada considerata come espressione di un “processo di ricerca e come una fonte di conoscenza” (Okely 2007, p. 66) anche quando il corpo dell'antropologo/a viene definito “malato” secondo

2 Low utilizza il termine “incorporazione” nell'accezione che ne offre Csordas, secondo cui costituisce un “terreno metodologico indeterminato, definito dall'esperienza percettiva e dalle forme di esperienza e di impegno nel mondo” (Csordas 2003, p. 21).

3 Con *sensorium* Low fa riferimento alle disposizioni e alle sensibilità corporee, nonché alla molteplicità dei sensi e dei modi di apprendere il mondo che si basano sui sensi (Low 2017, p. 95).

categorie nosologiche locali. Gli stati di malessere che ho vissuto durante la mia permanenza a Frechal sul campo sono stati, infatti, oggetto di “forme somatiche di attenzione” (Csordas, 1993) che hanno portato i miei interlocutori a metterli in relazione con la frequentazione della foresta o del fiume, alla ricerca di un’eziologia della malattia fondata sull’interazione tra corpi, luoghi ed entità non-umane. L’idea che il corpo dell’antropologo/a possa avere un peculiare ruolo metodologico anche quando è riconosciuto come malato è del tutto complementare rispetto alla riflessione che ho sviluppato su questi temi in altre pubblicazioni (Tassan 2011, 2013, 2015) dove ho, invece, approfondito l’attivo processo di apprendimento percettivo e sensoriale che ho dovuto intraprendere per imparare un nuovo modo di *essere-nel-mondo* in un ambiente tropicale che mi era sconosciuto (Ingold 2000, Stoller 1997, Turner 2000). Da questo duplice punto di vista l’esperienza di ricerca si è configurata non solo come la sperimentazione di un’antropologia *del* corpo, ma anche *dal* corpo (Malighetti, Molinari 2016).

La Mãe d’Água nello “spazio domestico”

Quando decisi di iniziare a esplorare il mondo della *Mãe d’Água*, ebbi quasi l’impressione che ciascun individuo concepisse questa entità in maniera del tutto peculiare. Quando, però, mi resi conto che le persone passavano agevolmente da una concettualizzazione all’altra anche nell’ambito di una stessa conversazione, compresi che a una medesima “sostanza spirituale” erano attribuite diverse modalità di manifestazione. La *Mãe d’Água* era da tutti considerata un *encantado*, normalmente invisibile e impercettibile. Tuttavia, assumeva le vesti di una sirena d’acqua dolce o di una donna se pensata in relazione a particolari “luoghi naturali”. Emetteva, invece, un fischio caratteristico quando si aggirava nel villaggio, eterea e impalpabile, durante la stagione delle piogge. Era, infine, un’entità che, date alcune condizioni, poteva “scendere” (*baixar*) nel corpo degli esseri umani.

Un vero e proprio topos, ricorrente nelle interviste, era la narrazione, a titolo esplicativo, di episodi vissuti in prima persona in cui era implicato un contatto diretto con il mondo degli *encantados*. Nessuno fece mai riferimento a storie mitologiche ambientate in un improbabile altrove. L’azione della *Mãe d’Água* non era mai contestualizzata in posti anonimi e casuali o addirittura inventati. Ogni evento che mi veniva raccontato era sempre legato a Frechal e ai suoi abitanti, anche quando sembrava perdersi in un remoto passato. Gli aneddoti più ricorrenti riportavano la sua fugace comparsa nelle vesti di una sirena o di una donna dalla pelle bianca e dai lunghi capelli, seduta sui banchi di legno usati per strofinare il bucato, come nel racconto di Baùta (76 anni), uno degli anziani del villaggio:

Baùta: Io l'ho vista una volta. Uguale, uguale a una donna, con una bella stazza. Seduta sul banco dove si lava, pettinandosi quei capelli lunghi. Ho stropicciato gli occhi, mi sono avvicinato là e – fiù! – [mima il gesto di tuffarsi], solo l'acqua che si muove... Se n'è andata nel fondo dell'acqua, ma io l'ho vista... Un donnone!

Manuela: Come potrebbe essere in basso?

Baùta: Io non so se ha gambe, se è pesce. Ciò che so è che dalla cintola in su è un cristiano. Capelli, testa, tutto! [...]

Il *fundo* evocato da Baùta rappresenta un importante riferimento condiviso nella geografia mitologica dell'area amazzonica. È molto diffusa, infatti, l'idea che esista un misterioso regno sotterraneo o subacqueo, meglio noto come *encante* (Maués 1995) o *encantaria* (Ferretti 2000a), in cui dimorano tutti gli *encantados*. Sebbene la tradizione orale maranhense riporti l'esistenza di famose *encantarias* in corrispondenza di alcune rinomate località soprattutto della costa, nelle parole dei miei interlocutori sembrava, in realtà, preponderante l'idea che ogni territorio avesse i propri specifici luoghi di dimora di queste entità, noti solo ai loro frequentatori abituali e significativamente definiti “case di *Mãe d'Água*”.

A Frechal, i posti in cui era più facile “incontrare”, come si era soliti dire, la *Mãe d'Água* non erano caratterizzati da un'assoluta alterità rispetto all'umano. Tendevano, al contrario, a coincidere con alcuni specifici tratti del sottile corso d'acqua che attraversava il villaggio protetto da una fitta vegetazione spontanea. Quest'ultima, a differenza del *mato*⁴ affrontato come un nemico nella *roça*, non veniva disboscata.

