

Prefazione

Scrivere la prefazione a un saggio non è usuale, anzi, potrei dire che è addirittura insolito. Normalmente siamo abituati a brevi testi che precedono un'opera di più lungo respiro, come un libro, e non a un testo di piccole dimensioni. Questa presentazione si rende necessaria, per lo più, non per parlare dell'opera, la quale si fa conoscere in una maniera piuttosto chiara, ma per sottolineare il percorso umano e professionale dell'autore. In effetti, la rivista *Confluenze*, attraverso il suo comitato di redazione, ha deciso di inserire questo saggio nel suo primo numero, così come la prefazione che lo precede, con lo scopo di render omaggio a uno dei membri del comitato di garanzia della rivista, Sandra Jatahy Pesavento – Professore Ordinario di Storia del Brasile presso l'Università Federale del Rio Grande do Sul – che è scomparsa il marzo scorso.

La redazione aveva già contattato la professoressa Pesavento perché offrisse un suo saggio per il primo numero della rivista, tenendo conto della sua numerosa produzione intellettuale sulla frontiera e sull'immaginario, le due tematiche che danno corpo alla sezione tematica di questo numero. Purtroppo, la professoressa non è riuscita a terminare il suo testo. Si è deciso di mantenere la sua partecipazione – la quale ha assunto, appunto, il carattere di un omaggio – attraverso la pubblicazione online di un suo scritto già pubblicato in Italia, uno degli ultimi, nel libro “Il primitivismo e le sue metamorfosi. Archeologia di un discorso culturale”, il cui permesso ci è stato gentilmente concesso dall'organizzatrice del volume dott.ssa Gilberta Golinelli, e dalla casa editrice CLUEB.

Sandra Pesavento – persona dotata di notevole umanità, che ha vissuto la vita accademica sempre in una prospettiva assai altruista – appartiene a un gruppo ristretto dell'intellettualità brasiliana, per qualità e quantità di produzione. Ricercatrice “1A” del CNPq, il livello più alto del Centro Nazionale di Ricerca Brasiliano, ha partecipato a diversi gruppi internazionali e nazionali di ricerca, essendo stata invitata presso diverse Università latino-americane, dell'Europa Occidentale e Orientale e degli Stati Uniti. Intellettuale estremamente attiva ha pubblicato 49 libri, 82 capitoli di libro e 125 saggi, oltre a una svariata quantità di testi, in ambito nazionale e internazionale, lavorando insieme a importanti ricercatori brasiliani, latino-americani ed europei. Inoltre, ha lasciato tre libri in fase di stampa.

Nel suo percorso professionale, Pesavento è riuscita a mettere insieme tre componenti fondamentali per il mestiere dello storico e dello studioso di scienze sociali: il rigore teorico-metodologico di analisi, la creatività per avanzare in nuovi territori della teoria della storia e la sensibilità di sguardo per affrontare il lavoro con nuovi oggetti di ricerca. Ha saputo, inoltre, inseguire un processo continuo di specializzazione e di raffinamento nel suo cammino accademico, vivendo profondamente i processi di cambiamento nella produzione storica degli ultimi quarant'anni. Si può osservare questo suo percorso intellettuale a partire dalle sue pubblicazioni, le quali spaziano dalla storia economica degli anni '70, con tanto di tabelle, calcoli e statistiche, passando per la storia sociale e le rappresentazioni del mondo del lavoro negli anni '80/'90, fino alla storia culturale, con la quale ha lavorato negli ultimi anni, avendo prodotto un libro fondamentale – in Brasile – per capire la nascita di questo campo della storia. Da libri come “RS: economia e poder nos anos 30”,

pubblicato nel 1980, è arrivata, nel 2007, a curare insieme ad altri studiosi "Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais" e, nel 2008, a "Imagens na História". Ha analizzato con profondità i differenti aspetti della realtà brasiliana, ma – tuttavia – non è mai rimasta confinata nel locale o nel localismo scientifico. Ha studiato gli intellettuali che hanno prodotto immagini sul Brasile, l'identità nazionale brasiliana o le diverse sfaccettature della storia di Porto Alegre – città di nascita e di vita – senza perdere la percezione e il dialogo con la scienza storica in ambito internazionale.

Come professoressa, è stata un modello di generosità, non soltanto per il suo prodigo contributo alla formazione di nuove generazioni di ricercatori e docenti universitari, attraverso la sua attenta supervisione, ma anche attraverso un grande sforzo per favorire la cooperazione fra professionisti affermati e nuovi talenti. Ha avuto sempre la preoccupazione di trasformare gli spazi accademici in luoghi di vero scambio di conoscenza, cercando di collaborare alla costruzione di reti e gruppi di ricerca, promuovendo l'incontro fra intellettuali brasiliani e internazionali e utilizzando le sue conoscenze per la crescita collettiva. Ha partecipato alla creazione – verso la fine degli anni '90 – del gruppo di lavoro "História Cultural", il quale è presente in quasi tutti gli stati brasiliani e ha una proficua attività produttiva, con diverse pubblicazioni e con l'organizzazione di quattro simposi biennali.

