

Segni mnemonici di una perdita: il filò in quanto spazio di rammemorazione nell'immigrazione veneta nel sud del Brasile

Luis Fernando Beneduzi
ALMA MATER STUDIORUM UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ABSTRACT

The Veneto immigration, in the south of Brazil, produced geographically closed communities, which for many years did not have any real contact with Brazilian groups, allowing an amalgamation process of the local cultures and of the dialect particularity, strengthening an ethnic and cultural idea. Progressively, contact with other ethnic communities and the modernization process of the society conduced to a continuous loss of ancestral relationships founded in the solidarity and sociability bonds. In this sense, the *filò*, part of the habits that the immigrants carried with themselves, became a remembrance place of the departure land experiences and a place to reprocess the community memory. The rebuilt of the cultural code of this groups that came from the north of the peninsula produced the construction of an imaginary Veneto, that acquires his meaning from the immigration memory places.

Keywords: Italian immigration, memory, popular practices, imaginary.

L'immigrazione veneta, nel Brasile meridionale, produsse comunità geograficamente chiuse, per diversi anni senza un contatto effettivo con i gruppi brasiliani, permettendo un processo di amalgamazione delle differenti culture locali e dei particolarismi dialettali, rafforzando un'idea etnico-culturale. Progressivamente, il contatto con le altre comunità etniche e il processo stesso di modernizzazione sociale portò a una perdita continua di antichi rapporti di solidarietà e sociabilità. In questo senso, il *filò*, usanza che gli immigrati portarono con sé dal Veneto, si costituì uno spazio del ricordo della terra di partenza e di elaborazione di una memoria comunitaria. Le rielaborazioni di codici culturali di queste popolazioni provenienti dal nord della penisola ha prodotto la costruzione di un Veneto immaginario, che acquisisce il suo significato dai luoghi di memoria dell'immigrazione.

Parole chiavi: Immigrazione italiana, memoria, pratiche popolari, immaginario.

Il XIX secolo fu un periodo di profondi cambiamenti nella società, specialmente a causa del processo di accelerazione del tempo storico che segnò trasformazioni strutturali anche nelle micro-relazioni quotidiane. In quei cento anni di effervescenza, infatti, si sono registrati un incremento significativo della mobilità umana fra le nazioni e fra i continenti e una semplificazione dell'esperienza storica del viaggio – l'atto di lasciare il proprio luogo di nascita e trapiantarsi in un altro spazio, la terra di arrivo. Sempre nell'Ottocento, uno svariato gruppo di immigranti – europei e asiatici – è approdato in terra brasiliana. Gli italiani erano fra questi gruppi etnici europei che arrivavano da oltreoceano alla ricerca di nuove possibilità di vita in Brasile o del paradiso perduto. In particolare nel Rio Grande do Sul, tra i diversi immigrati provenienti dalla Penisola Italica, i veneti – oriundi dell'ex-Repubblica Serenissima di Venezia – costituirono il gruppo più numeroso e soprattutto quello che più ha contribuito, nel tempo, all'immagine dell'immigrazione italiana in questo estremo sud del Brasile.

Questi neo-arrivati, a partire dalla decade del 1870, parteciparono ad un processo di elaborazione di una nuova immagine del Rio Grande do Sul nel contesto brasiliano. Progressivamente, il colono – denominazione per eccellenza degli immigrati italiani, ma anche tedeschi – si configura come un elemento di identità per una regione segnata dalla cultura dell'allevamento di bestiame e dalla produzione di *charque*¹. Nei primi cinquanta anni dell'immigrazione italiana nella regione – dal 1875 al 1925 – la figura del colono cominciò a far parte – come elemento di positività – dell'identità locale. Insieme al *gaucho* – eroe della *Pampas* e bravo combattente e lavoratore – inizia ad apparire l'immagine del colono lavoratore instancabile e portatore di civiltà e progresso.

In questo contesto di positività etnica – presente nei festeggiamenti dei cinquanta anni dell'immigrazione italiana nel Rio Grande do Sul – si osserva la fioritura di tre luoghi di memoria dell'italianità: il mito del civilizzatore, la religione e l'immagine del colono. L'identità etnica – segnata dalle usanze veneto-lombarde – subirà un processo costante di mutamento nella nuova terra, particolarmente nei diversi spazi di socialità, rielaborando continuamente un'immagine della terra di partenza, in nuovi presenti che rileggono il passato della comunità. Le dinamiche mnemoniche del presente dell'immigrato parteciperanno alla fondazione e all'aggiornamento di un Veneto immaginario cristallizzato nella memoria della zona di colonizzazione italiana delle montagne del Rio Grande do Sul.

A differenza della schiavitù – perlomeno fino alla seconda metà dell'Ottocento, quando acquistavano più forza le tesi abolizioniste – l'immigrazione non aveva mai avuto un ruolo importante nel mercato del lavoro brasiliano. La nuova situazione lavorativa, sommata a una politica del governo per l'importazione di manodopera europea, produsse un'ondata di

¹ Il *charque* – carne secca o carne di sole – era la base della produzione economica del Rio Grande do Sul – nel periodo coloniale e sino alla fine dell'Ottocento. Nella provincia, esistevano importanti aziende dedicate al processo di salatura ed essiccazione – procedimento, questo, che permetteva una maggior conservazione della carne bovina – le quali fornivano il mangiare degli schiavi – soprattutto nelle piantagioni di caffè a Rio de Janeiro e a São Paulo. Con la fine della schiavitù e la modernizzazione delle tecniche di conservazione della carne, questo settore dell'economia subì un grosso calo di produzione e – di conseguenza – di importanza.

arrivi di immigranti dai diversi Stati europei. La spinta verso il *branqueamento* della popolazione e l'occupazione delle terre pubbliche del sud del paese costituirono due importanti motivazioni dello Stato brasiliano per la istituzionalizzazione delle politiche migratorie. Questa ideologia – presente nell'Impero brasiliano e in seguito nella Repubblica² – fu di fondamentale importanza per una chiave di lettura positiva dell'immigrazione europea nel Brasile della fine dell'Ottocento e dell'inizio del Novecento.

Le teorie ottocentesche di razza e sangue trovarono terreno fertile nell'intellettualità brasiliana, la quale fornì una lettura originale del meticcio e dell'avviamento di un processo di rigenerazione della nazione brasiliana. Si riteneva che, nel giro di quattro generazioni, l'incrocio fra le popolazioni meticce – mulatti e neri – e le popolazioni bianche europee avrebbe potuto produrre lo sviluppo della razza brasiliana, affrancandola dai mali che provenivano dal sangue. In effetti, secondo le teorie razziali, il gruppo più forte era composto dalle popolazioni del nord Europa, particolarmente quelle di stirpe germanica. Tuttavia, la politica di Stato brasiliana scelse i gruppi latini – italiani, spagnoli e portoghesi – come i più favorevoli per il processo di *branqueamento*, pensando a una nazione di lingua romanza e cattolica. Gli italiani – anche se considerati meno sviluppati dei tedeschi – saranno visti dallo Stato brasiliano come i più adeguati a questo progetto di nazione, perché più inclini all'integrazione, avendo una medesima radice linguistica e una stessa religione (Beneduzi, 2004).