Questo piccolo fiume, definito *Rio do Mato* (fiume del *mato*) nella sua interezza, veniva scomposto in una serie di luoghi che assumevano nomi diversi a seconda degli usi sociali a cui erano destinati. La *Fonte*, ad esempio, durante il giorno era un vero e proprio “spazio di genere” (Low, Lawrence-Zuñiga 2003), frequentato dalle donne per lavare il bucato. In questo luogo intimo si scambiavano pettegolezzi e informazioni sulla vita del villaggio e si sentivano libere di spogliarsi per potersi lavare. La *Prainha* (lett. Spiaggetta) era, invece, il luogo preferito per lo svago, dove giovani e famiglie si riunivano la domenica per fare il bagno e mangiare in compagnia, mentre durante la settimana era l'abituale punto di ritrovo dei bambini dopo la scuola. Qui la corrente formava un'ansa accogliente in mezzo a una vegetazione alta e ombrosa che donava refrigerio dal torrido caldo equatoriale.

L'utilizzo dell'acqua, codificato a livello collettivo, trasformava il fiume in un susseguirsi di “luoghi naturali” che rendevano il paesaggio un *taskscape* (In-

4 Il termine *mato* era usato per indicare qualsiasi tipo di vegetazione spontanea che poteva potenzialmente essere fatta oggetto di pratiche trasformatrice. Si contrapponeva a *mata*, la foresta di alberi ad alto fusto abitualmente lasciata intoccata.

gold 2000, p. 198) sconosciuto alle mappe ufficiali, ma essenziale per la vita del *quilombo*. La rete idrografica si presentava, quindi, come un fondamentale “asse topografico di strutturazione dello spazio” (Descola 1986, p. 332). Il villaggio non rappresentava, allora, una porzione di territorio nettamente urbanizzata contrapposta a un presunto e ben definibile “ambiente naturale”. Era, piuttosto, caratterizzato da un modo di vivere l’acqua e la vegetazione come una sorta di prolungamento ideale della casa, in termini sia pratici che affettivi. Ho, pertanto, definito “domestico” questo tipo di spazio, caratterizzato dalla commistione di elementi costruiti e di “luoghi naturali”, che si contrapponeva a uno “spazio lavorativo” in cui il *mato* e i corsi d’acqua erano destinati esclusivamente alla pratica della *roça* (Tassan 2013).

Erano proprio i luoghi che qualificavano lo “spazio domestico” a coincidere anche con una sorta di mappatura delle presenze sovranaturali. A differenza delle ontologie animiste, in cui la natura è domestica perché di per sé “animata” dal prolungamento di una soggettività assimilabile a quella umana (Descola 2014), nel caso di Frechal lo era perché gli elementi naturali fungevano da *domus* per l’eterea *Mãe d’Água*. La presenza di entità spirituali che si riteneva dimorassero nella natura, ma che erano radicalmente altro da essa, non rendeva però sacri i luoghi su cui erano ritenute esercitare una forma di controllo. La stessa *Mãe d’Água* non era oggetto di alcuna forma di venerazione, né le veniva riconosciuto un qualche attributo di sacralità. Non vi erano nemmeno “isole di foresta” che contenessero luoghi sacri in senso lato, cioè luoghi caricati di un significato particolare perché deputati ad attività iniziatiche o perché investiti di ancestrali ricordi mitologici (Fairhead, Leach 1998).

Il forte legame che questa entità intrattiene coi luoghi potrebbe affondare le sue radici in una duplice ascendenza culturale, africana e indigena. Nelle tradizioni bantu originarie del Congo e dell’Angola, da cui si ritiene provenissero, per la maggior parte, gli schiavi di Frechal (Malighetti 2004), gli spiriti delle foreste, dei fiumi e delle montagne assumono i tratti di veri e propri “dèi locali” a cui vengono tributati specifici culti (Bastide 1960, p. 248). Inoltre, ogni villaggio venera i propri antenati, considerati inescindibilmente legati a un dato territorio (Prandi 2008, p. 35). D’altro canto, un tratto caratteristico del mondo amerindio è la diffusa credenza in spiriti “signori” degli animali e di altri elementi naturali (Viveiros de Castro 1996).

Il modo in cui i miei interlocutori descrivevano l’*encantado* del fiume, definito *Mãe d’Água* (madre dell’acqua), ma talvolta anche *dono do rio* (padrone del fiume), *dono da água* (padrone dell’acqua) e *dono dos peixes* (padrone dei pesci), sembrava restituire proprio il complesso contatto avvenuto tra universi simbolici differenti. Secondo Galvão, infatti, l’utilizzo del maschile abbinato a una figura femminile testimonierebbe il permanere di un’eredità culturale autoctona, mescolatasi con la tradizione europea o africana. Gli antichi *donos* (padroni) indigeni dei fiumi e delle foreste potrebbero, infatti, essere stati so-

stituiti dalla personificazione nella figura femminile della *mãe* (madre) che, a sua volta, si presenterebbe come la sintesi di suggestioni provenienti da immaginari differenti. In primo luogo, è plausibile ipotizzare che l'idea di un'entità femminile semi-umana affondi le sue radici nelle leggende europee, ricche di sirene e fate. In secondo luogo, l'accento posto sul termine "madre" invita a considerare l'importanza che riveste, nella religione cattolica, la figura materna di Nostra Signora. Infine, non meno importante, la *Mãe d'Água* potrebbe aver risentito dell'influenza esercitata da divinità africane come la sirena marina *Yemanjá*, tra le più importanti del pantheon del *Candomblé* (Galvão 1955, p. 105, nota 70).

Il fatto che la *Mãe d'Água* fosse ritenuta dimorare in luoghi specifici non precludeva l'idea che potesse anche condurre un'esistenza al di fuori dell'elemento naturale che gli era proprio. La si immaginava, infatti, "camminare nell'aria"⁵ per poi fare ritorno nella sua *encantaria*. Le battute di pesca serali alla *Fonte* erano spesso citate quale momento favorevole per avvertire la sua eterea presenza che poteva essere dedotta sulla base di segnali potenzialmente riconoscibili da tutti, senza aver bisogno di possedere particolari doti medianiche. In questi casi, quando si diceva «ho visto una *Mãe d'Água*», l'uso del verbo *vedere* era sempre riferito a delle manifestazioni sensoriali che in realtà nulla avevano a che vedere con la vista. Il segnale più caratteristico del suo passaggio era, infatti, un fischio acuto, simile a un sibilo prolungato, talvolta abbinato a un leggero vento freddo che ne testimoniava la vicinanza fisica.

