

Siamo abituati a pensare al Brasile come a un paradiso razziale, un'isola felice in cui persone di origini e culture differenti convivono in armonia, senza sperimentare razzismo. Ma come nasce e si diffonde quest'immagine del Brasile? Quanto corrisponde alla realtà?

Questo libro attraversa la storia del Brasile dall'abolizione della schiavitù (1888) fino ai giorni nostri per rispondere a questi interrogativi e proporci un'immagine più complessa della società brasiliana, in cui il razzismo è sempre stato presente, anche se accompagnato dalla convinzione, condivisa da ogni brasiliano, di non essere razzista.

È così che scopriamo che lo stato brasiliano alla fine del XIX secolo ha favorito una politica d'immigrazione basata sulle teorie razziste con il progetto di far sparire la popolazione di origine africana, per poi promuovere negli anni trenta la valorizzazione del meticciano a paradigma nazionale. Oggi, infine, il Brasile si scopre una società razzista e s'impegna, anche a livello istituzionale, a realizzare una piena eguaglianza tra bianchi e neri, per esempio attraverso la politica delle quote universitarie per studenti *negros*.

Attraverso un'analisi delle diverse politiche della razza, il libro ci porta a riflettere sui modelli di relazioni sociali tra "razze" e sessi con cui storicamente si è costruita la nozione di meticciano e sulla specificità e le contraddizioni della logica antiessenzialista del meticciano come strumento per combattere il razzismo oggi in Brasile.

VALERIA RIBEIRO COROSSACZ (1972) è dottore di ricerca in antropologia (Università degli Studi di Siena e École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi). Ha svolto ricerche sul campo in Brasile sul razzismo e sulle relazioni sociali tra i sessi nell'ambito dell'identità nazionale e della salute riproduttiva. Ha pubblicato saggi e i volumi *Il corpo della nazione* (Cisù, 2004) e *Identité nationale et procréation au Brésil* (L'Harmattan, 2004). Attualmente svolge attività didattiche e di ricerca presso l'Università di Modena e Reggio Emilia.

ISBN 88-498-1437-2



€ 8,00

Valeria Ribeiro Corossacz / Razzismo, meticciano, democrazia razziale

Rubbettino

Valeria Ribeiro Corossacz

# Razzismo, meticciano, democrazia razziale

*Le politiche della razza in Brasile*

Rubbettino

ALTERA

*Collana diretta da Renate Siebert*



Valeria Ribeiro Corossacz

# Razzismo, meticciato, democrazia razziale

*Le politiche della razza in Brasile*



*Rubbettino*

© 2005 - Rubbettino Editore  
88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10 - Tel. (0968) 6664201  
[www.rubbettino.it](http://www.rubbettino.it)

## *Ringraziamenti*

Questo libro nasce da un insieme di ricerche da me condotte sul razzismo e le relazioni sociali tra i sessi in Brasile nel corso degli ultimi 10 anni. In questo breve periodo la società brasiliana ha cambiato in modo sorprendentemente profondo e rapido il suo modo di considerare le diseguglianze razziali e sessuali in essa presenti. Con questo lavoro spero di contribuire a far conoscere questi cambiamenti in Italia.

Il lavoro di ricerca qui presentato è il frutto di un percorso condiviso con persone che mi hanno accompagnato fornendomi spunti di riflessione, critiche, affetto e energie che ne hanno reso possibile la realizzazione. Voglio ricordare Paola Tabet, per la sua costante amicizia e presenza nel discutere i temi e i materiali di questo libro, Renate Siebert per l'interesse dimostrato sin dal primo incontro per gli argomenti trattati e per aver accolto nella sua collana il testo, Nana Corosacz, per il continuo sostegno e la comune passione per il Brasile, Bruno e Isabela Veiga Ribeiro, Fernanda Ribeiro Taddei, Pier Giorgio Solinas, Afrânio Garcia Jr., Colette Guillaumin, Alessandra Gribaldo, Ilaria Vanni, a/matrix, Fabio Viti, Rino Genovese, Roberto Vecchi, Maurizio Curtarelli, Sara Marcucci, Alessandra Gissi, i ricercatori precari con cui condividere la precarietà del lavoro di ricerca e la determinazione a pensare un modello diverso di università. Simone per avere preso il treno giusto al momento giusto.



