



*Una decolonizzazione mai terminata.
Il modello portoghese di colonizzazione in
Brasile e la costruzione dell'Altro/a
africano/a nell'immaginario razzista*

di Valeria Ribeiro Corossacz

AGGRESSIONI RAZZISTE LOCALI, REPERTORI GLOBALI

Nel 2015 a Lisbona ci sono state diverse iniziative pubbliche per denunciare il razzismo della polizia nei confronti degli abitanti di quartieri periferici di origine africana provenienti dalle ex colonie. In particolare il caso del quartiere di Cova da Moura, descritto da alcuni attivisti come un ghetto, ha avuto grande visibilità sui mezzi di comunicazione non solo portoghesi. Alcuni filmati circolati sui social network hanno testimoniato le modalità di azione della polizia in queste zone, sensibilizzando l'opinione pubblica¹. Alle denunce di razzismo rivolte alla polizia, i rappresentati

¹ A questo proposito di vedano: <<http://www.tvi24.iol.pt/sociedade/disparos/psp-acusada-de-agressoes-e-de-balear-mulher-na-cova-da-moura>> e <[https://www.publico.pt/sociedade /noticia/os-policias-disseram-que-nos-africanos-temos-de-morrer-1685599](https://www.publico.pt/sociedade/noticia/os-policias-disseram-que-nos-africanos-temos-de-morrer-1685599)> (20/05/2016).



istituzionali hanno risposto negando che esistano forme di razzismo nella società portoghese e in particolare nelle azioni degli agenti di polizia².

Questo quadro non si discosta da quello di tanti altri paesi europei in cui gli abitanti di origine straniera, spesso provenienti da ex colonie, denunciano le aggressioni razziste da parte della polizia e in generale la presenza di forme di razzismo istituzionale nei loro confronti. Il caso del Portogallo, se per un verso ricalca una tendenza decennale osservata in Europa di acutizzazione del razzismo e delle sue manifestazioni più o meno riconosciute come tali, dall'altro suscita interesse proprio perché il Portogallo è un paese che, dalla rivoluzione del 1974, è rappresentato come una società pacificata o comunque non attraversata da forme di conflittualità, malgrado la povertà e le diseguaglianze sociali. Questo tipo di rappresentazione della società portoghese riguarda anche la condizione degli immigrati e dei portoghesi provenienti dalle ex colonie africane: come si legge in un servizio della BBC, il Portogallo è noto per "il suo successo nell'integrare gli immigrati"³.

Le immagini delle violenze della polizia contro gli abitanti di Cova da Moura ci interrogano ulteriormente perché rimandano anche ad altre immagini che provengono dalle città brasiliane, in cui il razzismo è al centro di un dibattito pubblico che ha portato a riconoscerne l'estensione, pur continuando a essere presente nelle azioni della polizia nelle periferie urbane abitate da neri. Alcune campagne lanciate negli ultimi anni sui social media brasiliani richiamano l'attenzione sull'alto numero di giovani neri uccisi⁴. Si tratta di iniziative, parte di una più ampia mobilitazione, volte a sensibilizzare l'opinione pubblica sui comportamenti razzisti contro i neri, comportamenti del tutto naturalizzati e accettati dalla maggior parte della società brasiliana. Anche in Portogallo nel 2015 è stata portata avanti la campagna *Vidas negras importam* contro il razzismo e la violenza della polizia in occasione del 15 marzo, giornata mondiale per l'eliminazione della discriminazione razziale⁵, mettendo in evidenza quanti elementi accomunino la situazione dei neri in questi due paesi. In questo saggio propongo un percorso per analizzare come la storia coloniale che lega Portogallo e Brasile sia un elemento centrale per comprendere il processo di negazione del razzismo in questi due paesi.

La presenza del razzismo nella società portoghese è un tema dibattuto: se da una parte il Portogallo ha avuto importanti riconoscimenti per quanto riguarda le

² Si vedano le dichiarazioni riportate in <<http://www.bbc.com/news/magazine-32419952>> (20/05/2016).

³ Si veda <<http://www.bbc.com/news/magazine-32419952>> (20/05/2016).

⁴ Si veda quella di Anistia Internacional Brasil, <<https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/>> (20/05/2016), di diverso profilo la campagna *Reaja ou será morto*, <<http://reajanasruas.blogspot.it/>> (20/05/2016), in cui si parla di genocidio della popolazione negra e si accusa lo stato di comportamenti razzisti.