Il parlamento brasiliano fu sede di accalorate discussioni sin dalla metà dell'Ottocento: i differenti gruppi di produttori di caffè – della nuova zona di produzione situata a ovest dello stato di San Paolo e delle antiche aree di piantagione fra San Paolo e Rio de Janeiro – e la burocrazia imperiale pensavano a progetti diversi di immigrazione. I produttori di caffè erano divisi dalla schiavitù, poiché le antiche zone, con terre ormai poco produttive, non consideravano la fine del lavoro schiavo come una trasformazione positiva e vedevano l'arrivo di immigrati come un elemento di accelerazione del tramonto della cultura schiavistica. I proprietari della zona ovest dello stato di San Paolo – possidenti di terre nuove e fertili – credevano nell'immigrazione europea o asiatica, e nel lavoro salariato come strumenti di crescita produttiva. La burocrazia statale aveva invece un altro parere, diverso da quelli di tutti e due i gruppi, perché, favorevolmente colpita dall'ideologia eugenica, pensava all'investimento nell'immigrazione europea come salvezza della nazione brasiliana. Questa discussione proseguirà ben oltre la caduta dell'Impero, continuando a far parte del dibattito politico e intellettuale brasiliano fino agli anni '30 del Novecento.

Dopo il 1850, con il divieto di traffico di schiavi – a partire da un accordo anglo-brasiliano – i 'negrieri' portoghesi cominciarono a trasportare cinesi, via Macao, per il lavoro nelle *fazendas* di caffè. Per i produttori, questa nuova manodopera avrebbe portato soltanto a un 'ingiallimento' della popolazione e comunque non vedevano questa situazione come un problema, perché il loro

² Si sottolinea che l'inizio dell'impero brasiliano coincide con l'indipendenza brasiliana dal Portogallo – nel 1822 – e la sua fine avvenne quando il secondo imperatore – D. Pedro II – fu destituito dal trono, nel 1889. In questo stesso anno, per effetto di un colpo di Stato condotto da militari, il Brasile diventa una Repubblica Oligarchica – sino al 1930.

principale obiettivo era il mantenimento della produzione. Tuttavia, gli alti funzionari dell'Impero presero duramente posizione contro questa iniziativa perché non collimava con il loro progetto di nazione, il quale era proteso alla costruzione di un Paese bianco. Per questo gruppo, era forte l'idea di contribuire ad un processo di civilizzazione, segnato dal tipo di immigrato al quale si sarebbe permesso di entrare nel paese: il popolo, la nazione, avrebbe rispecchiato le razze incorporate (Alencastro; Renaux, 1997).

Oltre alla lettura brasiliana delle teorie razziali, apparato ideologico utilizzato anche dai produttori di caffè, che cercavano di sostituire la manodopera nelle loro proprietà, la percezione positiva dell'immigrante è vincolata alla necessità di occupazione territoriale. Il confine meridionale del Brasile, da secoli coinvolto in guerre e dispute territoriali fra portoghesi e spagnoli e – successivamente – fra brasiliani e argentini/uruguaiani, aveva una grande quantità di terre non produttive, con diversi lotti che appartenevano allo stato. Questo vuoto di popolazione era sempre stato un intralcio all'effettivo controllo del territorio di frontiera, stimolando politiche pubbliche favorevoli all'importazione di piccoli proprietari, i quali, non soltanto avrebbero permesso una crescita economica della regione, ma sarebbero anche risultati utili alla sua difesa. Nel Settecento, le popolazioni delle Azzorre fecero parte di una politica portoghese di difesa e ricevettero terre per la produzione agricola. Nell'Ottocento, questi incentivi furono organizzati dal governo nazionale, sin dall'indipendenza dal Portogallo, cercando di introdurre gruppi di coltivatori tedeschi e – dall'ultimo quarto del XIX secolo – italiani.

A partire da questi due elementi – *branqueamento* e occupazione della terra – i festeggiamenti del 1925 cercheranno di produrre una rappresentazione positiva dell'immigrazione e una lettura epica di questo spostamento di massa. In ogni modo, la produzione di questa positività etnica non è un fenomeno nato dai festeggiamenti, anche se ne fu fortemente influenzata, ma è un processo che risale all'inizio dell'immigrazione italiana, nel 1875, e che ha fatto registrare un progressivo aumento nei termini della percezione dell'elemento bianco/europeo come importante presenza civilizzatrice della nazione. L'immigrante – in quanto rappresentazione di una società europeizzata – diventerà il personaggio principale nella costruzione di un nuovo Brasile e verrà caratterizzato dal mito del lavoro e del risparmio.

Il libro 'Cinquantenario della colonizzazione italiana nel Rio Grande del Sud. La cooperazione degli italiani al progresso civile ed economico del Rio Grande del Sud', elaborato per i festeggiamenti dell'immigrazione italiana, nel 1925, costruì una narrazione segnata dalla vittoria, dalla superiorità etnica e dalla positività della cultura dell'immigrato. In questo senso, l'opera che sistematizza le idee della commemorazione porta in sé la faccia di rigenerazione della società, attribuita all'immigrazione e all'elemento italiano, come contributo ad un tipo razziale più capace di quello nazionale. Cercando di sottolineare questa prospettiva, il libro fa riferimento a Oliveira Vianna³, in un suo commento sul processo di *branqueamento* del Brasile. Lo scrittore commenta questo nuovo tipo razziale presente nel Paese come un rafforzamento della

³ Oliveira Vianna fu il principale organizzatore della base sociologica del "Estado Novo" (1937-1945), essendo considerato uno degli intellettuali organici più ascoltati da Getúlio Vargas. Laureato in Giurisprudenza, nel 1905, strutturò la base teorica dell'autoritarismo di Stato e della sua politica di modernizzazione.

razza brasiliana e percepisce nel Rio Grande do Sul una prospettiva ancora migliore, perché non si è qui verificato alcun indebolimento derivante da mescolanze con le razze inferiori:

Nella composizione etnica della nostra popolazione, come nella formazione del nostro definitivo tipo razziale, oggi ancora in elaborazione, ebbe e continua ad avere l'immigrazione un'influenza che, notevole fin dal inizio, finì col rendersi fattore preponderante di trasformazione. Nel Rio Grande del Sud il fenomeno, molto accentuato, si riveste di circostanze speciali, che escludono l'incrocio con le razze inferiori, verificatosi in altre regioni del Paese (Cinquantenario della Colonizzazione italiana nel Rio Grande del Sud, 1925, p. 245).

L'elemento narrativo sarà di importanza capitale per la strutturazione di questa epopea dell'immigrazione, elaborando un percorso di lotta contro l'avversità, segnato, sì, dal dislocamento, ma con un lieto fine, la conquista della 'terra promessa'. La dimensione del viaggio – ricostruita mnemonicamente dall'immigrato – è uno strumento che arricchisce il racconto epico, sottolineando le difficoltà della traversata dell'oceano e i percorsi sconosciuti attraverso i sentieri nelle foreste, con il pericolo costante degli animali. Allo stesso tempo, l'esperienza costituisce una specie di rito di passaggio, perché introduce poco a poco gli immigrati in una nuova realtà e in un nuovo ambiente fisico e culturale. La difficoltà di comunicazione fra il mondo che si lascia alle spalle e il nuovo spazio occupato nel sud del Brasile trasforma il viaggio degli immigrati in un passaggio attraverso la soglia fra la nuova realtà immaginata e la nuova realtà vissuta, portandoli dentro un mondo sconosciuto e primitivo, nel quale devono imparare a sopravvivere.

In questo processo di rielaborazione di un Veneto immaginario, lo spazio dell'abitazione diventerà non soltanto il luogo della vita familiare dell'immigrato, ma anche l'ambiente per eccellenza ove si rammemorano le esperienze vissute nel percorso di immigrazione della famiglia e del gruppo etnico. All'interno della casa, le storie collettive vengono re-inventate e il mito della civiltà italiana viene edificato. In questa maniera, i pregiudizi religiosi sono mantenuti e arricchiti da un ritualismo quotidiano, fatto di preghiere, invocazioni, suppliche e litanie, rivisitando il percorso dell'immigrazione. In particolar modo le avventure di Nanetto Pipetta⁴ si caratterizzeranno come racconto-simbolo del vissuto dell'immigrato, sia nella contestazione dell'antieroe che nella celebrazione dell'eroe.