Il testo della Pesavento che qui si presenta è un'intelligente e sensibile lettura che rielabora frammenti di un lungo processo di costruzione dell'identità brasiliana, fondata sulla necessità di superare un'immagine di non-civilizzazione, negando costantemente una memoria di schiavitù e un *corpus* sociale formato anche dalle popolazioni africane, dove il primitivo per eccellenza naviga dagli *indios* ai neri africani. In questo senso, presenta una narrativa di frontiera, del confine etnico-razziale che si struttura in Brasile, spazi di transito che vanno al di là del fisico, facendo parte di un immaginario sociale. La figura della nera – ripresa da Gilberto Freyre – rappresenta questa immagine di transito attraverso le frontiere sociali, di una vita in costante passaggio tra due mondi, dalla cucina al letto del padrone. La presenza – o l'assenza – dell'elemento nero nella produzione dell'identità nazionale brasiliana è parte di un processo di mutamento che si muove da una negazione della partecipazione africana all'esaltazione del meticcio.

In una lettura che cerca di svelare la sensibilità presente in diversi movimenti di costruzione dell'identità nazionale brasiliana – e in un dialogo teorico con la storiografia francese contemporanea – l'autrice ci permette di capire che soltanto uno sguardo che considera l'affettivo e il quotidiano può penetrare l'intimità di queste relazioni sociali. L'analisi della sensibilità nella storia può portare verso un mondo che si trova dall'altra parte dello specchio, che riguarda il sentire, il sognare e il rappresentare la realtà vissuta, e che si costituisce come un altro modo di conoscenza del mondo. Sarà questa percezione che renderà possibile discutere il rapporto di alterità che oppone primitivo e civilizzato nella costruzione delle rappresentazioni sull'essere brasiliano.

Luis Fernando Beneduzi
Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne
Università di Bologna

Modernità 'primitivista': dopo gli indiani, i neri. Appropriazioni, risentimenti e invenzioni

Sandra Jatahy Pesavento
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE DO SUL

ABSTRACT

The concept of primitive, besides that one of identity that cross it, is a social construction, a collective representation founded in a relationship between a "we" and a "others". It's not possible to contend that a people is primitive in his own nature, because this concept is built with images and discourses, narratives, that put in contrast the world of those ones that analyze and those ones that are analyzed. In this way, the paper presents the discussion – in the process of construction of a Brazilian national identity, between the Nineteenth and Twentieth centuries – concerning the sign of the primitive that brand the Indians and Black people presence in this formative path of "Brazilianity". Beginning with a negative perception about the difference, in the Nineteenth Century thought, its comes – in the Twenties – to a positive understanding about the Brazilian cultural diversity, in the modernism ideas and in the Gilberto Freyre's analysis. The Freyre sociological approach allow us to think about the frontiers present in a world without frontiers and show us that the boundaries – as imaginaries constructions of the society – are part of the social imaginary.

Keywords: National Identity, Brazil, social imaginary, representation, primitive.

I concetti di primitivo, così come quello di identità che lo attraversa, sono costruzioni sociali, rappresentazioni collettive fondate su un rapporto fra un "noi" e un "altri". Non si può affermare che un popolo è primitivo nella sua natura, perché questo concetto è forgiato a partire da immagini e discorsi, narrative, che contrappongono il mondo di chi analizza e di chi è analizzato. In questo senso, il saggio si propone di discutere – nel processo di costruzione dell'identità nazionale brasiliana, fra l'Ottocento e il Novecento – il segno del primitivo che stigmatizza la presenza degli indios e dei neri in questo percorso formativo della "brasilianità". Partendo da una percezione negativa della differenza, nel pensiero del secolo XIX, si approda – dagli anni '20 – ad una lettura positiva della diversità culturale del Brasile, sia nel modernismo che nell'analisi di Gilberto Freyre. Lo sguardo sociologico di Freyre, ci permette di pensare alle frontiere presenti in un mondo senza frontiere e ci fa capire che i

confini – in quanto costruzione anche immaginarie della società – fanno parte dell'immaginario sociale.

Parole-chiave: Identità Nazionale, Brasile, immaginario sociale, rappresentazione, primitivo.

Nessuno è 'primitivo' in sé e, allo stesso modo, nessun popolo è, per natura, 'primitivo'. Il primitivismo e il primitivo sono delle rappresentazioni sociali, o meglio delle costruzioni immaginarie sul mondo che danno significato al reale. Queste rappresentazioni collettive si esprimono con discorsi, immagini e gesti, e costruiscono una realtà qualificata. Si tratta di un processo storico ben datato, che rivela la presenza di un potere simbolico molto importante: quello di dire che cos'è il reale. Nella vita ordinaria, le rappresentazioni prendono il posto del reale, e gli individui organizzano la vita e il proprio sistema di credenze in un universo di significati precisi. In questo senso, essere 'primitivo' diventa una 'identità'. La ricerca delle origini è una questione antica, forse un ricerca del padre, secondo la psicanalisi. Tutte le società si pongono questa domanda e costruiscono delle rappresentazioni collettive sul mondo e su se stesse che innalzano come modello i tipi del valoroso guerriero, del buon cittadino, della madre esemplare e così via (Baczko, 1984). Nello stesso tempo, le società si raccontano delle storie e delle leggende per spiegarsi e rappresentarsi il proprio passato.

Sappiamo tuttavia che queste comunità simboliche di significati e d'appartenenza che chiamiamo 'identità' – trattandosi soprattutto d'identità nazionali – hanno una specie di data di nascita. Questo inizio è segnato dalla costituzione dello Stato Nazionale Contemporaneo, dal momento in cui la storia, la leggenda, i costumi e la tradizione assumono la forma di una versione istituzionalizzata e ufficiale del passato. Sembra persino che in quest'occasione abbia luogo un processo di 'invenzione della nazione', senza che, per questo, si ponga una visione necessariamente menzognera del passato. In altre parole, per garantire la coesione sociale e la buona ricezione di un racconto delle origini, deve esistere una dimensione di realtà storica e di positività fattiva. L'identità, come costruzione immaginaria d'appartenenza e d'invenzione del mondo, ha bisogno che gli individui ci si riconoscano. Occorre dunque che sia attraente, e che si possano identificare i personaggi, gli eventi, le date e le abitudini riconosciute come vere, e che, in un certo modo, queste siano riconosciute come portatrici delle qualità desiderate. A questa condizione, l'identità è accettata. Gli individui si identificano con gli elementi provenienti dal reale e da un passato che può essere riconosciuto come eredità comune.