⁵ Si veda <<http://www.buala.org/pt/mukanda/vidas-negras-importam-dia-internacional-para-a-eliminacao-da-discriminacao-racial-0>> (20/05/2016).



politiche di integrazione degli immigrati⁶, dall'altra sappiamo che esistono forme di discriminazione verso diversi gruppi, nomadi, immigrati e in particolare persone di origine africana, malgrado i pochi dati a disposizione⁷. Alcune considerazioni avanzate in occasione della circolazione, nel 2012, del Report del Comitato ONU per l'eliminazione della discriminazione razziale lasciano intendere le resistenze ad ammettere le forme di razzismo presenti nella società. Uno dei nodi riguarda i portoghesi di origine africana, la cui storia è legata all'esperienza coloniale e che sono doppiamente invisibilizzati sul piano politico. Nelle note si legge infatti che "il Portogallo deve garantire che i temi relativi ai portoghesi di origine africana non siano trattati come questioni di immigrazione" e si sollecitano i governi a "rivedere le politiche che impediscono la raccolta di dati sulle minoranze etniche e razziali poiché questi permetterebbero di analizzare le loro condizioni di vita"⁸. I portoghesi di origine africana non "esistono" poiché o sono assimilati agli immigrati o non sono riconosciuti a livello statistico, e dunque non "esistono" sul piano politico, come gruppo parte della collettività nazionale la cui condizione sociale di marginalizzazione è legata alla storia coloniale. Dalle osservazioni formulate dall'Onu, così come dagli studi già citati, risulta quanto sia radicata l'idea che il razzismo non rappresenti un problema in Portogallo, o come esso si manifesti in modo sottile. Gli episodi di violenza razzista della polizia non sono dunque un caso circoscritto, per essere compresi devono essere calati nella società portoghese e nella sua storia.

Il razzismo presente nell'attuale società portoghese deve essere letto come una produzione contemporanea, dentro le logiche degli interventi neoliberali, delle politiche europee di austerità e di controllo dei flussi migratori. Tuttavia la sua comprensione rimanda necessariamente al passato coloniale portoghese, all'esperienza della schiavitù africana nello spazio dell'Atlantico e ai processi di decolonizzazione: il Portogallo è infatti il paese europeo che ha mantenuto più a lungo e con più tenacia le sue colonie in Africa, il cui ciclo coloniale troverà compimento solo con la fine della dittatura di Salazar. È quindi fondamentale comprendere come queste tappe della storia della nazione siano, o non siano state, riconosciute e poi messe in relazione con il razzismo in un discorso collettivo e pubblico, e interrogarsi su come l'esperienza coloniale portoghese in Brasile e in Africa si sia man mano intrecciata alla formazione del razzismo come parte della società portoghese⁹. Per comprendere gli

⁶ Nel 2009 il Portogallo è stato classificato dalle Nazioni Unite come il paese al primo posto nel mondo riguardo all'assegnazione di diritti e l'offerta di servizi di supporto per gli immigrati.

⁷ Per alcuni riferimenti si veda il lavoro del Centro Númena, *Racismo e Xenofobia em Portugal (2001-2007)* (2008), in cui l'impatto del razzismo è analizzato in diversi ambiti (educazione, lavoro, abitazione, salute), e Cabecinhas (2002).

⁸ Si veda <<https://www.publico.pt/sociedade/noticia/onu-traca-retrato-de-discriminacao-e-racismo-subtil-em-portugal-1564647>> (20/05/2016).

⁹ Si veda Pereira (2005) per un'analisi del ruolo dell'antropologia fisica coloniale portoghese nel riprodurre e nel legittimare "scientificamente" l'ideologia coloniale della supremazia portoghese e dunque il razzismo contro gli abitanti delle colonie. Tra le varie missioni antropologiche a Guinea-



episodi di violenza di Cova da Moura è utile, quindi, ritornare su quei tratti del Portogallo, più volte messi in evidenza, che lo rendono unico: un paese allo stesso tempo centro di un Impero mondiale e periferia dell'Europa, ma anche centro e periferia della sua stessa esperienza coloniale (Sousa Santos 2008). Questa doppia condizione è un elemento imprescindibile per avvicinarci anche al problema del razzismo.

Per comprendere il razzismo nella società portoghese è necessario inoltre considerarlo non solo come prodotto della sua storia coloniale, ma anche del suo specifico postcolonialismo, ricordando come siamo di fronte a un "ciclo imperiale di lunghissima durata i cui effetti di smembramento sono, *in re*, in corso (Vecchi 2008: 10).

UNA COLONIZZAZIONE "DIFFERENTE"

Il Portogallo si caratterizza per essere stato un grande Impero mondiale, che ha conservato le sue colonie in Africa fino agli anni 70 del secolo scorso, che si è auto-rappresentato come estraneo a qualsiasi forma di discriminazione razziale proprio per la sua storia. Per comprendere quanto sia radicata questa rappresentazione si può ricordare che "ainda em 2003, Paulo Portas, então Ministro da Defesa, reafirmava o mito de um colonialismo Português benigno, e que 'os angolanos, os moçambicanos e os timorenses nunca sentiram o racismo que houve noutros impérios'" (Númena 2008: 8). Nella cultura brasiliana il Portogallo è stato pensato come la matrice di una società capace di integrare, attraverso il meticcio, gruppi di origini diverse e per questo di essere libera dalle discriminazioni razziali.

In particolare, mi interessa considerare come il ruolo del modello portoghese di colonizzazione in Brasile abbia partecipato alla produzione di un senso dell'Altro e dell'Altra neri come soggetti valorizzati, ma subordinati all'interno della comunità nazionale, un senso che pervade ancora oggi alcune espressioni di razzismo, non solo in Brasile.