Nonostante la piccola quantità di immigrati che sapevano leggere e riuscivano a seguire in prima persona il giornale *Staffetta Riograndense*, avendo contatto diretto con la lettura della storia di Nanetto, la popolarità del personaggio era molto grande in tutta la comunità della zona di colonizzazione italiana nel Rio Grande do Sul. Secondo Adriana Orlandi, questo processo di popolarizzazione della storia di Nanetto si relaziona con la trasformazione dei lettori in divulgatori all'interno della comunità (Orlandi, 2000). Così, Nanetto Pipetta è incorporato alla tradizione orale, poiché tanti lo hanno conosciuto

⁴ Le avventure di Nanetto Pipetta, "nassuo in Italia e vegnudo in Merica par catare la *cuccagna*", furono scritte da Achiles Bernardi e pubblicate originariamente nel giornale *Staffetta Riograndense*, oggi *Correio Riograndense*, negli anni 1920.

soltanto a partire dall'oralità. In questa maniera, le avventure di Nanetto Pipetta si trasformano in fole, in fiabe raccontate e tramandate da persona a persona all'interno della comunità nei diversi momenti di socialità, dalla piazza al *filò*⁵.

Questa letteratura dell'immigrazione italiana nel Brasile meridionale⁶ va oltre il semplice scopo di costituire uno strumento di divertimento o un passatempo per la comunità; essa incorpora un senso di militanza, svolgendo un ruolo di preservazione nei confronti dell'identità contadina veneta:

o caráter de militância dessas publicações se dá no sentido da defesa e da valorização do universo camponês de origem vêneta, que procura manter viva uma imagem e uma memória, para adaptá-la às novas circunstâncias. O vêneto torna-se o lugar por excelência da memória coletiva, pois corresponde ao patrimônio de sentimentos, crenças, esteriótipos, que caracteriza o camponês vêneto, transferido para o outro lado do oceano (Orlandi, 2000, p. 115).

In questa maniera, il Veneto è costantemente rielaborato a partire da un processo di 'deterritorializzazione' e 'detemporalizzazione' trasformandosi in un'immagine idillica e fluttuante nell'immaginazione dei peninsulari insediatisi nel Rio Grande do Sul, non sempre provenienti da questa regione, tuttavia che finisce per identificarsi con questa immagine mitica dell'immigrante Nanetto Pipetta. Questi scritti hanno segnato il processo di rielaborazione – oltreoceano – dei beni culturali non tangibili portati dagli immigrati, i quali rivitalizzano un'identità etnica.

Il mito della civilizzazione, presente nella letteratura della zona coloniale e nei racconti dell'album del Cinquantenario della colonizzazione italiana nel Rio Grande do Sul, insieme all'immagine del buon cattolico e dell'instancabile lavoratore, rappresentarono importanti elementi nella strutturazione di linee associative fra il Veneto del XIX secolo e la cultura rurale italiana del Brasile meridionale. Questo accostamento fra la terra di partenza e quella di arrivo – a partire da vestigia culturali – produsse anche una rinnovata rappresentazione, per immagini, di un Veneto contadino della fine dell'Ottocento, un Veneto che si era dovuto abbandonare per cercare di ricostruirlo sul suolo 'sul-riograndense'.

La pratica fedele della dottrina cattolica – come appena riferito – si associa al mito civilizzatorio in un processo di elaborazione del profilo caratterizzante dell'immigrato italiano. In quanto luogo di memoria di un'idea di italianità, scolpita nelle montagne del Rio Grande do Sul, la religiosità diventerà un ponte fra il Veneto, territorio abbandonato dagli emigrati che partivano per 'l'America', e il Veneto 'deterritorializzato', rielaborato attraverso un bricolage di immagini prodotte nel processo di occupazione della nuova terra. In questo senso, il cattolicesimo ha costituito un'istituzione che

⁵ Il "filò" era un momento di divertimento e gioco nelle sere del sabato. Le famiglie si ritrovavano in una delle case per giocare, chiacchierare, mangiare e bere. Giochi come la bisca, il tressette, la "escova" erano parte del divertimento maschile mentre le donne chiacchieravano nella cucina, - facendo lavori manuali – filando – con i bambini che giocavano ai loro piedi. Di solito si mangiavano pignoli, crostoli e si beveva il vino.

⁶ Oltre all'opera citata di Nanetto Pipetta, si possono nominare ancora altre importanti racconti fondanti dell'identità contadina dell'immigrazione italiana nelle montagne del Rio Grande do Sul: Nino – il fratello di Nanetto, Tognò Brusafraati ou Storia di Peder.

catalizzava le differenze dovute alle diverse provenienze degli immigrati, cercando di fornire strumenti che permettessero la vittoria sulle difficoltà, a partire dall'esperienza della trascendenza:

A religião atuou como elo de união entre eles: a quase totalidade confessava-se católica, e a fé católica forneceu-lhes os subsídios indispensáveis para reiniciar, individualmente e coletivamente a existência (De Boni, 1992, p. 235).

Il mantenimento della fede cattolica e dei precetti religiosi, portati dagli immigrati sin dalla Penisola Italica, divenne presenza rammemorativa di ricordi vincolati alla patria distante, che permisero a questi italiani – lontani dai loro paesi e in una terra sconosciuta – di iniziare una nuova vita. Le cose in cui credevano e il ritualismo che le circondava funzionavano come un continuo rafforzamento dei legami collettivi e individuali con la quotidianità dell'esperienza anteriore all'immigrazione. È importante sottolineare che non si fa un riferimento stretto alla dottrina cattolica, poiché è noto che l'immigrato ha sviluppato molteplici percezioni sulla religione; si cerca invece di enfatizzare la dimensione delle pratiche giornaliere legate alla religiosità: l'esperienza vissuta della religione nei rapporti comunitari.

Questi segni e immagini, questo mito della civilizzazione, si strutturavano in una geografia delle tradizioni etniche, la quale era costituita da luoghi di memoria di un'italo-brasilianità e trovava nel *filó* lo spazio sociale di incrocio di questi differenti strumenti di diffusione della cultura rurale. L'apparato che contribuì e contribuisce all'elaborazione di una certa immagine dell'immigrante italiano è composto dall'intersezione di canti, fiabe, dialetto, religiosità e costruzione dello spazio – il dominio sulla natura. Da un lato, il controllo della foresta funzionò come parte di un processo di 'temporalizzazione' della realtà vissuta, a partire dai segni dell'esistenza umana, dall'altro, divenne una sorta di esorcizzazione dell'ignoto – producendo una 'cartografizzazione' del territorio recante in sé le esperienze di civiltà anteriori al fenomeno dell'immigrazione.

A questo insieme di luoghi di memoria dell'immigrazione italiana nel Rio Grande do Sul – civilizzazione e religione – si può aggiungere ancora la raffigurazione del colono, fortemente rafforzata dagli scritti dei frati cappuccini – come Nanetto Pipetta – degli anni '20 del XX secolo, i quali sottolineano la dimensione rurale/contadina dell'immigrazione italiana. Questi testi, spesso pubblicati nel giornale della congregazione – *Staffetta Riograndense* – presentano elementi che partecipano al processo iniziale della colonizzazione, generalizzando tuttavia una prospettiva rurale nella strutturazione delle colonie, in special modo di quella di 'Conde d'Eu'⁷ – luogo dove allora veniva pubblicato il quotidiano – non facendo riferimento a diverse altre questioni legate all'esperienza urbana e che erano anch'esse parte del processo di occupazione e sviluppo della ex-colonia.