Questa modalità di manifestazione della *Mãe d'Água* aveva un carattere più marcatamente "stagionale", essendo connessa all'arrivo dell'inverno che coincideva con il ritorno delle piogge. Esprimeva, dunque, un legame con l'acqua che prescindeva dalla sola identificazione con il tradizionale *fundo*, come emerso dalle parole di Bié (82 anni), un altro anziano del villaggio:

Quando l'inverno cominciava presto, noi lo sapevamo già. [...] Passava proprio nel mezzo di questo insediamento [*sítio*, nell'originale portoghese, NdA], fischiano. [...] L'inverno era più grande di quello che abbiamo adesso. [...] Erano sei mesi di estate e sei mesi di inverno, ma ora qui abbiamo solo tre mesi di pioggia.

Si riteneva che la diminuzione osservata nel ritmo delle precipitazioni avesse ridotto le possibilità di incontrare la *Mãe d'Água* in questa forma. In generale, la credenza in questa entità mostrava di essere costantemente messa in relazione con i più significativi cambiamenti ambientali percepiti nel proprio territorio. I mutamenti climatici così come l'arrivo nel villaggio di "novità" ormai consolidate, quali l'elettricità e l'acqua incanalata, non erano vissute solo come ineluttabili trasformazioni materiali, ma esprimevano

5 «*Ela anda pelo ar*» (lei cammina nell'aria) era un'espressione molto comune.

anche una riconfigurazione delle relazioni con le entità non-umane. La *Mãe d'Água* non sembrava, quindi, essere considerata inscindibilmente legata ad un luogo in quanto tale, quanto piuttosto alle condizioni che offriva. Una volta venute meno, era immaginata spostarsi altrove, come sottolineato da Maria (39 anni):

Maria: Prima era tutto pieno di *mato fechado*⁶, no? La *Mãe d'Água* passeggiava, fischiava. Ora no, si sono messi a disboscare tutto, è stata messa l'elettricità e lei se ne scappa via.

Manuela: L'elettricità l'allontana?

Maria: Certo! Perché è luce, chiarezza... Nessuno ha più paura di uscire per strada. Così lei se ne va sempre più lontano dove c'è *mata fechada*⁷.

La diffusione dell'elettricità nel villaggio sembrava assumere un ruolo simbolico fondamentale, concretizzando quella luminosità cercata con il disboscamento, visto non solo come una pratica di sussistenza, ma anche come una forma estrema di ordine estetico impartito al territorio. Il *mato*, non a caso, era definito *sujo* (sporco), con una netta accezione peggiorativa, quando era buio, fitto, denso e intricato, cioè *fechado* (chiuso), come definito da Maria. La luce elettrica sottraeva mistero ai luoghi, li "normalizzava", rendendoli incompatibili con la presenza degli *encantados*. Era considerata una condizione che contribuiva ad allontanarli non diversamente dalla progressiva erosione fisica dei loro spazi vitali, come efficacemente sintetizzato da Zezé (58 anni) secondo la quale con "il disboscamento e la chiarezza [gli *encantados*] se ne vanno da un'altra parte (...) e anche l'elettricità li manda via".

Una singola *Mãe d'Água* poteva, quindi, smettere di manifestarsi in un luogo, ma la sua scomparsa, che lasciava presupporre o una sua delocalizzazione o persino la sua morte, non andava a inficiare l'esistenza dell'intera categoria, pensata come una sorta di "mondo sociale parallelo" (Fairhead, Leach 1998). Una *Mãe d'Água*, infatti, poteva essere di genere maschile o femminile ed era dotata di peculiari caratteristiche "fisiche" e caratteriali. Aveva, inoltre, un ciclo di vita simile a quello umano, con nascite e decessi che si inquadravano entro una rete di legami familiari. In altre parole, le modalità di vita che qualificano il mondo "terreno" si riflettono fedelmente in un mondo "mitico", organizzato secondo le medesime regole. Questo modo di concepire la *Mãe d'Água* emergeva più spesso quando veniva evocata in relazione alla possessione, dal momento che l'entità che scende nel corpo della persona predestinata trasmette ad essa tutti i suoi tratti qualificanti, dalla voce, a un certo modo di camminare, alla preferenza per alcuni cibi o

6 Lett. *Mato* "chiuso", aggettivo usato per intendere una vegetazione molto fitta.

7 Si noti come Maria parli in questo caso di *mata*, al femminile, in modo da rimarcare il fatto che si sta riferendo a una vegetazione che, a differenza del *mato*, era abitualmente esclusa dalle pratiche trasformative umane.

oggetti.

Sebbene la *Mãe d'Água* che si incorpora possa sembrare talvolta incompatibile con l'iconografia della sirena che vive in corsi d'acqua dolce, la confluenza di queste diverse caratteristiche in un'unica entità si ritrova, in realtà, in altre tradizioni di matrice afro-brasiliana e africana. Nel *Candomblé* di Bahia, ad esempio, una delle principali entità protagoniste dei rituali di possessione è proprio la sirena marina *Yemanjá*⁸, a cui ho già fatto cenno in precedenza (Lépine 2004). È altrettanto interessante notare che nel Golfo di Guinea, regione d'origine dei discendenti degli schiavi bahiani, è particolarmente vitale il culto *vodu* tributato a *Mami-Wata* ("mamma dell'acqua" in pidgin), una sirena dalla pelle bianca incorporata dai suoi adepti (Brivio 2010). Le similitudini evidenziate non autorizzano a ipotizzare un legame diretto tra queste credenze e la *Mãe d'Água*, ma sicuramente testimoniano la presenza di un immaginario diffuso e condiviso relativo al modo di concettualizzare le entità legate all'acqua.