## Capitolo 1

### *Passato: il meticciato come problema da risolvere tra XIX e XX secolo*

In altri termini gli studi sul meticciato erano direttamente vincolati al *complesso d'inferiorità* diffuso nella cultura nazionale, costituitosi nel periodo della schiavitù di indigeni e neri e di totale o ampia dipendenza esterna. Nel processo brasiliano di civilizzazione, il problema dell'inferiorità del meticcio si poneva come un tema importante, in particolare a causa delle dottrine create nella seconda metà del XIX secolo, momento di intensa azione imperialista europea in vari continenti. In un certo senso le opere di Gobineau, Lapouge e altri esprimono questo aspetto di *uropeizzazione* del mondo<sup>1</sup> (Ianni 1972:206).

#### 1. *Uno sguardo sul XIX secolo*

Per comprendere a pieno il processo che ha portato alla valorizzazione del meticciato in Brasile tra il 1930 e il 1940, è fondamentale considerare il quadro teorico entro cui il tema del meticciato, e in generale la questione razziale, erano dibattuti nei decenni precedenti. Con l'espressione "questione razziale", gli studiosi intendono l'insieme di idee, rappresentazioni e pratiche di potere sviluppate a cavallo tra XIX e XX secolo da differenti élites politiche e culturali per definire il carattere delle

<sup>1</sup> I testi stranieri non disponibili in italiano sono tradotti dall'autrice.



relazioni sociali tra discendenti di indigeni, africani e europei, e il loro statuto in quanto gruppi sociali e naturali<sup>2</sup>.

La questione razziale diviene d'attualità durante e dopo il dibattito sull'abolizione della schiavitù, dichiarata nel 1888<sup>3</sup>. Una volta abolito il regime schiavista, la condizione dei discendenti degli schiavi africani passa da un'ineguaglianza reale e stabilita per legge, a un'uguaglianza imposta dalla legge alla quale tuttavia non corrisponderà in generale una pratica di relazioni egualitarie. È in questi anni che il dibattito sulle differenze razziali tra indigeni, africani e europei si afferma, coinvolgendo scrittori, politici e ricercatori di scienze naturali e sociali. Vi è un consenso unanime tra gli storici sul fatto che prima della fine della schiavitù, il razzismo (nella sua accezione biologico-fisica) era estraneo alla mentalità dei brasiliani, e che gli stessi difensori della schiavitù raramente facevano riferimento nelle loro argomentazioni alla teoria dell'inferiorità razziale, vale a dire biologico-fisica, degli africani (Skidmore 1989). D'altro canto va ricordato che, in molti casi, le ragioni addotte dagli abolizionisti a favore della fine del regime schiavista riguardavano l'importanza della sostituzione del lavoratore schiavo al lavoratore libero e salariato per favorire il progresso economico della nazione. Inoltre nei discorsi degli abolizionisti 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 mancanza di pregiudizi e odî 'razziali' (ossia tra bianchi e neri, e non tra padroni e schiavi) tipica della società schiavista brasiliana (de Azevedo 2004:78 e de Azevedo 1996). Il dibattito tra contrari e sostenitori del regime schiavista si sviluppava dunque per lo più su argomentazioni di carattere economico e sociale, cui seguivano in alcuni casi argomentazioni sulla presunta superiorità o inferiorità fisica e intellettuale delle razze.

<sup>2</sup> In questo libro ci occuperemo in modo più approfondito delle relazioni tra discendenti di africani e discendenti di europei, lasciando in secondo piano lo statuto assegnato agli indigeni e ai loro discendenti, malgrado l'influenza delle culture indigene sia centrale nella storia e nella cultura brasiliane.