Il mondo popolare urbano o rurale – nonostante alcune specificità inerenti a ciascun ambiente – si organizzò, in quanto immagine e

⁷ La colonia di "Conde d'Eu" – attualmente comune di Garibaldi e di Carlos Barbosa – era una fra le tre prime località nelle montagne del Rio Grande do Sul – insieme a "Dona Isabel" e Campos dos Bugres" – e fu messa a disposizione dal governo imperiale per l'occupazione e colonizzazione di immigrati italiani.

rappresentazione, a partire dall'incrocio fra questi luoghi della memoria testé presentati: il mito del progresso, l'impulso della religione e il colono. In questo senso, e soprattutto nello spazio extraurbano, l'immaginario elaborato nella nuova terra trovava nel *filò* un luogo di riproduzione sociale. Tali incontri permettevano un processo di ricostruzione di antiche tradizioni popolari e di conseguenza il mantenimento di vincoli fra la terra di partenza e quella di arrivo; questo quotidiano rurale produceva vestigia che insieme elaboravano una rappresentazione dell'immigrante italiano nelle montagne del Brasile meridionale. Nelle relazioni sensibili della vita del colono, questo immigrante contadino comincia a sperimentare un processo di ibridazione, vivendo un momento ambiguo e ansioso di transizione, nel quale la traduzione culturale si trasmette in un senso agonistico, poiché non si compie mai:

Mas hibridização não significa necessariamente um declínio pela perda de identidade. Pode significar também o fortalecimento das identidades existentes pela abertura de novas possibilidades (Hall, 2003, p. 87).

All'interno di questo concetto di traduzione culturale si analizza il fenomeno di rielaborazione degli incontri per il *filò*, i quali subiscono un processo di trasformazione sia nel luogo dove avvengono sia nelle sue motivazioni. Lo spazio di ritrovo subisce con l'immigrazione una significativa dislocazione, trasferendosi dalla stalla – luogo di questa esperienza sociale nel Veneto – alla cucina, perché non esiste più il bisogno di utilizzare il riscaldamento generato dal calore degli animali. Inoltre, l'obiettivo principale di questi incontri è cambiato, perché la questione centrale non è più il mantenimento della produzione in un periodo invernale di freddo intenso, ma la strutturazione di un momento di socialità, permettendo una pausa nella quotidianità della vita lavorativa. La nuova realtà del *filò* fa diminuire la quantità degli incontri, poiché – perdendo il suo rapporto stretto con il mondo della produzione – inizia gravitare nell'ambito del divertimento e dello svago, avendo luogo in una o due serate a settimana, solitamente nei sabato sera (Scomazzon apud Beneduzi, 2004, p. 234).

Prima di andare avanti, è importante – cercando di fare un'analisi più accurata dell'esperienza del *filò* nell'immigrazione veneta nel Rio Grande do Sul – presentare, anche se a grandi linee, come si strutturava questo evento sociale nella terra di partenza. Questo incontro comunitario era un luogo di riunione, discussione e produzione di percezioni del mondo per i contadini veneti, ove la tradizione orale trovava il suo spazio di incrocio e ibridazione. Alla luce tremula del fuoco, le fiabe e le leggende erano raccontate, gli insegnamenti prodotti dall'esperienza erano scambiati, le superstizioni erano rafforzate – insomma – il mondo rurale veneto era ricreato. Questo era il momento per eccellenza della socialità, poiché era l'unica attività invernale possibile, specialmente se si pensa alle Alpi e Prealpi venete.

'El *filò*' era un'abitudine ancestrale, preromana, delle comunità del nord d'Italia, in special modo dei Veneti che vivevano nelle zone di montagna o negli altipiani. Consisteva, effettivamente, nell'usanza di ritrovarsi, nelle fredde notti di inverno, al calore naturale della stalla. Tuttavia, è un incontro socio-culturale fondato anche sulla necessità economica:

Il filò ha, quindi, un valore economico, perché nelle lunghe sere dell'inverno si lavora, si fila la canapa o il lino per il ricambio delle lenzuola, o per 'farghe la dòta a la fióla che se marída' (Coltro, 1975, p. 13).

Questi eventi spontanei della cultura contadina acquistano un valore più grande quando si osservano le trasformazioni avvenute durante il secolo XIX nella dimensione popolare del teatro e delle fiabe. Entrambi aggiungono l'aggettivo popolare non più come riferimento al luogo di produzione, ma vincolato al gruppo di persone a cui si rivolgono. Le fiabe – per esempio – cominciano ad arrivare al mondo letterario da Perrault, dai fratelli Grimm, lasciandosi alle spalle l'ambiente contadino e guadagnandosi spazi nei salotti e saloni. Progressivamente, questi due mezzi di comunicazione culturale perdono la spontaneità dell'esperienza quotidiana, assumendo una più spiccata forma artistica. Si vive il momento di transizione fra un mondo rurale incarnato nella realtà del vissuto e un altro, virtuale, eternato dalla narrazione dei folcloristi e cultori di questo mondo contadino.

In questo processo di implosione della tradizione contadina, a partire dalle nuove relazioni stabilite nell'Ottocento, il filò aumenta sempre di più la sua importanza in quanto legame di conservazione della cultura rurale. Questa funzione di riproduzione culturale è sottolineata nella misura in cui la necessità economica cede spazio alle necessità di socialità e mantenimento della tradizione. La produzione materiale, economica, continua sempre a esistere, ma essa perde il suo ruolo come asse principale nella motivazione delle riunioni invernali nella stalla:

I giovani rimasti, privati della cultura degli anziani, continuarono un filò, per molti aspetti, diverso da quello tradizionale, con l'introduzione del gioco delle carte, della mora, prima appena tollerati in certi 'filò di contrada' (Coltro, 1975, p. 20).

Le esperienze della stalla diventeranno un luogo di riferimento nella cultura contadina veneta sino al periodo del dopo-Guerra, nel 1945. Il processo di conservazione della cultura popolare avrà luogo in mezzo al calore naturale degli animali della stalla e alla penombra dei lumi a olio, che creavano questo ambiente magico della vita rurale.

L'inverno portava con sé un'importante trasformazione nell'organizzazione del lavoro nelle comunità rurali venete. La coltivazione dei campi cede posto, a causa della neve e del grande freddo, alle faccende domestiche. È il momento di filare, tranciare, cucire – lavori compiuti nello spazio della stalla, perché gli animali permettevano un ambiente naturalmente riscaldato. In queste lunghe e fredde notti, in questi giorni di campi innevati, i contadini limitavano le loro vite allo spazio della stalla. Era lì che si consumavano i pasti, che si svolgevano i lavori, perché le case erano posti freddi, poiché erano esigue le fonti artificiali di riscaldamento, in una società povera di risorse. In questo periodo di freddo e neve, il quale tante volte era lungo più di sei mesi, la stalla diventava il centro della vita sociale e familiare.

Nel trascorrere delle notti invernali, una famiglia ospitava nella sua stalla, di solito vicina alla cucina della casa, i parenti e altre persone ad essa legate da svariati legami, come padrini e madrine. La riunione cominciava al

tramonto e si protraeva fino a tarda sera – intorno alle ore 23 – permettendo momenti di socializzazione e i primi rapporti amorosi (Perco, 1995). Per l'appunto, questo era uno dei motivi per i quali il *filò* era fortemente attaccato dai sacerdoti e dalla Chiesa in generale, perché costituiva un luogo propenso alla dissoluzione morale, ambiente che favoriva il peccato della carne – questa idea era legata sia alla scarsa luminosità della stalla, sia agli odori che vi predominavano.

In questo momento del *filò*, si condividevano le esperienze quotidiane, scambiandosi commenti ironici e giocosi e rammentando così l'emigrazione. In esso, la nostalgia e la rammemorazione 'erano di casa', si parlava di tempi lontani, si ricordavano i vissuti passati. Infine, esso riannodava i fili della tradizione, quei segni della cultura contadina che si riproducevano dentro le pareti della stalla e al calduccio del bestiame.