L'analisi della società brasiliana per ciò che riguarda l'esperienza portoghese della schiavitù, del colonialismo e dei meccanismi discriminatori che da essa sono nati permette di cogliere alcuni elementi che hanno reso il caso brasiliano storicamente valorizzato gettando di conseguenza una luce positiva sul Portogallo e su quello che è percepito come un "modello specifico di colonizzazione". La cifra della colonizzazione portoghese in Brasile è la schiavitù, intesa come modello di rapporti economici e

Bissau, Angola, S. Tomé e Príncipe, Mozambico e Timor, quella in Mozambico ha avuto la maggiore durata (1936-1959) e maggiore visibilità in termini scientifici. Pereira nota anche come l'etnologia e l'etnografia propriamente dette, ovvero lo studio sul campo delle formazioni culturali e sociali, non si sviluppano durante gli anni della colonizzazione, mentre l'antropologia fisica di tipo "razziologico" ha un discreto spazio e notorietà anche fuori dal Portogallo.



sociali e di sfruttamento delle risorse: sopravvissuta all'indipendenza della colonia (1822) dalla metropoli, la schiavitù è il portato dell'esperienza coloniale portoghese in Brasile.

Nella narrazione più comune e lungamente accettata con toni celebrativi, la colonizzazione portoghese in Brasile sembra aver prodotto un modello positivo. Esso si è riverberato sulla fase post coloniale, all'insegna della ricerca della modernità, in cui l'Altro e l'Altra, ex schiavi africani, sono integrati alla società bianca e di origine portoghese senza discriminazioni, valorizzandone anzi le caratteristiche culturali e producendo una cultura del meticciato tanto amata e apprezzata in Brasile come all'estero. Questo "modello di colonizzazione" porta in dote un valore positivo ai due paesi, al Portogallo e al Brasile, e ha prodotto l'idea pernicioso che sia possibile una forma buona, perché presumibilmente più "umana", di colonizzare, di schiavizzare, e poi di entrare in relazione con l'Altro, visto come un soggetto che esiste in sé, fuori dalle relazioni storico-politiche e sociali che lo hanno prodotto.

Anche l'esperienza della decolonizzazione in Brasile presenta dei tratti specifici: essa infatti potrebbe essere estesa oltre al processo di indipendenza politica dal Portogallo e al rapporto con quest'ultimo, ed includere un processo più dilatato nel tempo di ricerca di una identità solida e positiva di fronte all'Europa vista come moderna e civilizzata perché bianca (si vedano a riguardo i lavori di Pécaut 1989 e Garcia 1993). La decolonizzazione si presenta come un processo che investe la relazione con un insieme di paesi europei, culturalmente sentiti come egemonici e insieme punto di riferimento, da cui si cercava di essere politicamente autonomi, ma allo stesso tempo culturalmente vicini. È opportuno ricordare come questa vicinanza all'Europa sia stata immaginata e ricercata anche proprio sul piano "razziale", ovvero emarginando e sfruttando la popolazione di origine africana e indigena e parallelamente favorendo l'immigrazione di bianchi europei¹⁰. In questo senso, possiamo forse considerare che il Brasile ripresenta (e rielabora) aspetti dell'auto-percezione del Portogallo, un paese alla costante ricerca di un'identità che si collocasse tra l'Europa, di cui rappresentava la frontiera periferica, e gli spazi colonizzabili, in particolare l'Atlantico, che lo costituivano come centro. La valorizzazione di un centro identitario forte sembra essere la cifra di un'identità sempre in tensione per affermarsi: si apre qui lo spazio per indagare quanto, per entrambi i paesi, la bianchezza (da ricercare, da valorizzare) sia parte del processo di formazione di un'identità nazionale sentita in transito.

La rappresentazione del Brasile come un paese in cui la schiavitù dei discendenti di africani era meno violenta è già presente nella seconda metà dell'800. Nei discorsi degli abolizionisti brasiliani incontriamo le prime testimonianze dell'idea che, proprio attraverso l'abolizione della schiavitù, il Brasile si sarebbe trasformato in un vero paradiso razziale, grazie proprio alla presunta mancanza di pregiudizi e odî 'razziali',

¹⁰ Per alcuni approfondimenti, mi permetto di rimandare a Ribeiro Corossacz 2005.



ossia tra bianchi e neri, tra padroni e schiavi, tipica della società schiavista brasiliana (de Azevedo 2004 e de Azevedo 1996). Ricordo come in quel periodo, l'idea del Brasile come un paese in cui il rapporto tra padroni e schiavi era più umano circolava anche negli Stati Uniti, e come dunque sia necessario considerare il circuito di idee e rappresentazioni dello spazio dell'Atlantico nero (Gilroy 2003) e il ruolo che il Brasile ha avuto in esso (Sansone 2003).