<sup>3</sup> Nel 1850 viene abolito il traffico di schiavi, nel 1865 gli Stati Uniti d'America aboliscono la schiavitù. Il Brasile è l'ultimo paese ad abolire la schiavitù.

Diversi autori (Reis 2003, Schwarcz 1987, Maggie 1996) hanno studiato come nel periodo della schiavitù la terminologia schiavista era piena di termini che facevano riferimento all'origine sociale dello schiavo: la distinzione fondamentale tra gli schiavi infatti era tra lo straniero e colui nato in Brasile. Il colore non era il tratto distintivo, ma uno tra gli attributi dello schiavo. A questo proposito vale la pena riportare la descrizione che Reis fa della composizione della popolazione della città di Salvador di Bahia attorno al 1835:

“La popolazione della città si divideva, secondo la sua origine, in brasiliani, africani e europei. Ma c'erano anche le differenze di colore tra i nati in Brasile: il *negro*, che era sempre chiamato *crioulo*<sup>4</sup>; il *cabra*, meticcio di mulatto con *crioulo*; il mulatto, chiamato anche *pardo*; e il bianco. C'era il *negro crioulo* e *negro* africano, quest'ultimo, nel periodo qui preso in esame, quasi sempre chiamato *preto* (nero, n.d.t.). C'era il bianco brasiliano, e il bianco europeo, quest'ultimo quasi sempre portoghese. Il mulatto, se ne aveva altre, almeno quest'ambiguità nazionale non l'aveva: era sempre brasiliano. Così come i brasiliani, anche gli africani si differenziavano, non per il colore, ma per i gruppi etnici chiamati 'nazioni'. Inoltre la condizione di libero, *liberto* (ex schiavo) o schiavo separava tra di loro gli africani e gli afro-bahiani. Dalle ultime due condizioni, senza eccezione i bianchi erano esclusi, anche se in alcuni casi nella documentazione appaiono schiavi mulatti così chiari che, se liberi e più dotati, sarebbero passati facilmente per bianchi... Questo groviglio di situazioni socio-razziali e etniche divideva in profondità la società bahiana di questo periodo, condizionando il comportamento dei suoi membri” (2003:23).

Vediamo dunque che il colore era uno degli attributi con cui si distinguevano le persone e la loro condizione sociale. In particolare merita di essere segnalata la pluralità di categorie con cui era percepita e classificata la categoria degli schiavi. Reis, sempre nello stesso testo, ricorda inoltre l'importanza della filiazione etnica tra gli schiavi africani (ossia coloro che non erano *crioulos*), che poteva essere evidenziata sul corpo dell'individuo attraverso le scarnificazioni facciali.

<sup>4</sup> Oggi il termine *crioulo* indica, con un'accezione negativa, un individuo di colore nero.

Sempre sulla questione della classificazione in termini di colore, l'analisi di Schwarcz (1987) sulla rappresentazione degli schiavi nella stampa paulistana negli ultimi decenni del XIX secolo contribuisce a illustrare come ancora in quel periodo il colore non era il segnale diacritico per definire il gruppo sociale degli schiavi. Negli annunci per la vendita, l'acquisto, o altre transazioni economiche che riguardavano gli schiavi, questi venivano "descritti come oggetti, ricevendo in questo senso lo stesso trattamento, sul piano del linguaggio, delle macchine a gas o delle bevande che venivano pubblicizzate accanto" (1987:135). In quanto oggetti, il colore era una delle caratteristiche degli schiavi, e non necessariamente la più rilevante.

Mattos (1998) propone infine un'analisi del periodo precedente all'abolizione della schiavitù nella regione rurale del Sudeste (Rio de Janeiro, Minas Gerais), dove l'economia era fortemente dipendente dal lavoro degli schiavi. In base ad una ricerca condotta sui materiali di archivio relativi a processi civili e penali, l'autrice nota come la menzione del colore degli imputati sparisca a partire dalla metà del XIX secolo, ossia man mano che ci si avvicina alla data dell'abolizione della schiavitù.