Daniela Perco utilizza il racconto di un proprietario terriero della regione di Belluno, Antonio Maresio Bazzole, per ricostruire questo spettacolo della veglia di stalla:

Alla sera, dopo mangiata la polenta, i tosi celibi, contadini si uniscono in compagnie di quattro, sei, dieci e vanno girando per le stalle vicine e anche più miglia lontane, dove vi sono tose, ragazze, e visitando anche più stalle stanno in conversazione seduti vicino alle tose, anche fino a mezzanotte, e finché la coga di casa annunzia che era ora che le tose vadano a dormire e loro a casa [...] Questa riunione serale notturna nelle stalle si chiama *vejò*, e oltre a tutte quelle donne che filano, vi partecipano tutti gli uomini della famiglia, gli altri che furono accettati stabilmente e quelli occasionali che vi vanno a far visite, o, come si dice, in *vejò*. Gli uomini per solito riposano stando seduti o sdraiati, e non fanno niente, al più qualche lavoro facile, leggero, e da potersi eseguire là colle mani stando seduti (Perco, 1995, p. 198).

Questa testimonianza fa vedere la più tipica usanza alimentare delle comunità venete, in special modo di quelle di montagna, la polenta, così come l'importanza dell'incontro in questa fase di ricerca di rapporti amorosi. Il *filò* diventa una possibilità di avvicinamento per diverse ore fra i membri della comunità, socializzando le abitudini comunitarie, promuovendo la conoscenza fra coloro che non erano ancora sposati, funzionando come un luogo di incontri e di nascita di amori e fidanzamenti. In questa situazione è importante il racconto sulla produzione: mentre le donne filavano, è sottolineata la presenza quasi oziosa dell'elemento maschile in queste faccende più casalinghe, nelle quali l'uomo, seduto, si limitava tutt'al più a qualche lavoro di poco sforzo.

Sicuramente il divertimento non è l'unica ragione del *filò*, nonostante la sua grande importanza, perché si continuano a sfruttare questi momenti – come succedeva nel nord d'Italia – per tranciare la paglia (*fare la dressa*), sbucciare il mais, rammendare vestiti e riparare strumenti di lavoro. Anche il vincolo con il mondo magico e misterioso, presente nelle veglie notturne che si facevano nella patria distante, è rimasto, visto che i racconti fantastici, le fiabe, le storie morali continuavano a essere narrate e i *cantastorie* proseguivano la loro vita incantata sull'altra sponda dell'oceano.

Un altro cambiamento importante nella strutturazione della veglia di stalla fa riferimento allo spazio dove questa avviene e al pubblico che la frequenta. In Italia, come si è detto prima, il *filò* era fatto nel caldo della stalla,

di una contrada o di una fattoria, ove partecipavano gli abitanti dei nuclei urbani limitrofi o delle piccole aziende agricole. Tuttavia, nel nuovo spazio coloniale – in Brasile – particolarmente quando si fa riferimento al mondo rurale, gli incontri avverranno all'interno delle abitazioni, occupando diverse volte non solo la cucina, ma anche il salotto. In questa maniera, anche se in origine il *filò* era un'esperienza legata allo spazio pubblico, con l'immigrazione esse comincerà a concentrarsi nello spazio privato, all'interno dell'abitazione – non parteciperanno più tutti gli abitanti della contrada, ma quelli che saranno invitati dai padroni di casa⁸. Progressivamente, lo spazio di socialità del *filò* verrà trasformato in un elemento di distinzione fra i differenti gruppi – divisi socialmente e economicamente – della comunità.

Il cambiamento del luogo di ritrovo, non consentiva soltanto una maggior igiene ai partecipanti – condizione duramente criticata dai medici veneti, perché i miasmi prodotti dal bestiame erano intesi come nocivi agli esseri umani – ma permetteva una situazione morale più controllata. Nella penombra delle stalle, i corpi di uomini e di donne, ragazzi e ragazze, si mescolavano, permettendo contatti invisibili alla morale religiosa del periodo. La situazione del quasi buio esistente, dovuta all'esigua illuminazione del posto, facilitava il contatto promiscuo fra i sessi, come denunciavano le opere religiose di allora. La nuova cartografia del *filò* allontana uomini e donne, mettendoli in spazi differenti e, allo stesso tempo, permette il controllo costante su tutti gli individui, si vive un costante gioco di osservare ed essere osservati fra i membri della comunità.

Nelle interviste registrate da Luis Alberto De Boni e Nelci Gomes, il *filò* era una delle questioni trattate e si ricordavano soprattutto le caratteristiche funzionali di questo evento sociale della comunità. Gli intervistati, nella loro maggioranza, associavano il fare *filò* al fine settimana, alcuni rammentavano di averlo fatto di sabato, mentre altri, come Ângelo Zatta, raccontavano che qualche volta si faceva il bis di domenica:

Sim, nós fazíamos muitos *filòs*, às vezes saíamos para ir à casa do vizinho jogar baralho, brincar... Nós só fazíamos duas vezes por semana, sábado e domingo (De Boni; Gomes, 1983, p. 74).

In quanto evento della comunità contadina, la veglia era organizzata seguendo i ritmi della vita di campagna, ossia la sua durata era regolata dal tempo del lavoro e, di solito, l'incontro terminava intorno alle ore ventidue, avendo come orario limite, in ogni caso, la mezzanotte. Così come nella terra di partenza, la veglia di stalla costituiva un momento di divertimento in mezzo alla routine del lavoro, anche se non era soltanto un luogo di svago.

Nel racconto di Ângelo Susin, si può osservare un riassunto sulle diverse attività collettive in quelle notti trascorse nella stalla a fare *filò*:

Os homens contavam anedotas, as mulheres faziam tranças, cantavam cantigas italianas, os rapazes e moças dançavam, as crianças brincavam de esconde-

⁸ JACOB PARMAGNANI, *Depoimento*. Porto Alegre, outubro de 1997 apud LUÍS FERNANDO BENEDEZI, *Mal di paese: as reelaborações de um Vêneto imaginário na ex-colônia de Conde d'Eu (1884-1925)*, Porto Alegre 2004.

esconde. Comia-se pipoca, pinhão, amendoim, tomavam vinho, no inverno fazia-se quentão, pão de milho, cuca (De Boni; Gomes, 1983, p. 74).

Come si può capire dalla citazione precedente, gli spazi di uomini e donne, ragazzi e bambini erano circoscritti dalle differenze di sesso ed età. Come in Italia, questo raduno, per i giovani non maritati, funzionava alla stregua di un luogo per appuntamenti e contrattazione fra futuri promessi sposi. In conseguenza delle difficoltà di trovare momenti di intimità privata fra giovani – non si può dimenticare che i balli erano vietati dai religiosi – il *filò* diventava, insieme alla messa, un momento di incontro e una possibilità di dare inizio al corteggiamento delle future fidanzate. Per le ragazze, risultava una delle poche situazioni che permettevano di incontrare il ragazzo che interessava a loro e di farsi corteggiare.

Nelle conversazioni, nelle canzoni, si ricordava la Penisola Italica, terra lontanissima lasciata alle spalle, e gli spazi della tradizione diventavano strumenti di riorganizzazione di questa cultura contadina, costruttrice dello sguardo che l'immigrante lanciava verso il nuovo mondo circostante. In questo senso, l'esperienza del *filò* diventerà emblematica in quanto *locus* di promozione della tradizione e di produzione di uno sguardo sulla comunità e rivolto al gruppo di immigrati. Attraverso il *filò*, si racconteranno e reinventeranno le fiabe venete, creando un meccanismo di riappropriazione del passato, dei proverbi e delle storie fantastiche.

A partire da queste narrative magiche si può capire l'itinerario di rammemorazione della comunità, perché le fiabe portano con sé codici di valori del gruppo e un insieme di elementi che rivolgono lo sguardo collettivo e individuale sulla realtà. In questo modo, esse assurgono a chiave di lettura per analizzare i valori che operano vivamente all'interno dell'esperienza comunitaria, facendosi espressione di percezioni vive del sociale:

che una favola, una leggenda, un canto non sono per noi che dei testi poetici, per il popolo sono anche parte viva della sua storia, dove si riflettono vivi e operanti i valori della tradizione (Cocchiara, 1980, p. 7).