Secondo Descola, la compresenza, in un medesimo contesto etnografico, di elementi come la possessione, il radicamento dei non-umani nei luoghi e, al tempo stesso, la loro mobilità nello spazio – tutti tratti distintivi della *Mãe d'Água* – costituiscono segnali caratteristici delle ontologie analogistiche, che, oltretutto, si ritrovano spesso nei contesti africani. Nell'analogismo, per come è stato teorizzato dall'antropologo francese, gli esistenti non condividono proprietà sostanziali, ma sono legati tra loro da una fitta rete di analogie:

Intendo con ciò un modo di identificazione che fraziona l'insieme degli esistenti in una molteplicità di essenze, di forme e di sostanze separate attraverso deboli differenze, a volte ordinate in una scala graduata, in modo che sia possibile ricomporre il sistema di contrasti iniziali in una densa rete di analogie che ricollegano le proprietà intrinseche delle entità distinte. (Descola 2014, p. 213)

Da questo punto di vista, la possessione diventa un tratto caratteristico di questa ontologia, poiché presuppone l'esistenza di una qualche similitudine tra le proprietà che qualificano il soggetto che incorpora e l'entità che è incorporata, pur rimanendo sostanzialmente differenti sia sul piano dell'interiorità che della fisicità (*ivi*, p. 224, corsivo nell'originale). La *Mãe d'Água*, come abbiamo visto, è in effetti pensata come un insieme di soggettività che vivono secondo modalità *simili* a quelle degli umani, pur avendo uno statuto ontologico nettamente differente rispetto a questi ultimi.

⁸ Secondo Carneiro (1947), l'espressione "*Mãe d'Água*" sarebbe persino un semplice sinonimo di *Yemanjá*. Senna (2001) osserva, invece, che le somiglianze tra *Mãe d'Água* e *Yemanjá* abbiano erroneamente portato talvolta a confondere due figure che non sono in alcun modo sovrapponibili. Rispetto al contesto etnografico preso in esame, questa seconda ipotesi appare più plausibile dal momento che i miei interlocutori attribuivano una grande importanza alla distinzione tra *encantados* d'acqua dolce e di acqua salata.

L'“iscrizione topografica”, espressione con cui Descola intende riferirsi al radicamento dei non-umani nei luoghi, costituisce egualmente un “attributo ontologico” di matrice analogistica poiché “ogni individuo esistente deve occupare un luogo appropriato alla sua identità, nello spazio fisico come sociale [...]” (*ivi*, p. 223). Inoltre, i sistemi analogistici presuppongono proprio l'idea che gli elementi costitutivi degli esseri siano “molto mobili, in costante ricomposizione, e in parte localizzati all'esterno del loro rivestimento fisico” (*ivi*, p. 234). Come abbiamo visto, la *Mãe d'Água* si caratterizza anche per la sua notevole mobilità spaziale, in parte legata all'abitudine di “camminare nell'aria”, in parte all'idea che si possa incorporare.

L'attribuzione di tali connotazioni a questa entità, oltre a testimoniare il suo forte radicamento in un universo simbolico di matrice africana, invita ad approfondire il modo in cui, nel Quilombo Frechal, veniva concepita la corporeità umana in relazione alle diverse forme di manifestazione dei non-umani. Da un lato, infatti, il corpo era ritenuto interagire coi luoghi di pertinenza della *Mãe d'Água*, la cui frequentazione poteva causare peculiari tipi di malattie. Dall'altro, poteva essere concepito, a sua volta, come un luogo passibile di essere occupato da entità di altra natura.

Le malattie dei luoghi

Sebbene le diverse forme di manifestazione della *Mãe d'Água* testimoniassero le molteplici possibilità di contatto tra mondo umano ed entità non-umane, il segnale più tangibile della sua presenza “attiva” in un luogo era dato dalla comparsa di alcuni particolari malesseri fisici. Quando sentivo dire che una *Mãe d'Água* era inequivocabilmente “apparsa” o che era stata “vista” di recente, il più delle volte questa affermazione era l'esito di un'interpretazione a posteriori del malessere che l'*encantado* aveva prodotto nel corpo della persona protagonista dell'“incontro”. Spesso, infatti, la consapevolezza di aver “visto” una *Mãe d'Água* non era immediata. Era, piuttosto, il risultato finale di un processo di decodificazione di sintomi caratteristici che portava a riconsiderare in termini problematici l'avvenuta frequentazione di alcuni “luoghi naturali” di possibile pertinenza di tale entità, magari in orari notoriamente riconosciuti come inopportuni. In generale, tutti i malesseri che venivano spiegati attraverso l'identificazione di una causa agente sovrannaturale erano definiti *doenças para o pajé* (malattie per il *pajé*). Le malattie interpretate, invece, come semplici espressioni di una disfunzione del proprio organismo erano considerate *doenças para o medico* (malattie per il medico). Si era, quindi, in presenza di un vero e proprio pluralismo medico, dove a ciascuna concettualizzazione della malattia corrispondeva anche un peculiare itinerario terapeutico (Pizza 2005, p. 91).

Nel caso dell'ostinato malessere che affliggeva una bambina di circa un anno, la nonna che se ne era occupata aveva dedotto il ruolo agente della *Mãe d'Água* connettendo la persistenza di alcuni sintomi caratteristici, come l'*espanto* (spavento)⁹, con l'avvenuta frequentazione di uno specifico tratto di fiume¹⁰:

Antonia¹¹: Quella volta [avevo detto] «Non far portare questa piccolina alla *Prainha!*». [...] Com'è che [la *Mãe d'Água*] le fece male? Provocò febbre, vomito... Capisci? C'è quello spavento... [...] Vuol dire che la *Mãe d'Água* l'ha *guardata*. [...]