"... la nozione di colore, ereditata dal periodo coloniale, di preferenza non designava sfumature di pigmentazione o livelli differenti di meticcio, ma cercava di definire posizioni sociali, nelle quali etnia e condizione erano indissociabilmente legate. Da questa prospettiva, il colore inesistente, prima di significare solo *branqueamento* (sbiancamento, n.d.t.), era un segno di cittadinanza nella società imperiale, per la quale solo la libertà era una precondizione" (1998:98).

Ossia in questa fase di transizione, il colore sparisce dai documenti poiché svuotato del suo antico significato: non può più indicare quello che indicava prima, la condizione di libertà o di schiavitù, poiché la libertà si sta trasformando in condizione comune a tutti gli individui. Esso riapparirà per indicare una rielaborazione della gerarchia sociale propria della società post-schiavista, in cui la superiorità e l'inferiorità saranno definite in termini di natura.

Questa breve incursione nel Brasile schiavista ci serve per capire come la condizione degli individui fosse determinata da

fattori estranei alle teorie razziali, ossia non inerenti all'ideologia biologico-determinista che costituirà il nuovo paradigma interpretativo entro il quale pensare le relazioni sociali e la nazione, e come dunque il colore degli individui fosse percepito attraverso altri significati.

Verso la metà del XIX secolo, ossia poco prima dell'abolizione della schiavitù, iniziano a diffondersi idee che oggi identifichiamo come propriamente razziste. È in questo periodo infatti che "l'idea dell'inferiorità degli africani, vista fino a quel momento in termini di 'paganesimo' e 'barbarie' culturale, comincia ad essere rivestita da sofisticate teorie razziali segnate dal prestigioso sigillo delle scienze" (de Azevedo 2004:52). L'inferiorità, ora definita in termini naturali, degli africani e dei loro discendenti diventa un problema per il neo stato repubblicano<sup>5</sup>, a cui esso risponderà elaborando il progetto di "sbiancare" o "purificare" la popolazione attraverso l'immigrazione europea (Skidmore 1989, Seyferth 1989).

Per comprendere le forme in cui è avvenuta la diffusione delle idee e teorie razziste in Brasile, è necessario ricordare l'enorme influenza che l'Europa, e in particolare la Francia, hanno avuto nella storia intellettuale e politica di questo paese. Non è possibile in questa sede approfondire l'esame dei legami e dei rapporti che una parte dell'élite brasiliana ha intrattenuto con la Francia, ma è importante ricordare l'egemonia culturale riconosciuta a questo paese dalle élites urbane e più illuminate, come per esempio ne testimonia l'incredibile diffusione del positivismo<sup>6</sup>. Basti pensare alle parole scritte sulla bandiera brasiliana: Ordine e Progresso, che rievocano il progetto comitiano di società.

Per quanto riguarda il determinismo biologico e il razzismo, un ruolo decisivo ebbero figure come Arthur de Gobineau (1816-1882) e Louis Agassiz<sup>7</sup> (1807-73) – entrambi vicini

<sup>5</sup> Il Brasile proclama l'indipendenza dal Portogallo nel 1822 e nel 1889 diventa Repubblica.

<sup>6</sup> La prima Associazione Positivista è fondata a Rio de Janeiro nel 1876.

<sup>7</sup> Agassiz era svizzero, ma si trasferì e lavorò negli Stati Uniti. Scrisse assieme alle moglie Elizabeth un resoconto del suo viaggio in Brasile, *Voyage au*

alla teoria poligenetica, i quali conobbero il Brasile e affermarono, dopo averlo visitato, che era la prova delle conseguenze nefaste dell'“amalgama tra razze”.