In questo senso, le fiabe – secondo Bédier – permettono di cogliere le credenze ormai perdute, ma che in determinati momenti dell'esperienza sociale passata facevano parte dell'universo magico della comunità e presentavano risposte ai suoi interrogativi, visto che nascono associate a certe credenze e a una fede (Cocchiara, 1980, p. 7). Così, risalire al quotidiano di queste comunità italiane a partire dalle loro storie fantastiche, dalle loro credenze, dai loro proverbi significa addentrarsi in un mondo di immagini espressive in quanto rappresentazione dei loro codici culturali.

Per cercare di capire più profondamente questa espressione dell'incrocio fra il naturale e il soprannaturale nella vita degli uomini – ovvero, di questi immigrati italiani – è necessario penetrare nell'esperienza narrativa delle creature che rappresentano questa lettura mitica della realtà. Un personaggio molto conosciuto nel quotidiano coloniale è il *sanguanel* (Grison, 2001), detto anche *sanguanello* o *sanguinello* secondo l'area di immigrazione o la tradizione

familiare. Alcuni memorialisti traducono questo termine – *sanguanel* – per 'saci-pererê'⁹; tuttavia, nonostante l'esistenza di caratteristiche comuni nelle loro abitudini e nel loro atteggiamento, ognuno è riflesso di una specifica lettura del sociale, intesa a partire da codici che dimostrano processi singolari di costruzione della percezione di mondo. Effettivamente, la figura del *sanguinel* crea un vincolo attraverso immagini con questi spiriti scherzosi delle foreste e dei boschi, i quali popolavano l'immaginario pagano e –posteriormente– quello appartenente a un sincretismo forgiato all'interno del processo di cristianizzazione, diventando espressione di nuove percezioni semantiche del passato.

Nella descrizione costruita dai discendenti di italiani nella zona coloniale, questo personaggio è caratterizzato fisicamente dal colore rosso, essendo conosciuto per le sue abitudini di fare scherzetti: "un ometto rosso che ama correre a cavallo nelle notti di luna piena" (Grison, 2001, p. 34)¹⁰. Nel suo girovagare, aveva l'usanza di legare le code dei cavalli, stancarli a forza di cavalcare e sporcarli, di solito provocando qualche danno al proprietario dell'animale, perché costui non avrebbe potuto utilizzare l'animale per delle attività, a causa della condizione nella quale si ritrovava la bestia.

Questa dimensione burlesca del *sanguanel* è molto evidente nella narrativa di Grison a proposito di un matrimonio quasi danneggiato dagli scherzi dell'ometto rosso. A partire da una tradizione della zona coloniale, gli sposi arrivavano in chiesa a cavallo, inseguiti da un corteo di amici e parenti. Una volta, lo sposo, mentre si preparava per il matrimonio, sistemò anche il suo cavallo – lavandone e curandone il manto – cercando di abbellirlo per fare una bella figura nella sfilata alla Chiesa. Dopo aver finito di compiere i suoi obblighi si coricò e, quando si alzò – di mattina – il *sanguanel* gli aveva preparato una sorpresa:

Quando il ragazzo andò a prendere il cavallo, lo trovò sotto i cespugli con gli occhi quasi chiusi, come se stesse dormendo, e con le mosche intorno. Egli lo alzò: era tutto sporco. Nel collo si vedeva un filo di sangue secco e nella criniera una staffa tranciata (Grison, 2001, p. 35)¹¹.

Tuttavia, questa volta il *sanguinel* non riuscì a concretizzare il suo intento, perché trovarono un altro cavallo e il matrimonio si realizzò nella più assoluta normalità. Anche il suocero, durante la festa, a proposito di quanto avvenuto, disse scherzosamente: "Questa volta quasi il *sanguinel* ti fregò, no" (Grison, 2001, p. 35)¹².

Questa figura magica del *sanguinel* rappresenta una possibilità di spiegazione delle infrazioni alla normalità nell'universo rurale, presentandosi come un tentativo di comprensione delle 'cose cattive' che avvenivano nel

⁹ Il personaggio "saci-pererê" appartiene al folclore brasiliano e si assomiglia al *sanguanel* nel colore dei vestiti e nell'azione burlesca durante la notte. Ometto nero e senza una gamba, con pantaloncini rossi e cappello a forma di cono – dello stesso colore – girovagava per il territorio brasiliano facendo scherzetti alle popolazioni.

¹⁰ "Un ometto rosso che ghe piase corer montà ntei cavai ntele note di luna"

¹¹ "Co'l toso el va torse el caval, lo ga catà butà zo sotto le piante coi oci squasi sarandi, come se'l fusse indormensà e co le mosche intorno. Lo ga fato levar su: el gera tuto sporco. Ntel colo on fil de sàngoe seco, e ntele grene na stafeta dressà".

¹² "Sta volta, par poco, el sanguanel te la fioca nò?"

mondo degli uomini. In quanto rappresentazione, il sanguinel potrebbe essere raffigurato come una personificazione del male stesso – di satana – visto che entrambi sono rossi. In questa maniera, attraverso un effetto di associazione, è possibile una sovrapposizione di immagini, perché quando si dice di fare attenzione al sanguinel, si vuole dire anche di fare attenzione agli imbrogli del demonio, poiché ambedue utilizzavano degli inganni per fare del male agli uomini. L'ometto diventa una forma di rappresentazione concreta dell'azione del male nella vita umana, causando danni nell'ambito dei bisogni della realtà quotidiana del mondo contadino.

In ogni modo, in questa occasione il birbante non raggiunge il suo intento e il ragazzo viene salvato da una situazione imbarazzante per il suo matrimonio. La narrativa di Grison permette di osservare alcuni elementi che portano a una migliore comprensione di questo salvataggio del matrimonio. Innanzitutto, i componenti della famiglia hanno l'abitudine di compiere i loro obblighi di lavoro: si alzano presto e, prima di andare in chiesa, mungono le mucche – ossia, nel loro quotidiano cercano di vivere il binomio emblematico dell'immigrazione italiana: *ora et labora*. In secondo luogo, non dimenticano i loro obblighi domestici verso la religione, perché prima di dormire, subito dopo cena, si riuniscono per dire il Santo Rosario. Così, portano su di sé la benedizione di Dio, perché hanno la vita organizzata secondo la volontà del Signore, seguendo l'orientamento della Chiesa.

In un mondo rurale, formato da famiglie numerose, le storie sul *sanguinel* funzionavano come strumento di controllo dei bambini, spaventandoli con le storie del personaggio affinché non uscissero di casa di sera (Grison, 2001, p. 32), visto che la sua azione avveniva nel buio della notte. La famiglia di stampo patriarcale era un segno di prosperità e anche i proverbi insegnavano che l'uomo non può perdere il controllo della casa e della famiglia: “povere quelle case dove la gallina canta e il gallo tace” (CIBAI, 1972, p. 293)¹³. Inoltre, il comando dovrebbe essere esercitato con fermezza, perché se l'uomo non si fa obbedire sempre, finisce per perdere le redini della casa: “donna, cane e baccalà, non sono buoni se non sono pestati” (CIBAI, 1972, p. 293)¹⁴. Così, per garantire un futuro senza dolori e sofferenze, il padre di famiglia deve mantenere tutti sotto il suo dominio e questo trattamento severo vale anche per i figli, nei quali si deve 'colpire dove il sole non batte' – cosa che si verifica per davvero, in special modo nell'ambiente esterno al focolare, nel quale è l'uomo che prende le decisioni e fa gli affari.