Tra gli autori che hanno contribuito a legittimare, con prospettive anche diverse tra loro, questa visione positiva del ruolo della colonizzazione portoghese nella formazione della società brasiliana ricordo Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) e Caio Prado Junior (1907-1990), oltre al più noto Gilberto Freyre (1900-1987). Le loro opere hanno contribuito alla valorizzazione dell'identità nazionale brasiliana negli anni trenta e quaranta, proprio attraverso l'idea che il meticcio è l'espressione di un'esperienza di colonizzazione all'insegna di una maggiore umanità nel conquistare l'Altro, anche perché cristiana. Il meticcio diverrebbe così un dono lasciato dai portoghesi che hanno operato una colonizzazione basata sulla mediazione di culture differenti, quella degli indigeni, degli schiavi africani e dei colonizzatori portoghesi.

In *Raízes do Brasil* (1936) Buarque de Holanda afferma che i portoghesi non avevano nessuno orgoglio di razza. Caio Prado Junior in *Formação do Brasil contemporâneo* (1942) parla di "contatto intimo tra la massa indigena e l'elemento bianco" per indicare, in un linguaggio asettico, le relazioni sessuali tra le donne indigene ridotte in schiavitù e i colonizzatori, che sappiamo essere state relazioni di dominio e violenza, considerate da lui e da tanti altri come momento centrale per la formazione della società meticcio.

La valorizzazione del modello portoghese di colonizzazione in Brasile ruota tutta attorno a quella che sembra una semplice constatazione: 1) gli uomini portoghesi erano giunti senza donne, 2) grazie alla loro mancanza di pregiudizi si erano "uniti" sessualmente prima con le donne indigene e poi con le schiave africane, 3) questo comportamento permise di assimilare popoli diversi tra loro, in una modalità apparentemente neutra e senza conflittualità.

Dobbiamo considerare quanto sia stata diffusa e potente questa rappresentazione della formazione del Brasile come un paese che si caratterizzava per una convivenza pacifica e una fusione armonica, malgrado l'arretratezza e la povertà. Nel 1941 Stefan Zweig, austriaco di famiglia ebrea, nel suo celebre libro *Brasile, terra dell'avvenire* fa l'elogio del Brasile, descritto come terra nuova, ricca e felice, e in cui la coabitazione tra "razze" differenti, rappresentata dal meticcio, era possibile, a differenza dell'Europa da cui era fuggito. Dopo la seconda guerra mondiale, il Brasile ha continuato ad avere questa fama di paese in cui non esisteva razzismo, a cui dunque guardare per ricostruire un'Europa invece dilaniata dalla violenza e dell'orrore del nazi-fascismo e dalle sue idee di purezza della razza.

Gli studi promossi dall'Unesco negli anni 50 con l'obiettivo di studiare una realtà sociale senza razzismo, hanno solo in parte confermato questa immagine. I ricercatori



brasiliani che vi parteciparono offrirono, infatti, dettagliate analisi da cui emergeva una visione meno edulcorata e ottimista della situazione dei rapporti tra bianchi e neri nella società brasiliana, parlando apertamente della presenza di pregiudizi razziali (Bastide e Fernandes 1955, Costa Pinto 1953). Tuttavia durante la dittatura militare brasiliana il mito della democrazia razziale continua ad essere riprodotto con forza attraverso diversi dispositivi e forme di adesione ad esso, e in cui è ancora potente il rimando alla grande impresa coloniale portoghese. Oggi questa rappresentazione della società è apertamente contestata da diversi settori, in primis dal movimento negro, che denunciano quanto il razzismo sia radicato nelle relazioni sociali, proponendo nuove rappresentazioni e narrazioni della storia del Brasile, ma anche nuove pratiche istituzionali di relazioni sociali volte a combattere il razzismo.

LUSO-TROPICALISMO E L'IMPERO A VOCAZIONE ECUMENICA

In questo processo di riproduzione e diffusione dell'immagine del Brasile come una società senza razzismo, basata sulla fusione armoniosa di "razze" e culture diverse, Gilberto Freyre ha avuto un ruolo di spicco. Egli si è dedicato con grande successo alla diffusione di questa rappresentazione del Brasile e insieme della colonizzazione portoghese ad essa veicolata in una fase storica segnata dalla dittatura in Brasile e in Portogallo. Uno dei perni di questa visione è stata la tesi del luso-tropicalismo, neologismo di suo conio, attraverso il quale egli rielaborava l'idea di un popolo (portoghese e per certi aspetti anche brasiliano) con una vocazione imperiale volta alla fusione, all'inglobamento dell'Altro, un Altro che appare sempre come soggetto de-storicizzato e naturalizzato nella sua Alterità. In questa grande narrazione, Freyre produce uno spazio, insieme mentale, affettivo e geo-politico, in cui Portogallo, Brasile e Africa si incontrano per produrre quello che era immaginato come un mondo in cui l'Altro – indigeno, africano, insomma subalterno colonizzato – aveva un suo posto riconosciuto.