Il soggiorno di Gobineau in Brasile durò 15 mesi; dalle sue lettere emerge quanto disprezzasse i brasiliani, da lui considerati un popolo di meticci, degenerati, viziati e brutti. Secondo i suoi calcoli, senza l'“apporto” di nuovi elementi superiori, i discendenti di europei erano destinati a sparire nel giro di circa duecento anni. Venuto in qualità di diplomatico francese nel 1869, passò la maggior parte del suo tempo angosciato dalla possibilità di contrarre la febbre gialla, mantenendo pessimi rapporti con i notabili locali, eccezione fatta per l'Imperatore Pedro II, a cui era legato da profonda amicizia (Skidmore 1989:47). Ricordiamo che Gobineau considerava il “mescolamento” tra razze un aspetto inevitabile della storia. Il suo era un atteggiamento di aristocratica rassegnazione di fronte alla constatazione che la razza superiore degli ariani si dissolveva “in una molteplicità d'incroci, per suo merito recuperati a una costante mediocrità” (Gliozzi 1990:253).

Vale la pena riportare le parole che Benchimol impiega, nel suo studio su temi alquanto lontani da quelli qui trattati, ossia le dispute scientifiche sulle cause della febbre gialla a cavallo tra XIX e XX secolo, per ricordare in quale ambito si muovesse i ricercatori di quell'epoca: “Razzismo, scientismo, positivism, naturalismo rappresentano correnti concomitanti di pensiero, formando tutte una mentalità condivisa dalla maggior parte dei componenti dell'élite letterata dei centri urbani brasiliani” (1999:199-200).

Le élites intellettuali e politiche brasiliane si trovarono di fronte ad una situazione alquanto paradossale: da una parte constatavano, spesso anche all'interno delle loro stesse famiglie, la forte presenza di neri e meticci nella popolazione<sup>8</sup>, dall'altra avevano come punto di riferimento culturale e politico

*Brésil* (1865-66), in cui descriveva con una certa repulsione gli “ibridi”, ossia i figli nati da unioni tra persone meticce (Benchimol 1999:220).

<sup>8</sup> Secondo il censimento del 1872, la composizione della popolazione era: 38,14% bianchi, 19,68% neri, 42,18% *pardos* (meticci); Mattos, sempre in base a questo censimento, riporta i seguenti dati: 4,2 milioni di neri e meticci liberi, 3,8 milioni di bianchi e 1,5 milioni di schiavi (Mattos 1998:34).

delle teorie che sostenevano l'impossibilità intrinseca del progetto di formazione di una nazione moderna brasiliana proprio poiché formata prevalentemente da discendenti africani e meticcii. Per uscire da questa situazione contraddittoria e paradossale, venne elaborata negli ultimi anni del XIX secolo la teoria del *branqueamento* (sbiancamento), in cui si sosteneva che grazie ad una sempre maggior presenza di elementi bianchi, garantita dalle nuove immigrazioni, e al processo di *miscigenação*<sup>9</sup>, i neri, proprio perché inferiori, sarebbe gradualmente spariti.

La teoria del *branqueamento* ebbe una diffusione capillare: fu un modo, il primo a livello istituzionale, di leggere la storia del Brasile, mettendovi al centro il meticcio. In un certo senso, si può sostenere che il processo di valorizzazione del meticcio inizia in questo progetto di sbiancamento della popolazione brasiliana, che si contrapponeva alla visione, dominante in Europa, del meticcio come degenerazione.

Tra gli autori che hanno maggiormente contribuito alla sistematizzazione e alla diffusione della teoria del *branqueamento* ricordiamo Sylvio Romero (1851-1914), che si definiva un darwinista sociale e che per primo mise al centro della storia del Brasile il meticcio come una realtà di fatto e il tratto originale del Brasile. Nel corso della sua vita, argomentò la superiorità fisica e morale dei bianchi, l'inferiorità dei neri, e l'inevitabile supremazia dei bianchi sui neri, che avrebbe permesso la formazione di una nazione bianca.