L'aspetto morale è un altro elemento importante sottolineato dai proverbi, ove la verginità in quanto grande precetto di vita per le donne è messo in primo piano. In questo senso, la virtù più grande di una buona moglie è la verginità, e il fatto di essersi preservata per il marito: “una brava moglie? Innanzitutto che sia signorina” (CIBAI, 1972, p. 293)¹⁵. Pur essendo anche una forte espressione della morale religiosa – legata alla castità – è, ancora di più il frutto di un'organizzazione maschilista della società, perché questa normalizzazione non era richiesta con la stessa intensità nell'universo maschile. Nella conservazione della verginità, i maggiori responsabili sono i

¹³ “Povere quele casse dove la galina canta e el calo tase”

¹⁴ “Done, cani e bacalá, no i xe boni se non i xe pestá”.

¹⁵ “una brava sposa? prima che la sia tosa”.

genitori, perché è a loro che spetta mantenere il controllo sugli atteggiamenti della figlia, sulle sue compagnie e sui luoghi che di solito usa frequentare. I genitori hanno il dovere di impedire che la ragazza abbia una esperienza sessuale prematrimoniale: “dove esistono ragazze innamorate, è inutile mantenere le porte chiuse” (CIBAI, 1972, p. 245)¹⁶. Come dice il proverbio, non serve impedire l’ingresso e l’uscita dallo spazio domestico, si deve costruire un controllo maggiore, producendo nella giovane il bisogno della preservazione della verginità e il desiderio di castità. Per quel che riguarda l’astinenza sessuale maschile, essa non è tema di nessuno dei proverbi trovati, diventando un silenzio che rinvia al contesto patriarcale e maschilista di questa società.

Per il mantenimento effettivo di una vita sana agli occhi di Dio, la Chiesa rappresenta un grande strumento di organizzazione morale della società contadina, anche nel contesto della terra di arrivo. In questo senso, i proverbi che fanno parte del mondo religioso partecipano delle diverse dimensioni della vita rurale, dalla positività del lavoro duro, passando per la caratterizzazione delle virtù, sino all’accettazione delle sventure della vita.

La dimensione del lavoro è un elemento sottolineato sia nei proverbi che provengono dalla terra di partenza sia in quelli che diventano espressione del quotidiano nella terra di arrivo. Due segni sono rilevanti in questa rappresentazione che il contadino costruisce sul lavoro, sottolineandolo come fonte di reale crescita per l’immigrato – un valore, questo, che, in una società che dovrebbe addomesticare la natura lussureggiante, creava una forza semantica ancora più grande. Il primo segno sottolinea il valore del lavoro, senza il quale nulla si produce, ossia che le cose non avvengono senza sforzo personale: “le campane non suonano se qualcheduno non le tira” (CIBAI, 1972, p. 247)¹⁷. Il secondo segno dà enfasi al primo, rilevando la necessità di lavorare sempre, perché soltanto in questa maniera si costruisce la sopravvivenza; qui è presentata chiaramente anche un’idea dell’importanza del risparmio – di un lavoro che va oltre la sopravvivenza: “il buon cristiano lavora oggi e anche domani” (CIBAI, 1972, p. 246)¹⁸. Non esiste né giorno né ora per il lavoro, si deve lavorare in tutti i momenti, anche quando si riposa. Non si può dimenticare che anche i momenti di socialità – come il *filò* – sono associati al mondo del lavoro, poiché si continuava a fare la *dressa*, sbucciare il grano turco. L’ozio è sempre stato per il cristiano il più grande nemico della morale, è sempre stato considerato dalla Chiesa la più grande arma del demonio, è per questo che la vita religiosa è fondata sul binomio *ora et labora*, perché, occupando tutte le ore del giorno con il lavoro fisico o spirituale, si conservava la mente libera dalle tentazioni.

Certamente queste costruzioni proverbiali non erano vissute da tutti gli immigrati; però, esprimevano una percezione del giusto e dello sbagliato nei rapporti umani. In questo senso, anche le virtù erano rimarcate, esaltando l’uomo giusto, il quale assurgeva a modello di giustizia, “brava gente”. Quelli che non cercavano di vivere un vita secondo i precetti morali della comunità erano guardati male, e si diceva di loro: “quel tipo non è farina di fare l’ostia”

¹⁶ “Ónde ghe n’ é tóse inamoráe, l’ é inutile tégnar porte serráe”.

¹⁷ “Le campane non sona, se qualchedun no le tira”.

¹⁸ “El bon cristian lavora ancoi e anca doman”.

(CIBAI, 1972, p. 246)¹⁹. La ricetta stessa di come conformare la vita a quel modello esemplare era presentata dai proverbi, perché soltanto con la penitenza della carne l'anima si purifica e diventa migliore: "quando la carne si frusta, l'anima si aggiusta" (CIBAI, 1972, p. 248)²⁰.

Un altro elemento sottolineato nei detti popolari che circondano il mondo religioso è l'accettazione dei disegni divini, perché quello che accetta la situazione vive più felice: 'chi si contenta, gode'. In questa maniera, si deve sempre ringraziare Dio per tutto ciò che succede nella vita, per le cose buone e per le cose cattive, sia nei momenti di abbondanza sia in quelli di carestia. Ricordando questo senso del ringraziamento, era parte dell'espressione popolare – anche comune nel parlare del contadino veneto prima della partenza – il proverbio: «Fin che ghe n'è, viva Noé, quando non ghe n'è più, viva Gesù». Si può trovare anche nella saggezza popolare il perché di questa accettazione della volontà divina, visto che nulla succede senza il consenso di Dio: "quando Dio non vuole, ne l'uomo può" (CIBAI, 1972, p. 247)²¹. Pertanto, davanti alla volontà di Dio, nulla si può fare se non rassegnarsi e accettare tutte le cose che la vita offre – soltanto così si potrà godere la vita.

Questo incontro fra il soprannaturale e il naturale, comune nelle fiabe, come quella del *sanguinel*, o nei diversi proverbi del mondo contadino, riflettono questa realtà del mondo rurale che produce una lettura particolare dell'esperienza del sacro. Gli immigrati ricevono dalla Chiesa una formazione religiosa, in special modo attraverso i frati cappuccini, ma leggono queste istruzioni a partire dal loro vissuto e dalle loro percezioni di mondo, le quali sono segnate dal mantenimento di concezioni provenienti dal paganesimo, legate alla natura e comuni nella regione del Veneto.

Queste rappresentazioni del mondo magico segnano a tal punto l'immaginario sociale delle comunità italiane da moltiplicarsi in racconti di persone che in qualche momento della loro vita hanno avuto contatti con il mondo soprannaturale. I casi di persone che 'lottano con il diavolo', o che sono state attaccate da qualche essere non naturale sono diffusi, così come il numero di persone che hanno ricevuto la visita di familiari morti, i quali volevano un'azione da parte di questo parente vivo. In questa maniera, le storie fantastiche si elaborano in quanto parte del reale, o meglio, rendono un nuovo significato al reale e producono azioni umane: la richiesta di benedizioni o di celebrazioni eucaristiche in suffragio delle anime dei defunti. Queste apparizioni determinano ancora ulteriori atti che modificano concretamente la realtà individuale e collettiva, come la divisione dei beni di famiglia, la conversione di persone spesso blasfeme o il recedere da decisioni già prese.

Il processo di lettura del mondo ha nello spazio familiare il suo primo grande strumento di elaborazione, perché in esso si costruiscono le prime decodificazioni dell'esistenza. Però, al livello comunitario, il *filò* ha rappresentato un *locus* privilegiato di costruzione della morale comunitaria e delle sue risemantizzazioni della realtà odierna e del processo di espatrio. Funzionando come elemento di agglutinazione all'interno della comunità,

¹⁹ "quel tipo, no xe mia farina de far ostie".

²⁰ "quando la carne se frusta l'anima se giusta".