Come ricorda José Maria Nunes Pereira (2000), nel 1953 Freyre applica il concetto di lusotropicalismo al contesto delle colonie portoghesi in Africa, dopo una serie di viaggi compiuti nel 1951 nelle colonie ad invito di Sarmiento Rodrigues, Ministro do Ultramar. Secondo Nunes Pereira, il luso-tropicalismo si caratterizza per la sua "essencialidade ahistórica", in cui tutte le esperienze portoghesi di colonizzazione (in Asia, in Brasile e in Africa) hanno un'unica e uguale matrice, cancellando così le diversità storiche e culturali di ciascuna tappa della lunghissima avventura coloniale portoghese. Riferito in particolare alle colonie africane, il luso-tropicalismo

se constitui, sobretudo após o início da luta armada pela independência de Angola, em 1961, um instrumento de propaganda extremamente eficaz do colonialismo português. Um argumento de peso para Lisboa era apresentar



Angola como 'um futuro Brasil', desde que fosse dado tempo ao colonialismo português de realizar essa 'transformação'.

Il successo del luso-tropicalismo di Freyre sta anche nella sua capacità di dare fiducia, di immaginare una società migliore, di nominare la violenza del dominio coloniale riconducendola però a un processo volto all'umanizzazione e normalizzazione dei rapporti di potere. Per avere un'idea di quanto fu potente l'immaginario a cui il luso-tropicalismo da una parte si riferiva e dall'altra riproduceva, può essere utile guardare alla sua ricezione in una delle colonie portoghesi in Africa, Cabo Verde. Marrocu ricorda come il libro di Freyre "ebbe molto successo tra gli intellettuali capoverdiani che ritrovarono, nelle vicende storiche dell'arcipelago, molti punti di contatto con la ricostruzione della formazione sociale del Brasile fatta da Freyre. ... *Casa grande e senzala* fu, almeno fino alla fine degli anni quaranta, un punto di riferimento metodologico imprescindibile ed insieme un sogno di riscatto" (2002: 168 e 169). Freyre rielaborava e proponeva quello che era un sentire comune e accettato in modo acritico anche in ambienti di lotta contro la colonizzazione. Nunes Pereira riporta il paradosso vissuto da Amílcar Cabral quando, in occasione della Conferenza dei Popoli Africani tenutasi a Tunisi nel 1958, si sentì dire da un collega africano: "Ora, o caso de vocês é diferente. Não há problemas entre vocês e os portugueses" (Nunes Pereira 2000).

Questi paradossi vanno compresi considerando uno dei tratti peculiari di questa visione del colonialismo portoghese e dei suoi prodotti: "il luso-tropicalismo è un'identità in costruzione. Il tono provvidenziale con cui il discorso è trasmesso conferisce al messaggio in esso contenuto un carattere profetico e visionario che seduce più o meno tutti i quadranti politici" (Calafate Ribeiro 2008: 115).

Come già osservato, il luso-tropicalismo si inserisce nel più ampio e complesso tentativo di ripresa del progetto coloniale e imperiale portoghese, che va dalla fondazione dell'*Estado Novo* (1926) con il recupero e valorizzazione in termini nazionali della "vocazione ecumenica cristiana dei portoghesi a civilizzare e evangelizzare" (Calafate Ribeiro 2008: 114), agli anni di Salazar e alla sua idea di una nazione multicontinentale e multirazziale, di cui il Brasile era esempio perfetto di successo. Secondo alcuni, tuttavia, il luso-tropicalismo è ancora presente:

Infelizmente o luso-tropicalismo é um mito que persiste nos dias de hoje, arrastando consigo a imagem de colonizadores benignos, tendo sobrevivido à revolução de Abril, agora sobre outros disfarces, mas com o mesmo paternalismo, como no caso da lusofonia. (Númena 2008: 9)

È fondamentale osservare come nei vari progetti di espansione e comunione sia centrale, benché insabbiata, l'idea della bianchezza come superiorità culturale e politica, una bianchezza che si perde in mitologie di mescolanze, e che, seppur negata, è costitutiva dei progetti ecumenici cristiani per civilizzare e evangelizzare. Il luso-



tropicalismo è stato dunque un momento cruciale in cui si saldano e si rinvigoriscono le rappresentazioni da un lato del Portogallo e del Brasile, e dall'altro della colonizzazione portoghese come opera di connessione tra "razze" e culture distanti tra loro che ha prodotto una sorta di antidoto al razzismo.

La versione proposta da Freyre del modello più inclusivo della colonizzazione portoghese è stata smontata in più occasioni. L'antropologo brasiliano DaMatta (1987: 67) afferma:

Non sta in piedi la tesi di Gilberto Freyre (presentata sistematicamente in *Casa-Grande e Senzala*), secondo la quale il contatto con i mori (o con le donne more) aveva predisposto il 'carattere nazionale' dei lusitani ad una interazione aperta ed egualitaria con gli indigeni ed i neri. Al contrario, quello che si sa delle comunità more ed ebraiche in Portogallo permette di dire che il controllo sociale e politico di etnie straniere era acuto, se non brutale come è stato nel caso degli ebrei. Abbiamo qui (in Portogallo, n.d.t.) una società già familiarizzata con forme di segregazione sociale.