Manuela: Com'è che una persona riconosce dai sintomi che non bisogna andare dal medico ma che è un'altra cosa?

Antonia: [...] In realtà prima siamo stati dal medico. Lì il dottore ci ha prescritto la medicina, perché lei viveva stanca anche per quella influenza. E passò. Ma lo spavento non se n'è andato! Allora disse di andare a farla benedire. Fu in questo modo che guarì (*ficou boa*): dopo che passò la benedizione, dopo che il *pajé* la benedì.

I sintomi della bambina erano in gran parte simili all'influenza, ma il fatto stesso che si fossero presentati abbinati a soprassalti nel sonno, che venivano interpretati come espressioni di ingiustificato spavento, aveva fatto pensare a una loro origine “non normale”. Il suo stato di malessere era stato, allora, messo in relazione all'avvenuta frequentazione di un luogo particolare, la *Prainha*, di cui ho già avuto modo di mettere in luce il carattere “domestico”, connesso alla vita di relazione e distinto dalla dimensione puramente lavorativa della *roça*. Una località così frequentata e amata diventava, quindi, anche potenzialmente pericolosa su un piano “sovrannaturale”. La convivenza tra uomini ed entità spirituali in uno stesso mondo naturale non veniva, infatti, pensata in termini di esclusività. Non vi era alcuna netta opposizione tra presunti “luoghi per gli umani” e “luoghi per i non-umani”, così come il villaggio non era l'espressione di una radicale alterità rispetto al *mato*. Vi era, però, un'alternanza temporale che andava rispettata. Gli orari considerati di pertinenza della *Mãe d'Água* erano le sei di mattina, mezzogiorno e le sei di sera. Erano i momenti della giornata in cui si riteneva inopportuno farsi trovare *na rua* (per strada) e soprattutto recarsi al fiume. Questa consapevolezza spesso si traduceva in forme di tacita “interdizione spaziale” (Low 2003) di alcuni “luoghi naturali” normalmente considerati familiari e domestici. In altre parole, gli abitanti del villaggio mettevano in

9 Categoria nosologica assimilabile al *susto* (paura), *folk illness* molto diffusa nel contesto latinoamericano (Rubel, O'Neil, Collado-Ardón 1991)

10 Nello spezzone di intervista riportata di seguito ho ommesso il nome della mia interlocutrice poiché ha espressamente richiesto di rimanere anonima.

11 Pseudonimo.

atto delle “strategie di *detour*” (Munn 1996) che li portavano a rivedere le consuete modalità di muoversi nello “spazio domestico” al fine di evitare di trovarsi a transitare in località familiari in orari pericolosi.

La compresenza “fisica” di esseri umani e *Mãe d'Água* nei medesimi luoghi veniva interpretata come una possibile preconditione della malattia che, secondo le categorie nosologiche locali, si esplicava nella forma di *mau-olhado* (malocchio). Negli adulti causava una “condizione psichica di impedimento e di inibizione” del tutto simile a quella minuziosamente descritta da De Martino riguardo alla “fascinazione” lucana. La persona colpita da malocchio sperimentava un “senso di dominazione” che la portava a sentirsi “agita” da una forza occulta, oltre a manifestare sintomi fisici caratteristici come cefalgia, sonnolenza, spossatezza e ipocondria (De Martino 2006, p. 15).

Le “malattie per il *paje*” che venivano correlate alla frequentazione del fiume delimitavano uno specifico ambito semantico e agentivo nel quale gli *encantados* assumevano un ruolo attivo di cui normalmente non si teneva conto nella prassi lavorativa della *roça* così come nella gestione della riserva. Nella consueta quotidianità, infatti, i “luoghi naturali” venivano correlati all’azione degli *encantados* solo “a posteriori”, cioè dopo la comparsa di un eventuale problema di salute. Si passava con estrema facilità da un uso pratico e discorsivo della “natura” decisamente “disincantato” e “razionale” ad un livello interpretativo immaginifico ed emozionale, in cui gli spazi si popolavano di forze invisibili ritenute in grado di manipolare il corpo individuale. La manifestazione di un disagio fisico esplicitava in termini problematici un rapporto con il sovrannaturale che rimaneva altrimenti sotteso, quasi dimenticato, nella *routine* di ogni giorno, ad eccezione delle strategie di *detour* messe in atto in alcuni orari particolari.

Il corpo “aperto”

Il rapporto tra *Mãe d'Água*, malattia e mondo naturale mostrava di fondarsi sulla condivisione di un certo “immaginario del corpo”, inteso come l’insieme delle “rappresentazioni collettive e idiosincratice che un individuo elabora sul corpo nelle sue relazioni con l’ambiente, incluse le percezioni interiori ed esteriori, i ricordi, gli affetti, le cognizioni e le azioni” (Lock, Scheper-Hughes 2006, p. 167). A Frechal, tali rappresentazioni ruotavano attorno all’idea che il corpo, in alcune condizioni particolari, presentasse una particolare porosità verso l’esterno. “Avere il *corpo aberto* (aperto)” significava sperimentare una condizione di “labilità” dei confini fisici del sé che assumeva diverse possibili connotazioni a seconda del modo in cui veniva declinato il concetto di luogo.