²¹ "Quando el Signór no 'l vol, gnánca l'ómo no pol".

l'esperienza del *filò* è stata di capitale importanza per il modello di rielaborazione dell'identità italiana nella regione di montagna del Rio Grande do Sul. In special modo, osservando l'ex-colonia di "Conde d'Eu", si comprende come questa pratica di socialità abbia promosso il fenomeno della *koinè* dialettale, perché le famiglie in qualche modo avrebbero dovuto comunicare tra di loro, contribuendo alla strutturazione di codici culturali comuni in quella zona di immigrazione.

Nonostante la presenza di proverbi che mantengono ancora le differenze regionali e le trasformano in uno sguardo di disprezzo verso l'altro – 'Veneziani gran signori, Padovani gran dottori, Vicentini magnagati, Veronesi tuti mati'²² – assumendo l'aspetto di una tradizione della storia provinciale italiana, l'esperienza comune e i confronti culturali fra immigrati provenienti da differenti province produrrà progressivamente un insieme di elementi atti a promuovere l'avvio di un processo di identificazione in quanto parti di uno stesso gruppo. Effettivamente, la cosiddetta cultura italiana della zona coloniale del Rio Grande do Sul si formerà, in un primo momento, attraverso processi conflittuali fra le diverse espressioni della tradizione contadina del nord d'Italia, tra le quali si presenterà in una maniera omogeneizzante la matrice veneta.

Le rielaborazioni di codici culturali di queste popolazioni provenienti dal nord della penisola ha prodotto la costruzione di un Veneto immaginario, che acquisisce il suo significato dai luoghi di memoria dell'immigrazione. Il *mito civilizzatore* è divenuto una chiave di lettura del processo migratorio, spiegando l'arrivo dell'immigrato italiano come produttore di un'accelerazione economica nello stato del Rio Grande do Sul, principalmente sulla base dell'idea di un colono industriale. La religione, intesa in quanto cattolicesimo, è parte integrante di questa immagine dell'italiano', configurandosi anche quale elemento di identificazione etnica, particolarmente quando si fa vedere la figura di un immigrante devoto alle verità della Chiesa Cattolica. Il *mito della società rurale* ha contribuito alla costruzione di una certa rappresentazione delle popolazioni della zona coloniale, caratterizzata dalla figura del colono, con un basso livello di istruzione e con un cattolicesimo intransigente, elemento che si può vedere in modo emblematico nel personaggio di Nanetto Pipetta.

Questi tre spazi di rammemorazione e di identificazione del processo migratorio hanno creato una realtà e hanno costruito una percezione generalizzante del fenomeno, creando un effetto di verità assoluta, risultando non solo credibile per la società rappresentata ma anche un contrappunto nel rapporto con gli altri gruppi etnici. Anche considerando che questa costruzione ha avuto molteplici soggetti che hanno agito in essa – per esempio, i giornali cattolici, le scuole cattoliche, le missioni popolari, le pubblicazioni legate a una lettura folcloristica del passato, fondata sulla comprensione della tradizione come l'esperienza passata cristallizzata – si vuole sottolineare, in questa sede, la

²² Questo proverbio – trovato anche nel libro della CIBAI immigrazioni – traduce, probabilmente, una distinzione provinciale che risale al percorso formativo e strutturale della Repubblica di Venezia, visto che Venezia e Padova costituiscono importanti centri provinciali, possedendo una lunghissima storia. In questa maniera, dire "Veneziani gran signori, padovani gran dottori, vicentini mangia gatti e veronesi tutti matti" – equivale a sottolineare una superiorità di questi centri, superiorità fatta di potere, civiltà e conoscenza.

funzione del *filò* in quanto elemento per eccellenza nel forgiare una tale rappresentazione etnico-culturale dell'immigrazione italiana. Si percepisce questa relazione di socialità come esemplare, visto che si è convertita in un simbolo dell'italianità nelle montagne del Brasile meridionale – essendo rivissuta in diverse festività che inneggiano al colono – e, principalmente, perché è stato sin dai primordi del processo immigratorio uno spazio di scambi all'interno della comunità, il luogo ove la tradizione viveva una dinamica amalgamante e ricreativa.

Bibliografia

- ALENCASTRO, Luiz Felipe; RENAUX, Maria Luiza, "Caras e modos dos migrantes e imigrantes" in ALENCASTRO, Luiz Felipe (a cura di). *História da Vida Privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997. (pp. 291-335).
- ANDREWS, George Reid. *Negro e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru, EDUSC, 1998.
- AUGÉ, Marc, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*. Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- BENEDUZI, Luís Fernando. *Mal di paese: as reelaborações de um Vêneto imaginário na ex-colônia de Conde d'Eu (1884-1925)*. Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em História/UFRGS, 2004.
- BERNARDI, Aquiles, *Nanetto Pipetta. Nassuo in Italia e vegnudo in Mérica per catare la cuccagna*. Porto Alegre, EST, 1980.
- CINQUANTENARIO DELLA COLONIZZAZIONE ITALIANA NEL RIO GRANDE DEL SUD. *La cooperazione degli italiani al progresso civile ed economico del Rio Grande del Sud*. Porto Alegre, Barcellos, Bertaso e Cia/Livraria do Globo, 1925.
- COCCHIARA, Giuseppe. *Il Paese di Cucagna. E altri studi di Folklore*. Torino, Boringhieri editore, 1980.
- COLTRO, Dino. *Paese Perduto: la cultura dei contadini veneti*. Verona, Bertani editore, 1975.
- DE BONI, Luis Alberto; GOMES, Nelci. *Entre o passado e o desencanto*. Porto Alegre, EST, 1983.
- DE BONI, Luís Alberto. "O Catolicismo da Imigração: do triunfo a crise in RS: imigração e colonização" in DACANAL, José (a cura di), *RS: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. (pp. 234-255).
- CIBAI IMIGRAÇÕES ...E Cantavam - *Coleção de Cantos Populares da Região de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora Meridional EMMA, 1972.
- GRISON, Élio Caetano. "Ghetto visto el sanguanel" in COSTA, Rovílio; BATTISTEL, Arlindo (a cura di). *Stòria e fròtole*. Porto Alegre, EST, 2001.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.
- ISNENGI, Mario. "Il Veneto nella America: tracce di una letteratura popolare della emigrazione" in FRANZINA, Emilio (a cura di). *Un altro Veneto: saggi*

- e studi di storia dell'emigrazione nei secoli XIX e XX.* Abano Terme (Padova), Francisci, 1983. (pp. 461-481).
- ORLANDI, Adriana. *Nanetto Pipetta: representação histórica, memória coletiva e identidade nas comunidades coloniais italianas do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em História/UFRGS, 2000.
- PERCO, Daniela (a cura di). *La Cultura Popolare nel Bellunese.* Milano, Amilcare Pizzi, 1995.
- PERCO, Daniela; ZOLDAN, Carlo (a cura di). *Leggende e Credenze di Tradizioni Orale della Montagna Bellunese.* Seravella, Edizioni della Provincia di Belluno/Museo Etnografico della Provincia di Belluno, 2001.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos.* São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Luis Fernando Beneduzi, storico. Dottore di Ricerca presso Università Federale del Rio Grande do Sul, docente presso l'Università di Bologna e visiting professor presso la Johns Hopkins University; presidente dell'Associazione Internazionale AREIA e ricercatore presso il Centro Nazionale di Ricerca del Brasile. È membro dei gruppi internazionali di ricerca "Clópe" e "Mulheres imigrantes nas cidades do Mercosul". Ha pubblicato saggi in diverse riviste brasiliane ed europee e i suoi libri più recenti sono *Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008) e *Os fios da Nostalgia. Perdas e ruínas na construção de um Vêneto imaginário* (Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009 – in stampa. E-mail: luis.beneduzi@unibo.it)