Tuttavia, le identità sono delle categorie immaginarie relazionali: il riconoscimento di un 'noi' identitario presuppone l'immagine di un 'altro' che si oppone, così come l'idea di un 'primitivo' si associa con l'identificazione di un 'moderno' oppure 'civilizzato'. Sono quindi delle categorie, cariche di valori – essere 'moderno' o 'civilizzato' rappresenta una superiorità sul 'primitivo' – e che esprimono una differenza. Portata all'eccesso, la nozione di primitivo esprime a volte un pregiudizio e può diventare un oggetto d'intolleranza e d'esclusione. Esistono dei casi in cui la vita nazionale, davanti a queste categorie relazionali, presenta dei traumi. Il Brasile è un buon esempio: ha ereditato, in qualche modo, una specie di "male dell'origine".

Si comincia con una presenza disturbante e con la constatazione di una differenza agli occhi degli europei che sono arrivati in questa parte del Nuovo Mondo: all'inizio, prima ancora della scoperta e della conquista, c'erano gli indigeni. Nella profonda foresta e, anche dopo la colonizzazione, nelle città, mescolati con i bianchi, essi rappresentavano il tipo fisico brasiliano, attestando la loro presenza negli occhi neri della gente, nei capelli lisci e altrettanto neri

delle donne, nella pelle abbronzata di una popolazione largamente segnata da questi caratteri.

I primi che hanno lasciato delle immagini sul Brasile furono i pittori olandesi Frans Post e Albert Eckhout, che facevano parte del seguito del Principe Maurice de Nassau, nel Seicento, durante la dominazione olandese nel nord-est del Brasile. Nei loro quadri, gli indiani o quelli che furono anche chiamati i “selvaggi”, s’impongono nel loro stato primitivo, con le loro strane abitudini, e con le loro magnifiche piume. All’inizio dell’Ottocento, ancora, i viaggiatori stranieri, da Spix e Martius a Johan Moritz Rugendas e Jean-Baptiste Debret, lasciano disegni, acqueforti, pitture e descrizioni di questi volti indiani, della vita sociale e delle credenze di questi primi abitanti della terra brasiliana. Lo sguardo europeo li riconosceva come ‘diversi’.

All’origine del Brasile c’era quindi il primitivo, il barbaro, il non-civilizzato secondo i parametri europei. In seguito – ma proprio fin dall’inizio, nel momento della colonizzazione, con l’introduzione dell’agricoltura e dei mulini o delle fabbriche di canna da zucchero – sono subentrati i neri, come schiavi, anche loro considerati esseri inferiori e culturalmente dei primitivi. Già i pittori olandesi del Seicento avevano rivelato al mondo questa presenza perturbante: ovunque nelle loro tele erano presenti dei neri, e i bellissimi paesaggi che hanno lasciato mostrano l’onnipresenza di schiavi e di affrancati, di neri e di mulatti. Nello stesso modo, le immagini fatte da Jean-Baptiste Debret e Johan Moritz Rugendas nell’Ottocento confermavano quanto questa presenza nera era caratteristica di un paese fortemente meticcio. La presenza massiccia dei neri fu rivelata da quasi tutti i viaggiatori stranieri che nell’Ottocento si recavano in Brasile. E considerando che lo sguardo degli europei che percorrevano queste terre lontane era già segnato da pregiudizi, e che i viaggiatori della vecchia Europa avevano già il proprio sistema di referenze, la presenza dei neri si è imposta a loro come una realtà incontestabile del Brasile.

Il problema dell’origine brasiliana si pone nel momento dell’indipendenza e dell’installazione di un impero europeo ai Tropici, con la dinastia degli Orléans e Bragança a partire del 1822. Uno stato nazionale dovrebbe *inventare* il Brasile. Bisognerebbe diventar brasiliano, era la domanda posta per i discendenti degli europei. Ma cosa fare con gli indiani e con i neri? Chi siamo *noi*, chi sono gli *altri*? La storia, la letteratura e la pittura hanno tentato di risolvere questo problema, in particolare durante il romanticismo. Una parte della letteratura romantica ha idealizzato gli indiani come “buoni selvaggi”, vicini alla natura, con un cuore puro, visti come infantili, quasi innocenti e autentici nelle loro credenze. Il romanticismo ha creato il mito del “buon indiano” sottomesso ai portoghesi e che aveva accettato la civiltà. La figura dell’indiano è stata celebrata dagli scrittori romantici – da Ferdinand Denis a José de Alencar – come la vera sorgente dell’identità nazionale. Gli indigeni, protagonisti della letteratura di allora, non portavano le stimmate della schiavitù. La mescolanza con i bianchi non poneva altro che una semplice questione di colore, e le tracce delle differenze giungevano persino a scomparire nella successione delle generazioni.