Malgrado queste sensate e scontate osservazioni, nella grande narrazione luso-brasiliana sono proprio gli uomini portoghesi, con il loro carattere plastico e senza pregiudizi, ad aver permesso la fondazione di una società senza separazione tra caste e "razze", una società inclusiva. Allo stesso tempo, è proprio la narrazione di Freyre a ricordare che i discendenti degli schiavi africani e degli indigeni sono entrati a far parte della società brasiliana occupando posizioni socialmente subalterne, e dopo essere stati massacrati. Come osserva Nunes Pereira: "O único herói através das lentes cromáticas do luso-tropicalismo, é o colonizador português. O africano aparece como um coadjuvante, quase somente um figurante chamado à cena para comprovar a ação lusitana no palco do 'complexo luso-tropical'" (Nunes Pereira 2000). Dunque l'Altro e, come vedremo in particolare l'Altra rappresentata dall'indigena, dalla schiava africana e poi dalla donna mulatta, sono integrati e valorizzati in una società che si auto-rappresenta come bianca e capace di inglobare i non-bianchi, i non-europei, attraverso un processo che è insieme di integrazione e di espulsione delle soggettività subalterne. Questo doppio movimento di integrazione ed espulsione ruota attorno a quei processi di valorizzazione restrittiva, espressione di Colette Guillaumin (2002), che permettono di includere i gruppi subalterni restringendo l'ambito in cui possono esprimere le loro soggettività positive e nazionalmente valorizzate: la musica, la danza, la cucina, la fisicità, l'allegria anche in povertà!

Accanto al successo, il luso-tropicalismo di Freyre, sin dalla sua prima circolazione, fu oggetto di critiche volte a ricordare le tensioni e le conflittualità che esso copriva. La prima voce critica fu quella di Mario de Andrade (1928-1990), leader del Movimento Popolare di Liberazione dell'Angola, che nel 1955, nel saggio pubblicato sotto il nome di Buanga Fele sulla rivista *Présence Africaine*, scriveva: "O



lusotropicalismo não é válido para explicar a formação do Brasil e é inteiramente falso para as circunstâncias do colonialismo português na África”¹¹.

Anche Amílcar Cabral (1924-1973) si dedicò a smontare, come riporta Nunes Pereira (2000), il luso-tropicalismo, inteso come parte di un apparato ideologico teso a giustificare il dominio coloniale portoghese:

Criou-se um mito com todas as peças. E como todos os mitos, sobretudo quando eles dizem respeito à dominação e exploração dos povos, não lhe faltou o ‘homem de ciência’, no caso um sociólogo renomado, para dar-lhe uma base teórica: o lusotropicalismo. Gilberto Freyre confundiu, talvez involuntariamente, realidades (ou necessidades) biológicas e realidades sócio-econômicas, históricas, e fez de todos nós, povos das províncias – colônias portuguesas, os bem-aventurados habitantes do paraíso tropical.

Le parole di Cabral, oltre a denunciare il carattere di mito del luso-tropicalismo, ci portano al nucleo delle argomentazioni divulgate e riprese con maestria da Freyre sul modello portoghese di colonizzazione: l’antropologo brasiliano avrebbe confuso realtà biologiche con realtà socio-economiche e storiche, ovvero avrebbe confuso quelle che sono “necessità biologiche” (l’istinto sessuale dei coloni portoghesi senza donne) con quello che è stato invece un processo storico di dominio e sfruttamento di interi popoli e territori. Sappiamo invece, grazie al lavoro delle femministe nere brasiliane (Gonzalez 1983), quanto l’appropriazione del corpo delle donne non fosse manifestazione di una semplice “necessità biologica”, ma parte integrante, perno, di quel processo di dominio in cui le donne erano doppiamente appropriate, in quanto donne e in quanto parte del gruppo colonizzato.

Nella narrazione della colonizzazione portoghese ripresa da Freyre come momento formativo della società brasiliana, un ruolo centrale ha la figura della schiava e poi ex schiava africana, donna povera nera, oggetto di quel doppio movimento esaminato prima, di inclusione ed esclusione. Da una parte, ella è oggetto sessuale appropriato dai colonizzatori, il corpo che avrebbe reso possibile la mescolanza e la fondazione di una colonia e poi di una società senza pregiudizi razziali, dall’altra ella è il soggetto più sfruttato e oppresso, ricondotto a un lavoro non lavoro come è considerato il lavoro domestico, ma per questo amata e ricercata dalle famiglie bianche di classe medio-alta. L’*ama de leite*, o *ama seca*, e poi la *babá*, l’*empregada doméstica*, è colei che ritorna in racconti, narrazioni e raffigurazioni quando si evoca il meticciccato nel suo farsi, ovvero quando si nomina l’intimità affettiva e familiare tra individui di classe e colore diversi come testimonianza di una società senza razzismo.