Ad un primo livello interpretativo, il “corpo aperto” veniva presentato come una condizione “transitoria” che si manifestava occasionalmente a

causa di uno stato di debolezza fisica dovuta a un prolungato digiuno. Questo stato di fragilità non sembrava, però, essere messo in relazione tanto alla mancanza di nutrimento, quanto piuttosto alle cavità fisiche che si creavano nel corpo per via dell'assenza di cibo. Quando questa condizione si associava alla frequentazione di alcuni luoghi "naturali" di pertinenza della *Mãe d'Água* in orari da evitare era più facile incorrere in una "malattia per il *pajé*". Gli spazi corporei creati dal digiuno potevano, infatti, essere pericolosamente occupati da "qualsiasi cosa cattiva", come notava Elio (37 anni):

C'è una forma di corpo aperto che è quando sei a digiuno. Quando di mattina non hai ancora fatto colazione, dovresti prendere almeno un goccio d'acqua, perché il tuo corpo è aperto e così invece il corpo si chiude. [...] E se tu hai il corpo aperto è facile per *loro* mettere in te qualsiasi cosa cattiva. Vedono il tuo punto debole, lo conoscono. [...] Tu sei vulnerabile a qualsiasi cosa cattiva.

La pericolosità attribuita alle cavità corporee prodotte dal digiuno, ma anche l'importanza data a luoghi e orari, spiegavano perché, per esempio, mi venisse sempre intimato di non recarmi al fiume la mattina troppo presto e senza aver prima mangiato qualcosa.

Ad un secondo livello interpretativo, il più importante, il "corpo aperto" era soprattutto una condizione anatomica permanente. Chi aveva un "corpo aperto" dalla nascita sperimentava uno stato di fragilità "strutturale" che rendeva particolarmente vulnerabili nei confronti dell'alterità spirituale. Il corpo, così concepito, non era il confine tangibile che delimitava il proprio sé, ma una sorta di involucro permeabile, passibile di essere occupato da altre soggettività di diversa natura. Come mi disse Duzinha (69 anni), «un corpo aperto è un corpo sufficiente per *loro*», cioè dotato di caratteristiche che lo predispongono ad incorporare gli *encantados*.

Chiunque "ricevesse" la *Mãe d'Água*¹² era definito "irradiato" (*radiado*) ed era considerato un potenziale curatore. Non tutti coloro, però, che avevano questo "dono" (*dom*) erano disposti ad "assumere" (*assumir*), cioè a prendere l'impegno di onorare per tutta la vita quella che era considerata una vera e propria missione. La mancata accettazione di questa condizione, e il conseguente rifiuto del percorso necessario per divenire *pajé*, comportava periodiche *perturbações* (perturbazioni) nella forma di malattie di varia natura e di incorporazioni incontrollate, talvolta violente. Chi nasceva con il corpo aperto "era della *Mãe d'Água*", come si diceva, cioè di sua pertinenza, non diversamente dal tratto di fiume che poteva essere scelto dall'entità come sua dimora.

Era come se la prospettiva sulla corporeità oscillasse costantemente. Tal-

12 *Receber a Mãe d'Água* (ricevere la *Mãe d'Água*) era l'espressione usata per indicare la discesa dell'entità nel corpo della persona predestinata.

volta il corpo umano era il “luogo” che le entità non-umane decidevano di controllare, occupandolo attraverso la possessione. In altri momenti, invece, rappresentava una presenza inopportuna in un dato “luogo naturale”. In questo secondo caso la malattia sembrava rappresentare l’espressione di una conflittualità latente tra uomo ed entità sovranaturali dovuta alla difficile condivisione dei medesimi spazi, vitali per entrambe le società, umana e non-umana (Robbins 2006).

In tale prospettiva, i corpi interagiscono coi luoghi e i luoghi con i corpi secondo una modalità che mette in luce anche il carattere *riflettivo* (Csordas 2003) dell’esperienza etnografica. Nel corso della ricerca sul campo, infatti, il mio stesso corpo ha ben presto cominciato ad essere interpretato secondo le categorie nosologiche locali. Non appena manifestavo inappetenza, debolezza, febbre o altri segnali che a me apparivano perfettamente coerenti con le fatiche di uno stile di vita e di un’alimentazione tanto diversi da quelli a cui ero abituata, veniva sempre cercata una qualche correlazione con l’avvenuta frequentazione di alcuni luoghi in situazioni particolari. Il fatto di essere andata al fiume da sola la mattina troppo presto, così come una permanenza prolungata nel *mato* a digiuno nelle ore centrali della giornata erano tutte situazioni che potevano far supporre l’azione degli *encantados*. Secondo i miei interlocutori, inoltre, il mancato rispetto delle regole di convivenza con la *Mãe d’Água* mi esponeva al rischio di scoprire all’improvviso di avere, senza saperlo, il “corpo aperto”, come sottolineato da Maria (39 anni):

A volte quando la persona ha il corpo aperto non sa nemmeno di averlo [...]. Nel tuo caso tu non puoi andare in un luogo a mezzogiorno soprattutto perché tu non sai com’è il tuo corpo, se è aperto o no. Quello è un orario pericoloso in cui tu non puoi andare perché non sai. Tu non puoi andarci a mezzogiorno. *Tu non sei nemmeno abituata, qui*. Tu te ne vai a mezzogiorno, una *Mãe d’Água* ti mette un maleficio e noi ti dobbiamo far benedire, prendere delle medicine e poi passa.

Quando mi veniva puntualmente detto di fare attenzione a come mi comportavo perché «*você não tá acostumada ao lugar*» (tu non sei abituata al luogo) o perché «*você não tá preparada ao lugar*» (tu non sei preparata al luogo), ero stata inizialmente portata ad interpretare queste raccomandazioni come dei sommari inviti a non dimenticare la mia impreparazione rispetto alle caratteristiche del contesto, dal clima alle più generali consuetudini di vita. Sebbene queste preoccupazioni fossero effettivamente presenti, solo col tempo cominciai a cogliere anche i sottintesi implicati nell’idea di *abituarsi a un luogo*. Era, infatti, un concetto molto più ampio del semplice adattamento fisico, poiché presupponeva che fosse necessario, una sorta di tempo fisiologico per comprendere la reazione di un corpo alle sollecitazioni “sovranaturali” di un ambiente nuovo.