Con i neri, no. Il dramma era che, mescolati con i bianchi, lasciavano delle tracce così forti sulla pelle, sui visi e sui capelli da segnarne comunque la presenza e rimandare ad ‘avi’ indesiderabili che richiamavano la schiavitù. Inoltre i neri c’erano sempre. Gli schiavi attiravano nello stesso modo

l'attenzione dei fotografi, dopo aver suscitato quella dei pittori e dei viaggiatori. Nell'Ottocento, i fotografi rappresentavano i personaggi in pose ricercate, facendo risaltare le loro particolarità razziali ed etniche: le scarificazioni sul viso denunciavano le pratiche tribali africane (Azevedo e Lissovsky, 1988, p. 29); i piedi nudi rivelavano la loro condizione servile (*ivi*, p. 35), o, se calzati, la recente conquista della libertà¹.

Rispetto ad una presenza massiccia nelle immagini, i neri erano invece quasi assenti nella letteratura e nei resoconti storici. La loro invisibilità nei testi letterari evidenzia le difficoltà che essi ebbero nel costruire un'identità nazionale. Ma il silenzio parla e queste lacune divenivano più eloquenti in un paese meticcio. E vero che, nella seconda parte del diciannovesimo secolo, i neri sono divenuti soggetto di una poesia che si è messa al servizio di una causa più politica che umanitaria: l'abolizione della schiavitù. Questa campagna 'romantica' è stata portata avanti dall'élite monarchica che vedeva nell'affrancamento degli schiavi un modo per valorizzare il suo gesto: aveva "donato" agli schiavi la libertà. In realtà, dagli ultimi decenni del diciannovesimo secolo, le dottrine scientifiche ed evoluzioniste affermavano la supremazia della civiltà europea cristiana occidentale, e stabilivano l'esistenza di gerarchie culturali, etniche e razziali fra i popoli. In questa scala di valori, l'avvenire del Brasile appariva fortemente compromesso. "Un beau pays, l'un des plus beaux qui existent au monde", diceva un giornalista francese in occasione della partecipazione del Brasile all'Esposizione Universale di Parigi nell'1889 (*Revue de l'Exposition Universelle*, 1889, p. 347). Ma di questa terra di 'meticci piena di neri e di malattie', già condannata com'era dalle teorie scientifiche sulla *miscegenation*, quale poteva esser l'avvenire? L'élite brasiliana si voleva bianca, ma la scienza affermava che il Brasile non aveva nessun futuro. La presenza dei neri che poteva esser considerata dagli stranieri come un esotismo caratteristico di un paese tropicale, non poteva che suscitare un disagio agli occhi dell'élite colta. Piuttosto che lasciare in una popolazione meticcia i segni visibili di una razza inferiore, queste tracce ereditate significavano l'assenza d'ogni futuro e d'ogni possibilità di costruire un Brasile moderno. Il trauma era evidente, e le stimate dello schiavo restarono come un debito verso il passato. Nella seconda metà dell'Ottocento, la modernità si faceva avanti, senza aver tuttavia risolto i problemi ereditati dal passato coloniale. L'avvenire del Brasile in quanto 'nazione' era quindi sottoposto ad una fatalità inesorabile, prigioniero di una specie di 'peccato originale' o 'marchio di Caino', senza possibilità di redenzione.

Con la fine del Romanticismo e il passaggio al scientismo di fine secolo, con l'avvento della repubblica e le idee di progresso e della modernità, persino gli indiani diventarono sintomo della brutalità, dell'assenza di ragione, di mancanza di voglia di lavorare. Se erano mescolati con i bianchi venivano chiamati *caboclos*, con i neri invece *cafuzos*, come indigeni *bugres*: tutte denominazioni spregiative. Il risultato era chiaro: il Brasile, questo paese immenso, aveva prodotto lungo tre secoli un popolo meticcio, condannato agli occhi delle élite che si volevano bianche, a non avere un futuro glorioso. Si poneva quindi una domanda: come cancellare i neri e gli indigeni dalla storia e

¹ L'utilizzo di scarpe testimonia la recente conquista della libertà alla fine dell'Ottocento (Rio Grande do Sul, s/d).

dall'identità nazionale, per parlar solo di una popolazione d'origine europea che viveva *la belle époque* di una fine secolo tropicale?

A mio avviso, fra gli intellettuali brasiliani, certe voci si sono alzate dall'inizio del ventesimo secolo per tentare di trovare delle alternative alle concezioni razziali e al determinismo geografico. Nella sua opera *Males de origem*, pubblicata nel 1905, Manoel Bomfim (1993), tenta di spiegare come il ritardo, la malnutrizione e l'analfabetismo siano legati più a fattori culturali e sociali, che ad antiche questioni razziali e determinismi geografici. E' durante gli anni venti, infatti, che si assiste ad una rivoluzione nel pensiero, poiché il risentimento lascia il posto ad una nuova costruzione identitaria, reinventando il Brasile, e dandogli un nuovo profilo e dei nuovi valori estetici.

Il movimento modernista, che è iniziato con la Settimana d'Arte moderna organizzata a San Paulo nel 1922, ha voluto conferire alla nozione di popolo insita nel significato di nazione brasiliana una nuova prospettiva, mostrando come la presenza di un'alterità culturale nel seno stesso di questa nazione le conferiva una certa specificità rispetto ai modelli europei². I brasiliani, in quanto popolo, erano diversi. Erano un *altro* rispetto alla vecchia Europa. Una delle idee più originali del movimento modernista è stata quella di riprendere un tratto preso in prestito dal lontano passato brasiliano: l'*antropofagia*. Si trattava di mostrare che l'originalità brasiliana poteva appoggiarsi all'idea, inaugurata da Hans Staden, di *antropofagia culturale*. Nel *Manifeste Anthropofágico* pubblicato nel 1928, Oswald de Andrade (*Revista de Antropofagia*, 1928) presentava l'analogia in questo modo: così come i cannibali dell'antico Brasile divoravano i loro prigionieri, non per nutrirsi ma per il significato di questo rituale, che doveva permettere d'incorporare le qualità dei guerrieri coraggiosi fatti prigionieri, nello stesso modo, la cultura brasiliana inghiottisce le altre per farne una nuova creazione specifica e più bella. Il brasiliano non si definisce con il *logos*, ma con la *phagia*, cioè con la sua capacità ad assimilare ciò che è buono e di rigettare ciò che non gli piace. Per de Andrade si trattava di un ri-orientamento dei principi, dell'itinerario e dell'identità del paese, o forse persino di un modello rivoluzionario universale che permettesse di comprendere in generale il fenomeno culturale: "Nós, brasileiros, oferecemos a chave que o mundo, cegamente, procura: a Antropofagia".