Ancora oggi il lavoro domestico remunerato è rappresentato sia da attiviste, sia dalle élite conservatrici, in dibattiti e discorsi pubblici come residuo dell’esperienza

¹¹ Il testo, dal titolo originario “Qu’est-ce que ‘le tropicalismo’?”, è stato ripubblicato in inglese in Bragança e Wallerstein 1982.



coloniale e schiavista (Ribeiro Corossacz 2015). La posizione delle lavoratrici domestiche, per la maggior parte nere, nelle famiglie bianche di classe media, e le lotte politiche di cui sono soggetto attivo, rendono conto di una decolonizzazione incompiuta o costante, rendono conto di una tensione che percorre la società brasiliana tra difesa dei privilegi che rimandando alla schiavitù e le lotte per porvi fine¹². Come osserva Roberto Vecchi “la schiavitù non è solo la forma storica fondamentale per comprendere la formazione del Brasile. Essa è parimenti una *figura* concettuale decisiva per interpretare la contemporaneità brasiliana” (2007: 89). Abbiamo dunque una società che è rappresentata e si è auto-rappresentata senza razzismo, basata sull’integrazione e la valorizzazione dei gruppi colonizzati, e che tuttavia evoca la schiavitù per comprendere se stessa, le proprie relazioni sociali.

In Brasile, la colonizzazione e la schiavitù più che un passato superato, sono spesso sentite come un passato che non smette di tornare, proprio per essere rappresentate come esperienze umane di integrazione e insieme di gerarchizzazione, un movimento simile a quello su cui si struttura il razzismo luso-tropicale.

NOTE CONCLUSIVE

Guardare alla storia che ha unito Portogallo e Brasile per comprendere le attuali forme di produzione del razzismo in questi due paesi può essere utile. In un gioco di specchi tra (auto)rappresentazioni del Brasile e del Portogallo, si è prodotta infatti l’immagine di una società luso-tropicale (brasiliana, portoghese) che alla base ha la mancanza di pregiudizi razziali.

Che legame esiste tra la violenza razzista della polizia portoghese a Cova da Moura, punta di un iceberg ben più grande, e il razzismo diffuso della società brasiliana? Il legame è in quel meccanismo di inclusione e di espulsione dei soggetti colonizzati, nati dall’esperienza dell’Impero, soggetti Altri, neri, che sono dentro alla società luso-brasiliana per dimostrarne la bontà e sono espulsi da essa attraverso un’esclusione che si concretizza oggi nel mercato del lavoro, nei percorsi scolastici, nel sessismo, nei luoghi di segregazione residenziale. Questo meccanismo ha le sue radici, spesso ancora celebrate, nella grande narrazione della colonizzazione portoghese, nel luso-tropicalismo come rappresentazione di uno spazio valorizzato e alternativo ad

¹² Una delle foto che ha avuto maggiore circolazione in occasione delle manifestazioni a favore dell’*empeachment* della Presidenta Rousseff nel marzo 2016, ritrae una giovane coppia bianca che si reca alla manifestazione indossando una maglia con i colori del Brasile, seguita da una donna nera vestita di bianco, la tata, che spinge il passeggino con i figli della coppia. In questa immagine sono rappresentati i poli della società brasiliana e uno dei nodi, il rapporto tra *empregada* e *patrões*, dell’intersezione dei rapporti tra classi, sessi e “razze” che contraddistinguono il Brasile, si veda <http://www.theglobeandmail.com/news/world/the-photograph-thats-become-the-emblem-of-brazils-political-turmoil/article29230399/?utm_source=twitter.com&utm_medium=Referrer%3A+Social+Network+%2F+Media&utm_campaign=Shared+Web+Article+Links> (20/05/2016).



altri colonialismi e nazionalismi, in cui sarebbe possibile la convivenza e la fusione armonica tra poli opposti.

In questo spazio creato dalla colonizzazione portoghese e dalle sue narrazioni, di cui il luso-tropicalismo è uno dei registri più riusciti, è possibile osservare una decolonizzazione mai terminata, non solo perché i soggetti un tempo colonizzati, indigeni, neri e immigrati, sono ancora in lotta per conquistare una piena cittadinanza e per smantellare quell'immaginario razzista che costruisce il loro posto "subalterno e inferiore", ma anche perché il passato di un colonialismo quieto e umano è sempre in procinto di essere riattivato, anche con obiettivi opposti da settori diversi della società, per dare un senso al presente.

BIBLIOGRAFIA

Andrade M. de, 1982, "What is Lusotropicalism?", in I. Wallerstein e A. de Braganca (a cura di), *The African Liberation Reader*, v. 1, Zed, London, pp. 147-153.

Azevedo C. M. Marinho de, 1996, "O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro", *Estudos Afro-Asiáticos*, n.30, pp.151-162.

Azevedo C. M. Marinho de, 2004 [1987], *Onda Negra, Medo Branco. O Negro no imaginário das Elites Século XIX*, Annablume, São Paulo.