Non ero, però, solo io a dovermi abituare ai luoghi, ma anche i luoghi, permeati da presenze non-umane, dovevano familiarizzarsi con me. Era come se i luoghi fossero ritenuti interagire con il mio corpo, realmente “estraneo”, fino a naturalizzarne progressivamente la presenza. Vi era, infatti, l’idea che la consuetudine diminuisse il rischio di suscitare reazioni avverse da parte della *Mãe d'Água*, come emerse dalle parole di Tereza¹³ (62 anni):

Tereza: La prima volta che portiamo un bambino a fare il bagno nel fiume, prendiamo un mucchietto di terra e lo mettiamo nella sua boccuccia per potergli far fare il bagno. Tutti devono fare così quando *non sono abituati*.

Manuela: E lui lo tiene in bocca o lo inghiotte?

Tereza: Lo inghiotte!

Manuela: Perché ciò aiuta?

Tereza: Perché *così diventa conosciuto da “lei”*. O perlomeno così dicevano i più vecchi. Quando tu sei arrivata qui in questo luogo, avresti dovuto prendere un pezzettino di terra e portartelo con te quando sei andata al fiume a fare il bagno, in modo da *abituarti*.

Nelle parole di Tereza, la mia condizione di straniera implicava una fragilità assimilabile a quella sperimentata da un bambino che si appresta per la prima volta a frequentare luoghi che diverranno, poi, parte integrante delle sue esperienze quotidiane. In questa prospettiva, mangiare la terra equivaleva a una modalità quasi letterale di *incorporazione dei luoghi* che mi avrebbe permesso di essere accettata dalle entità che vi dimoravano, ponendo così le premesse per la mia stessa permanenza sul campo. Solo la compenetrazione tra corpi e luoghi sembrava, infatti, rendere possibile la piena accettazione di una nuova soggettività entro uno spazio condiviso tra esseri umani e non-umani.

Conclusioni

La ricerca etnografica condotta nel Quilombo Frechal ha mostrato l’importanza di analizzare il ruolo che un *encantado* come la *Mãe d'Água* riveste anche al di fuori di specifici contesti rituali connessi a una sfera prettamente religiosa. L’analisi delle sue modalità di manifestazione si è dimostrata essenziale per comprendere un modo di rapportarsi ai luoghi e di esperire il mondo naturale profondamente mediato da un peculiare immaginario del corpo.

La credenza in questa entità mi ha permesso di mettere in luce la centralità simbolica attribuita localmente all’acqua rispetto al modo di concepire la vegetazione, considerata come semplice “sporco” da eliminare. Il fiume si

13 Pseudonimo.

è così configurato come un essenziale “strumento di mediazione” topografica e cosmologica (Descola 1986, p. 322). Topografica perché scandiva lo “spazio domestico” attraverso il susseguirsi di una serie di “luoghi naturali” connessi alla vita di relazione e avulsi dalla dimensione puramente lavorativa della *roça*. Cosmologica perché tali località erano anche le possibili “case” della *Mãe d'Água*. Il territorio appariva, quindi, come il prodotto di un'interazione dinamica tra la comunità di Frechal e gli *encantados* che si realizzava attraverso “incontri” di cui si era consapevoli solo a posteriori. Tali occasioni di contatto erano l'esito di una “sovrapposizione” tra “modelli di movimento umani e non umani in uno spazio unico e comune (Pandya 1990, p. 779). Come osserva O'Dwyer, le frontiere simboliche di una “territorialità specifica”, come può essere considerata quella *quilombola*, passano anche attraverso il riconoscimento del ruolo che una “credenza nativa in mondi paralleli abitati da esseri sovrannaturali” ha nel definire l'identità di un territorio (O'Dwyer 2010, p. 68, 71).

Questa compresenza tra umani e non-umani non veniva normalmente letta in termini problematici tanto da apparire quasi dimenticata sia nelle pratiche connesse alla *roça* sia nella gestione della riserva. Diversamente da quanto suggerito da Diegues (1994) e Posey (2001), il caso di Frechal mostra come la credenza, molto diffusa nel contesto brasiliano, in entità a cui viene attribuito il ruolo di “guardiani” delle risorse naturali e degli animali selvatici non si traduca necessariamente in una misura inconsapevolmente preservazionista nei confronti dell'ambiente naturale. Le forme di manifestazione della *Mãe d'Água* venivano piuttosto messe dinamicamente in relazione coi cambiamenti ambientali e climatici, senza per questo prospettare esplicite forme di interdizione nell'uso delle risorse naturali.

In questo contesto, era la comparsa di peculiari sintomi corporei a definire un diverso *frame* interpretativo e agentivo relativo al mondo naturale. La malattia sembrava, infatti, essere l'unica esperienza in grado di ricordare alla collettività l'esistenza di entità che non venivano né venerate, né considerate sacre, ma con cui era necessario convivere.

“Abituarsi ai luoghi” significa, allora, entrare in consonanza con gli spazi, incorporarli, farli propri, esplorando i limiti e le possibilità di una corporeità che può scoprirsi pericolosamente “aperta”. Quando, però, la malattia spezza questo equilibrio emerge la pericolosità latente di un'entità in bilico tra mondo umano e non-umano che considera luoghi e corpi come spazi egualmente appropriabili.