In questo senso, la metafora dell'antropofagia forniva una soluzione originale alla tensione fra l'autoctonia e la cultura universale. Il Brasile era, allo stesso tempo, colui che divorava, ma anche il prodotto nuovo, risultato da quest' 'amalgama' metabolizzatrice. Essere antropofago era qualcosa di più: era esser l' 'altro', pur rimanendo se stesso, esser allo stesso tempo uno e multiplo, era quindi esser creativo. Il brasiliano era, dunque, antropofago, cannibale, poiché digeriva la cultura universale e creava qualche cosa d'inedito, di tipicamente brasiliano. I brasiliani erano *tupy-guarani* all'origine, perché no? Il problema dell'identità nazionale diventava una versione locale e piena d'umorismo del dilemma di Hamlet, enunciato da Shakespeare e rivisto da de Andrade: *Tupy or not tupy...*

Dalle stampe di Théodore de Bry realizzate a partire dai racconti di cannibalismo in Brasile di Staden (Herkenhof, 1999, p. 12), oppure dalle pitture dell'olandese Eckhout, che mostra una donna barbara portare i pezzi del corpo

² Vedi a questo proposito Pesavento (2004).

di una vittima, le immagini d'indigeni antropofagi si sono diffuse in tutto il mondo. I racconti di questa spaventosa pratica hanno influenzato le riflessioni di Michel de Montaigne sull'alterità e il relativismo culturale, e dato poi luogo ad una discussione sui vari significati da attribuire alle pratiche sociali dei diversi popoli. Durante le prime decadi del Novecento, i modernisti giocavano con delle immagini molto conosciute attribuendo però loro una nuova lettura positiva. Il caso degli indigeni è stato risolto dai modernisti reintegrando il primitivo nel quadro di una nuova invenzione del Brasile anche se il nero, segno di un passato capace di condannare il futuro, rimaneva ancora.

Dopo gli anni venti, gli intellettuali proseguirono la loro ricerca di un Brasile 'altro', come fece per esempio il sociologo del nord-est Gilberto Freyre. Il radicalismo e l'irriverenza dei modernisti del 1922, che avevano lanciato il movimento dell'antropofagia nella letteratura e nelle arti, probabilmente non furono estranei al giovane Freyre, a quell'epoca studente negli Stati Uniti all'Università di Columbia. Freyre non riprende "l'ipotesi antropofaga" e non la cita neanche nella sua opera, ma la sua visione coincide, nel suo principio di fondo, con quest'idea centrale di una ridefinizione dell'identità brasiliana a partire da una rilettura della sua diversità culturale. La volontà di crear del nuovo a partir dagli elementi fondatori, che si ritrovano nella nozione di meticcio, si stendeva al di là dei criteri puramente razziali ed etnici. Freyre parla, infatti, come i modernisti di un meticcio culturale, con la differenza però che rispetto ai modernisti, che si riferivano piuttosto agli indigeni, egli poneva in primo piano coloro che erano ritenuti responsabili del trauma: i neri.

Freyre ha reinventato il Brasile grazie ad una ri-creazione radicale della nazione: ha scoperto del positivo, laddove una volta si vedeva solo del negativo. Di fronte ad un paese che si voleva civilizzato ma che rigettava le razze cosiddette inferiori, brutte ed inebetite, Freyre rivelava il meticcio delle élite, ma questo non allo scopo di abbassarle o umiliarle. Al contrario, esser meticcio era nelle sue descrizioni sinonimo di forza, di bellezza, di un successo senza precedente dei colonizzatori portoghesi nel mondo. Riconciliando la nazione con se stessa, la visione di Freyre era ottimista e trionfante, completamente opposta a quella di Paulo Prado, *Portrait du Brésil* (1928), che era segnata da un grande pessimismo per l'avvenire del paese. Nella sua opera polemica *Casa grande & senzala*, pubblicata nel 1933, Freyre dichiarava che la *miscegenation* era un valore ereditato da un'integrazione razziale, etnica, culturale, e costituiva in sé e per sé un fattore d'originalità. Gli elementi 'primitivi' avevano portato un ottimo contributo nella mescolanza con i bianchi 'civilizzati' e siccome si trattava di una caratteristica brasiliana, assunta positivamente e valorizzata, la nazione ritrovava la sua anima e non aveva di che lamentarsi degli effetti 'visibili' della genetica.