João Batista Lacerda (1846-1915) fu la figura chiave nella legittimazione "scientifica" della teoria del *branqueamento*. Dal 1876 fino all'anno della sua morte lavorò al Museu Nacional di Rio de Janeiro, prima come vicedirettore, e poi come direttore della sezione di antropologia, zoologia e anatomia. Medico di formazione, si dedicò a diverse linee di ricerche: l'etnografia delle "razze" indigene brasiliane, lo studio delle piante tossiche e dei processi di avvelenamento (Benchimol 1999:170). Ma, nella storia dell'antropologia, è ricordato per il suo saggio *Sur le Métis au Brésil* presentato al primo Congresso delle Razze tenu-

<sup>9</sup> In portoghese "incrocio inter-razziale, meticcio", dal Novo Dicionário da Língua Portuguesa, 1986.

tosi a Londra nel 1911 (Seyferth 1985). In questo saggio, pubblicato la prima volta in francese, Lacerda argomentava che, proprio grazie al processo di *miscigenação*, nel giro di cento anni la popolazione brasiliana sarebbe diventata completamente bianca, sancendo così la definitiva sparizione dei discendenti degli africani.

## 2. *Le teorie sulla razza<sup>10</sup> e la loro interpretazione in Brasile*

L'apparizione della causalità biologica segna il pensiero sociale e psicologico del XIX secolo. Le società sono differenti, aveva notato il XVII secolo, perché sono biologicamente determinate, risponderà il XIX secolo (Guillaumin 1972:25).

L'apparizione delle teorie della razza è strettamente legata allo sviluppo del darwinismo sociale, entrambi appaiono nella seconda metà del XIX secolo. La stessa parola "razza", nell'accezione di gruppo umano naturale, è specifica del XIX secolo, fino al XVIII secolo infatti questo termine designava in Europa il lignaggio delle famiglie nobili (Guillaumin 1972 e 1995a). Il termine passa così dal designare la continuità di un gruppo di individui limitato nel tempo e nello spazio – il lignaggio – ad indicare un gruppo umano indifferenziato, ma identificabile secondo dei caratteri somato-morfologici – il popolo.

Come ha notato Colette Guillaumin nei suoi studi sulla nozione di razza e sull'ideologia razzista (1972, 1995a), il cambiamento di significato del termine razza è legato alla fine delle società aristocratiche, alla nascita della borghesia, alla conquista europea dei paesi del nuovo mondo e al determinismo praticato nelle scienze naturali. Il centro di questi stravolgimenti socio-economici è l'Europa del XIX secolo, segnata dalla crescita industriale, dalla formazione e affermazione sulla scena sociale

<sup>10</sup> Con l'espressione "teorie della razza", ci si riferisce alle teorie che si sono sviluppate nel XIX secolo nell'ambito delle scienze naturali e sociali, teorie che partono dall'acquisizione che esista qualche cosa di reale e naturale denominato "razza". Secondo queste teorie, la razza è un insieme di attributi fisici che determinano gli individui e i loro comportamenti nel mondo sociale.

del proletariato urbano, da una recrudescenza dell'antisemitismo e, contemporaneamente, dalla sistematizzazione del processo di colonizzazione. Le implicazioni di tutte queste trasformazioni pongono un problema di fronte ai valori di eguaglianza e di umanità che, dopo la Rivoluzione del 1789, avevano fondato il nuovo ordine sociale. La contraddizione tra i valori egualitari apertamente affermati e lo sfruttamento e la dominazione che, attraverso l'industrializzazione e la colonizzazione, divengono sempre più sistematici e diffusi, trova una soluzione nel determinismo biologico, il cuore dell'ideologia razzista. Un nuovo sistema percettivo della realtà sociale si afferma e si radica, all'interno del quale i gruppi umani sono percepiti e rappresentati come gruppi naturali, e inizia a stabilirsi un'identità tra tratti somatici e tratti sociologici. Questo nuovo sistema di percezione e d'organizzazione delle relazioni sociali e economiche diviene la spiegazione delle fratture socio-economiche che continuano a crescere in una società che si proclama fondata sull'eguaglianza. Se gli africani vivono in modo diverso, se sono *differenti*, è perché sono neri, e poiché sono neri sono al di fuori della civiltà; se il proletariato è ignorante e malato (e ancora una volta *differente*), è poiché esso è degenerato e inferiore (così come dimostravano l'antropologia fisica e le sue diramazioni). La spiegazione del fatto è dunque fornita dal fatto stesso, stabilendo così quello che Guillaumin ha definito come il determinismo endogenetico. In questo quadro, le teorie della razza non sono altro che la forma esplicita dell'ideologia razzista, la razionalizzazione, sotto forma di una dottrina argomentata e istituzionale, di un sistema di organizzazione e percezione del mondo sociale già diffuso e consolidato nella società e nella sua cultura, ossia dell'ideologia razzista.