Bibliografia

Bastide, R., (1960), *Les Religiones Africaines au Brésil. Vers une Sociologie des*

- Interpénétrations de Civilisations*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Brivio, A., (2010), Mami Wata: Frammenti dall'Africa, in Brivio, A., a cura di, *Mami Wata, l'Inquieto Spirito delle Acque*, Milano, Centro Studi di Archeologia Africana, pp. 13-46.
- Carneiro, E., (1947), *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Csordas, T.J., (1993), Somatic Modes of Attention, *Cultural Anthropology*, 8, 2, pp. 135-156.
- (2003), Incorporazione e Fenomenologia Culturale, *Annuario di Antropologia*, 3, pp. 19-42.
- De Martino, E., (2006), *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.
- Descola, P., (1986), *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*, Paris, Éditions Maison des Sciences de l'Homme.
- (2014), *Oltre natura e cultura*, Firenze, SEID Editori.
- Diegues, A.C., (1994), *O Mito Moderno da Natureza Intocada*, São Paulo, Nucleo Nupaub-Usp.
- Fairhead, J., Leach, M., (1998), Representatives of the Past: Trees in Historical Dispute and Socialised Ecology in the Forest Zone of the Republic of Guinea, West Africa, in Rival, L., ed., *The Social Life of Trees. Anthropological Perspective on Tree Symbolism*, Oxford, New York, Berg, pp. 253-271.
- Ferretti, M.M.R., (2000a), *Desceu na Guma: o Caboclo do Tambor de Mina em um Terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*, São Luís, Edufma.
- (2000b), *Maranhão Encantado. Encantaria Maranhense e Outras Histórias*, São Luís, UFMA Editora.
- (2004), *Pajelança do Maranhão no Século XIX. O processo de Amélia Rosa*, São Luís, CMF/FAPEMA.
- (2008), *Encantados e Encantarias no Folclore Brasileiro*, presentato nel “VI Seminário de Ações Integradas em Folclore”, São Paulo, pp. 1-6. [Online] Consultabile all'indirizzo: <http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Encantados%20e%20encantarias.pdf>
- Ferretti, M.M.R., Assunção, L., eds., (2014), Dossiê: Multiculturalismo, Tradição e Modernização em Religiões Afro-brasileiras, *Revista Pós-Ciências Sociais*, 11, 21.
- Ferretti, S.F., (1995), *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*, São Paulo, Editora Da Universidade De São Paulo; São Luís, Fapema.
- Galvão, E.E., (1955), *Santos e visagens. Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Ingold, T., (2000), *The Perception of the Environment*, London, New York, Routledge.
- Lépine, C., (2004), Análise Formal do Panteão Nagô, in Moura, C.E.M. de, ed., *O culto aos Orixás, Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras*

- nas, Rio De Janeiro, Pallas, pp. 21-78.
- Lock, M., Scheper-Hughes, N., (2006), Un Approccio Critico-Interpretativo in Antropologia Medica: Rituali e Pratiche Disciplinari e di Protesta, in Quaranta, I., a cura di, *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 149-194.
- Low, S.M., (2003), Embodied Space(s). Anthropological Theories of Body, Space, and Culture, *Space and Culture*, 6, 1, pp. 9-18.
- (2017), *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place*, London, New York, Routledge.
- Low, S.M., Lawrence-Zúñiga, D., (2003), Locating Culture, in Low, S. M., Lawrence-Zúñiga, D., eds., *The anthropology of space and place. Locating culture*, Malden, MA, Blackwell Pub, pp. 1-47.
- Malighetti, R., (2004), *Il Quilombo di Frechal. Identità e Lavoro sul Campo di una Comunità Brasiliana di Discendenti di Schiavi*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Malighetti, R., Molinari, A., (2016), *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Maués, (1995), *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico: um Estudo Antropológico numa Área do Interior da Amazônia*, Belém, PA, Editora Cejup.
- Munn, N.D., (1996), Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape, *Critical Inquiry*, 22, 3, pp. 446-465.
- O'Dwyer, E.C., (2010), *O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, E-papers.
- Okely, J., (2007), Fieldwork Embodied, *The Sociological Review* 55, pp. 65-79.
- Pandya, V., (1990), Movement and Space: Andamanese Cartography, *American Ethnologist*, 17, 4, pp. 775-797.
- Pizza, G., (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci Editore.
- Posey, D.A., (2001), Interpretando e Utilizando a “Realidade” dos Conceitos Indígenas: O que é Preciso Aprender dos Nativos, in Diegues, A.C., Moreira, A. De C.C., eds., *Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum*, São Paulo, Nupatec Nupaub-Usp, pp. 279-294.
- Prandi, R., (2001), Introdução, in Prandi, R., ed., *Encantaria Brasileira. O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*, Rio de Janeiro, Pallas, pp. 7-9.
- (2008), A Dança dos Caboclos: uma Síntese do Brasil Segundo os Terreiros Afro-brasileiros, in Maués, R.H., Villacorta, G.M., eds., *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*, Belém, EDUFPA, pp. 31-49.
- Robbins, J., (2006), Properties of Nature, Properties of Culture: Ownership, Recognition, and the Politics of Nature in a Papua New Guinea Society, in Biersack, A., Greenberg, J.B., eds., *Reimagining Political Ecology*,

- Durham & London, Duke University Press, pp. 171-191.
- Rubel, A.J., O'Neill, C.W., Collado-Ardón, R., (1991), *Susto. A Folk Illness*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- Senna, R. de S., (2001), Jarê, a Religião da Chapada Diamantina, in Prandi, R., ed., *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*, Rio de Janeiro, Pallas, pp. 74-119.
- Stoller P., (1997), *Sensuous Scholarship*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Tassan, M., (2011), Situare il movimento, mappare le pratiche: processi di territorializzazione in una comunità amazzonica di afrodiscendenti, *Quaderni di Thule*, 10, pp. 475-488.
- (2013), *Nature Ibride. Etnografia di un'Area Protetta nell'Amazzonia Brasiliana*, Milano, Unicopli.
- (2015), Walking Through Amazonia: An Embodied Perspective on «Natural» Environment, *The Unfamiliar*, 5, 1-2, pp. 20-25.
- Turner, A., (2000), Embodied Ethnography. Doing Culture, *Social Anthropology*, 8, 1, pp. 51-60.
- Viveiros de Castro, E., (1996), Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, 2, 2, pp. 115-144.