Esser meticcio, o ancora bianco, o nero che importanza aveva? Esser brasiliano significava portar in sé la diversità. Era un modo d'essere particolare che si rivelava sotto il segno della molteplicità. Il Brasile era bello, forte, vivo, era colore, luce, profumi e sapori. Era tutto questo insieme che produceva un risultato originale, unico, da dare come esempio al mondo intero. Era una specie di paradiso tropicale, ritrovato forse nei miti molto antichi che sussistevano dall'epoca della sua scoperta, e che avevano fatto dire ad Amerigo Vespucci, meravigliato mentre contemplava la *terra brasiliis*, le sue spiagge di sabbia bianca e le sue indiane dalla pelle bruna e dai lunghi capelli neri: "se esiste un paradiso sulla terra non deve essere lontano da qui".

In questo senso, Freyre ha portato il Brasile dalla terra di Caino al paradiso ritrovato ...

Ma anche le idee originali di Freyre devono esser ricollocate nell'insieme delle nozioni ereditate o contemporanee. Ogni conoscenza si costruisce come un palinsesto, su dei ritagli, delle superposizioni e delle riappropriazioni che producono a loro volta delle nuove idee. Bisogna quindi rintracciare il cammino dell'autore nella sua riscoperta del Brasile, che non risulta comunque meno originale e rivoluzionaria per la sua epoca. Cominciamo dunque dai testi da cui si è ispirato per elaborare la sua teoria presentata con successo in *Casa grande & senzala*, un'opera diffusa in tutto il mondo, e riconosciuta in Brasile, fino agli anni cinquanta.

Durante gli anni venti passati all'università americana, Freyre seguì i corsi dell'antropologo Franz Boas, le cui idee ebbero un'influenza enorme sul suo pensiero. Ebreo tedesco, emigrato negli Stati-Uniti, Boas era contro le interpretazioni evoluzioniste e deterministe, che spiegavano la società con la razza e l'ambiente. Riteneva che l'etnia non potesse esser presa in considerazione se non attraverso la cultura. Non c'erano dunque né processi degenerativi, né metodi di selezione eugenetica, né gerarchia fra le razze o condanne inesorabili contro certi popoli, ma piuttosto una comprensione dei comportamenti, dei valori e delle referenze di ogni cultura.

Le idee di Boas corrispondevano, nel continente americano, al culturalismo inglese di Malinowski. Le sue tesi fornivano così una chiave interpretativa al giovane Freyre, preoccupato di uscire dal vicolo cieco nel quale rimaneva rinchiusa la sua interpretazione della realtà brasiliana. Come Freyre stesso riconobbe nella prefazione alla prima edizione della sua opera nel 1933, egli doveva a Boas: "que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor" (Boas, 1933, p. XXXI). Era grazie a tutto ciò, aggiungeva, che aveva capito la differenza fondamentale fra razza e cultura su cui doveva poi costruire il suo saggio. In questo modo, egli era pervenuto a distinguere gli effetti della genetica dalle influenze sociali, culturali e ambientali, deducendo il principio secondo il quale la cultura spiega la maggior parte delle differenze fra i popoli. Questo gli permise così di veder con un altro sguardo il problema della *miscegenation*. In Brasile, spiegava Freyre, la struttura economica fondata sul latifondo schiavista e volta al mercato esterno, era stata all'origine della costituzione di una società formata da padroni e schiavi, di bianchi e di neri. Freyre pone l'enfasi sull'integrazione di questa specie di mondo chiuso, dove la violenza della dominazione schiavista è sostituita dalle relazioni personali fra dominanti e dominati, ulteriormente addolcite dai rapporti sessuali.

In quest'ambiente bipolare, annunciava Freyre, la *miscegenation* riduceva la distanza sociale. Fra la facciata sociale e il quotidiano, la situazione si rovesciava. Se le barriere erano realmente invalicabili, come certi lo pretendevano, come poteva il meticciato esser il grande problema nazionale che rimetteva in discussione l'avvenire del Brasile? C'era stata, senza dubbio, e da sempre, una certa mescolanza fra i padroni e gli schiavi al di fuori del mondo del lavoro. I portoghesi erano caduti in tentazione dato il piccolo numero di donne bianche e la facilità con cui essi potevano aver relazioni fuori dal matrimonio con le indiane e le nere. Già predisposti al multiculturalismo e agli incroci razziali ed etnici, nel quadro di un processo storico riaffermato dall'epoca della Riconquista, e in seguito dalla creazione del loro impero oltre-

oceano, i portoghesi avevano così creato³ un mondo meticcio assolutamente esemplare. Gilberto Freyre si è persino spinto a preconizzare la creazione di un campo di studio nuovo, allo scopo di analizzare le modalità di adattamento, di acclimatazione e d'acculturazione dei portoghesi ai tropici, un'esperienza considerata come unica nella storia: la *lusotropicologia*.

Contrariamente al razzismo, secondo Freyre, il concetto di 'tropicalismo' dava una nuova umanità al meticcio. E in quest'ordine d'idee, egli evocava i quadri di Gauguin dove si vedono uomini e donne di colore:

afirmações de beleza e de ternura humanas se não superiores às belezas de corpo e de alma dos brancos, a elas iguais em efeitos plásticos e em manifestações de afetividade e de cordialidade através de brilhos de olhar e de doçuras de sorrir, dificilmente encontradas entre brancos e europeus. (Freyre, 1965, p. 194)

Ma come giustificava Freyre tali affermazioni, proprio lui che cercava di analizzare le relazioni fra le diverse comunità? Non dimentichiamo infatti che egli poteva osservare direttamente la realtà brasiliana, e che apparteneva ad una famiglia dell'aristocrazia delle piantagioni di canna da zucchero del nord-est brasiliano.