Bastide R. e Fernandes F., 1955, *Relações Raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*, Editora Anhembi, São Paulo.

Buarque de Holanda S., 1936, *Raízes do Brasil*, José Olympio Editora, Rio de Janeiro, trad. it., *Alle radici del Brasile*, 1954, Feltrinelli, Milano.

Cabecinha R., 2002, *Racismo e Etnicidade em Portugal. Uma análise piscossociológica da homogeneização das minorias*, Dissertação para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Comunicação, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.

Calafate M. Ribeiro, 2008, "Una storia di ritorni: impero, guerra coloniale e postcolonialismo", in M. Calafate Ribeiro, R. Vecchi, V. Russo (a cura di), *Atlantico periferico. Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*, Reggio Emilia, Diabasis, pp. 91-136.

Da Matta R., 1987, "Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira", in R. Da Matta, *Relativizando*, Ed. Rocco, Rio de Janeiro, pp.58-85.

Freyre G., 1933, *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, José Olympio, Rio de Janeiro, tr. it. di A. Pescetto, *Padroni e Schiavi. La formazione della famiglia brasiliana in regime di economia patriarcale*, 1965, Einaudi, Torino.

Garcia A. J., 1993, "Les intellectuels et la conscience nationale au Brésil", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 98, pp. 20-33.



Gilroy P., 1993, *The black Atlantic : modernity and double consciousness*, trad. it., *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, 2003, Meltemi, Roma.

Gonzalez L. 1983, "Racismo e sexismo na cultura brasileira", *Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, 2, pp. 223-244.

Guillaumin C., [1972] 2002, *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel*, PUF, Paris.

Marrocu F., 2002, "Letteratura e identità in Capo Verde", in Boi P., R. Ben Amara (a cura di), *I volti dell'altro. Letterature della diaspora e migranti*, Cagliari, Edizioni AV, pp. 157-184.

Númena, Centro de Investigações em Ciências Sociais e Humanas, 2008, *Racismo e Xenofobia em Portugal (2001-2007)*, Oeiras.

Ortiz R., [1985] 2003, *Cultura brasileira e identidade nacional*, Editora brasiliense, São Paulo.

Pécaut D., 1989, *Entre le peuple et la nation. Les intellectuels et la politique au Brésil*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Parigi.

Pereira J. M. Nunes, 2000, "Mário de Andrade e o Lusotropicalismo", Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaaa/nunes>> (20/05/2016).

Pereira R. M., 2005, "Raça, Sangue e Robustez. Os paradigmas da Antropologia Física colonial portuguesa", *Cadernos Africanos*, 7/8, pp. 209-241.

Pinto L. de Aguiar Costa, 1953, *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*, Editora Nacional, Rio de Janeiro.

Prado C. J., 1942, *Formação do Brasil contemporâneo*, Editora Brasiliense, Rio de Janeiro.

Ribeiro Corossacz V., 2005, *Razzismo, meticciano, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*, Rubbettino, Soveria Mannelli,

Ribeiro Corossacz V., 2015, *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*, Mimesis, Milano.

Sansone L. 2003, *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Palgrave Macmillan, New York.

Santos B. de Souza, 2008, "Tra Prospero e Calibano: colonialismo, postcolonialismo e interidentità", in M. Calafate Ribeiro, R. Vecchi, V. Russo (a cura di), *Atlantico periferico. Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*, Reggio Emilia, Diabasis, pp. 19-90.

Vecchi R., 2007, "La schiavitù e i vuoti della rappresentazione. Come il subalterno (non) parla nella cultura brasiliana", in V. Ribeiro Corossacz (a cura di), *Il Brasile tra razzismo e democrazia razziale. Saggi in antropologia e critica letteraria*, 89-105. Modena: Il Fiorino.



Vecchi R., 2008, "La periferia come pensiero", in M. Calafate Ribeiro, R. Vecchi, V. Russo (a cura di), *Atlantico periferico. Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*, Reggio Emilia, Diabasis, pp. 7-17.

Zweig S., 1941, *Brasilien. Ein Land der Zukunft*, trad. it, *Brasile, terra dell'avvenire*, 1949, Sperling e Kupfer, Milano.

Valeria Ribeiro Corossacz è ricercatrice di antropologia all'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia. In Brasile ha condotto ricerche su razzismo e sessismo nell'identità nazionale e nella salute riproduttiva, su bianchezza e mascolinità. In Italia ha lavorato su migrazioni e razzismo e sull'intersezione tra razzismo e sessismo. Attualmente si occupa di lavoro domestico in Brasile. Ha pubblicato diversi articoli in Italia e all'estero, tra le sue monografie: *Il corpo della nazione. Classificazione razziale e gestione sociale della riproduzione in Brasile* (Cisu, 2004), pubblicato in Francia e in Brasile, *Razzismo, meticcio, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile* (Rubbettino, 2005); *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante* (Mimesis, 2015); insieme ad Alessandra Gribaldo ha curato *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e sul maschile* (Ombre corte, 2010).

valeria.ribeirocorossacz@unimore.it