Il sociologo Freyre si era dunque ispirato all'antropologia per elaborare la sua tesi e per realizzare uno studio che voleva essere largamente storico. Egli aveva analizzato le origini della famiglia e del patriarcato in Brasile, punto di partenza, a suo avviso, di questo processo di meticcio e d'acculturazione. Freyre aveva trovato un metodo nell'antropologia e un campo di studio nella cultura materiale quando comprese che gli oggetti, le cose, le 'materialità' erano delle produzioni dell'uomo che esprimevano, allo stesso tempo, la vita e il senso che le si poteva dare.

La cultura materiale, poco esplorata fino ad allora dai sociologi o dagli storici, era l'occasione per ritrovare l'*ethos*, la sensibilità, i principi di valore, d'etica e d'estetica, le pratiche sociali della vita quotidiana. In particolare, Freyre pensava che la casa, e lo spazio costruito, fossero rappresentativi della vita sociale e culturale. In questo egli si ispirava sia a Boas, sia alle teorie di Oswald Spengler. Freyre non si accontentava, quindi, di studiare l'architettura e le piante delle case, ma percorreva gli annunci dei giornali, s'interessava ai vestiti, ai cappelli, ai giocattoli, agli oggetti decorativi, alle ricette dei dolci; si attardava nei *patios* e nelle cucine, nei cimiteri e nei giardini, sfogliava gli album di fotografie familiari e i diari, le corrispondenze personali, i romanzi, i racconti dei viaggiatori e persino le storie dei fantasmi e altre superstizioni trasmesse oralmente nel corso degli anni. Il risultato della sua ricerca è un testo quasi plastico, dove l'autore presenta al lettore delle immagini della vita quotidiana e della cultura materiale del passato brasiliano. Una ipotesi di fondo sottendeva questo percorso. Tenuto conto delle vestigia materiali ritrovate nei ritagli dei testi e delle immagini dell'epoca, Freyre si era infatti sforzato di riscoprire l'aspetto positivo della *miscegenation*. Grazie alla lettura di queste fonti, in uno spirito di avanguardia per la sua epoca, Freyre aveva così capito come il Brasile potesse costruire la sua identità a partire dalla sua diversità.

³ Per riprendere l'espressione impiegata da Freyre nella sua opera *O mundo que o português criou* (1940).

Il personaggio centrale del fenomeno culturale del sincretismo che impregna l'identità nazionale era per Freyre la donna nera. Ella è la sorgente primitiva onnipresente. Schiava che lavora alla piantagione o *noir gagueuse* che offre i suoi servizi per strada per ordine del suo padrone, la nera si situa al confine fra due mondi, poiché occupa al tempo stesso gli spazi privati e pubblici. Nutrice, amante, prostituta, governante o cuoca del padrone, narratrice di storie, la schiava passava spesso dalla cucina al letto del padrone, secondo una dinamica analizzata da Freyre in *Casa grande & senzala*, dove viene mostrato l'intimo legame fra i due mondi. L'analisi di Freyre della realtà brasiliana evidenzia i numerosi rapporti ed interazioni fra le razze, piuttosto che una relazione di dominazione violenta ed unilaterale.

Evocando queste donne nere, onnipresenti in tutti gli spazi della vita pubblica e privata, Freyre, portatore di uno sguardo etnografico, aveva certamente in mente le immagini di Rugendas⁴ dove si vedono delle nere occupate alla raccolta del caffè che preparano la farina di manioca o vendono frutta nei mercati. Così come Freyre aveva anche in mente le immagini di Debret⁵ dove le schiave nere lavano la loro biancheria in riva al fiume, sono occupate in casa in compagnia delle loro padrone, oppure sono al telaio mentre i loro figli giocano per terra, o accompagnano la famiglia del padrone per strada. O ancora, donne nere 'libere' che vendono i prodotti delle loro attività. La donna nera è sempre presente, osserva gli eventi, partecipa alla vita dei bianchi e si colloca nell'intimità delle famiglie, come un testimone delle loro grandezze e miserie.

Per Freyre, le donne nere sono state in qualche modo il filo conduttore di un'altra identità in Brasile, il cemento di un meticcio positivo che riconciliava i brasiliani con la loro immagine. Esse facevano svegliare delle forze primitive e positive della natura umana: la sensualità e la sessualità.

A tale proposito, occorre segnalare che nella sua analisi, Freyre non sopprime l'elemento razziale dai tre fondamenti identitari, vale a dire la razza, l'ambiente e la cultura, ma che lo ri-orienta sulla cultura⁶. Egli considera la cultura nel senso antropologico del termine, come un insieme di referenze costruite socialmente e condivise. La razza sussiste e spiega il successo brasiliano, perché da questa donna nera, schiava ed oggetto di piacere del padrone, dei suoi amori con l'uomo bianco è nato il mulatto, o più esattamente la mulatta. Divenuta simbolo sessuale del Brasile, la mulatta è immortalata nei quadri del pittore modernista Di Cavalcanti negli anni trenta e quaranta del Novecento. In *Mulata com leque*⁷, *Mulata com gato preto*⁸ la sensualità è evidente, nel gesto o negli accessori dei personaggi, in particolare nelle scene di bordello: un ventaglio per attenuare il caldo tropicale, e anche quello delle passioni; un gatto nero che passa con tutta la carica simbolica che lo contraddistingue come

⁴ Rugendas (1998), *Récolte du café*, pl 8, *Préparation de la racine de mandioca*, pl. 7. *Marché sur la braia dos mineros*, pl. 13.

⁵ Jean Baptiste Debret. *Lavadeiras na beira do rio*, p. 95, *Uma senhora brasileira em seu lar*, p. 60, *Um funcionário do governo sai a passeio com sua família*, p. 37; *Negras livres vivendo de suas atividades*, p. 75 (in Strautmann, 2001).

⁶ Come mostra bene Roberto Ventura nella sua eccellente sintesi sull'autore in *Casa grande & senzala* (2000, p. 26).

⁷ Di Cavalcanti, *Mulata com leque*, 1937 (Col. Galeria Chateaubriand) (Arte no Brasil, s/d, p. 631).

⁸ Di Cavalcanti, *Mulata com gato preto*, (Col. Particular) (Arte no Brasil, s/d, p. 685).

animale seducente. Ricordiamo, a questo proposito, che il giovane Edouard Manet nel corso di un viaggio a Rio de Janeiro fra 1848 e 1849, non era rimasto indifferente alla bellezza delle mulatte. In una lettera al cugino Jules, in cui evocava la bruttezza dei neri e dei meticci, scriveva tuttavia: "A vrai dire, les mulâtresses sont pratiquement toutes jolies" (Manet, 2002, p. 90).

La visione sessuata, sensuale e fraterna della realtà nazionale costruita da Freyre gli costò numerose critiche, soprattutto da parte degli intellettuali di sinistra, poiché minimizzava la violenza e i conflitti nelle relazioni fra bianchi e neri da una parte, e fra padroni e schiavi dall'altra. Queste critiche si intensificarono ulteriormente quando egli approvò il colpo di stato militare del 1964. Condannato dagli intellettuali brasiliani fra gli anni cinquanta e ottanta del secolo scorso, è solo durante l'ultimo decennio del Novecento che Freyre è stato, in qualche modo, riabilitato. E' così solo in questi ultimi due decenni che si è potuto riscoprire la sua opera, che era però stata pubblicata in Brasile dagli anni trenta.

Freyre viene oggi largamente studiato perché in fondo risponde a domande che ci poniamo spesso come, ad esempio, quelle che riguardano i modi per concepire le diversità culturali, o quelle che concernono la capacità di capire l'alterità in un mondo globalizzato. Oppure, il senso che bisogna dare al meticciato in una realtà 'planetaria' che scambia esperienze e segnali da secoli, od, infine, la misura in cui si continua a pensare in termini d'esotismo o a considerare le culture col criterio della loro vicinanza o meno ai valori occidentali.

Negli anni trenta, Freyre ha considerato il mondo del suo paese d'origine al fine di dimostrare che gli scambi culturali fanno del mondo una realtà unica che poggia su diverse storie. E' impossibile concepire il Brasile senza legarlo all'Europa, all'Africa e all'Asia, diceva Freyre, per difendere la sua teoria, forse un po' strana, della *lusotropicologia*. Il Brasile era una parte del mondo e lo portava in lui tutto intero, ma era allo stesso tempo unico ed originale: unità nella diversità, parte contenente il tutto, e affermazione di una presenza nuova. Il Brasile è meticcio, e cioè, è ambivalente, poiché porta in sé delle contraddizioni. Ed è anche ambiguo, perché denota la presenza di un altro, distinto dalle sue parti.

Freyre aiuta così a concepire delle frontiere in un mondo senza frontiere, mostrando che le frontiere fanno parte dell'immaginario sociale. Ma è precisamente a causa del fatto che affronta queste questioni (il Brasile, il meticcio, i neri) in una prospettiva diversa da quella della dominazione e dell'opposizione, che Freyre si è interessato a temi molto attuali che emergono in favore di una ricostruzione del passato a partire da indizi ai quali gli storici danno il nome di fonti. Il quotidiano e l'affettivo permettono di penetrare in questo spazio intimo della sensibilità, quest'altro modo di conoscenza del mondo che è al cuore della storia culturale.

Bibliografia

- ANDRADE, Oswald de. "Manifesto Antropófago". *Revista de Antropofagia*. São Paulo, Anno 1, n° 1, 1928.
- AZEVEDO, Paulo Cesar e LISSOVSKY, Mauricio (org.). "Escravo". *Escravos brasileiros do século XIX na fotografia de Christiano Jr.*, São Paulo, Ex-Libris, 1988.

- BACZKO, Bronislaw. *Les imaginaires sociaux*, Paris, Payot, 1984.
- BOMFIM, Manoel. *A América Latina: Males de origem*, Rio de Janeiro, Topbooks, [1905] 1993.
- FREYRE, Gilberto. "Prefácio à primeira edição" in ID., *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1933.
- FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1940.
- FREYRE, Gilberto. "Discurso de Gilberto Freyre à l'Université de Coimbra, 1962" in ID., *Seis conferências em busca de um leitor*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1965.
- HERKENHOF, Paulo (org.). *O Brasil e os holandeses – 1630-1654*, Rio de Janeiro, GMT, 1999.
- MANET, Edouard. *Voyage à Rio: lettres de jeunesse – 1848-1849*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2002.
- PESAVENTO, Sandra Jathay. *Tupy or not tupy, that was the question*. Bologna, 2004 (publicato in portoghese nella rivista *Métis, História e Cultura*, Caxias do Sul, vol. 3, n. 6, jul./dez. 2004).
- Revue de l'Exposition Universelle de 1889*, II, Paris.
- Rio Grande do Sul, "Negro e negrinho libertos", *Archives historiques de l'Etat de Rio Grande do Sul (Brasil)*, s/d.
- RUGENDAS, Maurice. *Viagem pitoresca através do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1998.
- STRAUTMANN, Patrick (org.). *Rio de Janeiro, cidade mestiça*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- VENTURA, Roberto. *Folha Explica*, São Paulo, Publifolha, 2000.