In questo contesto il termine razza inizia ad essere utilizzato nelle scienze naturali, e poi nell'antropologia fisica, nella frenologia, e nell'eugenetica di Galton, così come nell'antropologia criminale di Lombroso.

“L'antropologia fisica nasceva nel momento in cui la diversità di forme sociali si svelava negli sconvolgimenti sociali che scuotevano l'Europa di questo periodo, e si spiegava attraverso le nascenti ar-



cheologia e preistoria. Di fatto essa cercava una giustificazione alle differenze sociali. E l'apparizione della razza come oggetto di scienza si svolgeva secondo un processo ricorrente: *dalle differenze sociali e storiche constatate, si passava alle differenze fisiche che le simboleggiavano*" (Guillaumin 1972:55).

Anche in Brasile nel corso del XIX secolo assistiamo all'impiego di questa nuova accezione biologica del termine "razza", che tuttora è predominante nella lingua portoghese<sup>11</sup>. Qui lo sviluppo, anche se limitato, dell'antropologia fisica è assicurato dalla nascita, verso la fine del XIX secolo, di un nuovo tipo di istituzioni scientifiche, il *museu nacional*, situato nelle città più importanti del paese: Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador da Bahia e Recife<sup>12</sup>. In queste istituzioni si portava avanti il progetto di produrre un sapere scientifico attorno a questioni di ordine biologico, ma anche etnografico. Nel suo libro *O espetáculo das raças* (1993), Lilia Schwarcz ricostruisce la "visione razziale" della nazione che si sviluppa alla fine del XIX secolo partendo dal dibattito tra i ricercatori di queste grandi istituzioni accademiche da poco create. L'approccio teorico della maggior parte delle ricerche qui condotte era fortemente influenzato dal darwinismo sociale e dalla tendenza a privilegiare nell'analisi dei dati un legame di causalità biologica e determinista. "Classificando e gerarchizzando le 'specie umane locali', ricercando nella flora e nella fauna modelli di comprensione dell'uomo, queste istituzioni finirono per accrescere il coro delle analisi de-

<sup>11</sup> Nel Dizionario della Lingua Portoghese Aurélio Buarque de Holanda, è possibile individuare tre nuclei di significato del termine razza quando riferito agli esseri umani: 1. Insieme di individui i cui caratteri somatici sono simili e si trasmettono per eredità; 2. L'insieme degli ascendenti e discendenti di una famiglia, di una tribù o di un popolo che ha origine da un tronco comune; 3. Volontà ferma, potente; grande determinazione. È dunque presente anche nella lingua portoghese l'accezione di razza nel senso di discendenti di una famiglia.

<sup>12</sup> L'antropologia fisica costituisce senza dubbio uno di quei campi in cui è riscontrabile il rapporto privilegiato che il Brasile intratteneva con la Francia. Secondo Castro Faria (1952), il 1860 è l'anno in cui iniziano le ricerche di antropologia fisica in Brasile sotto la diretta influenza di Paul Broca e della Société d'Anthropologie di Parigi, fondata appena un anno prima.

terministe che a quel tempo erano portate avanti” (Schwarcz 1993:93).

L'importanza dei *museus nacionais* fu dunque di creare delle condizioni favorevoli affinché i ricercatori potessero svolgere le loro ricerche, e allo stesso tempo offrire riconoscimento sociale al loro lavoro.

Mi pare importante sottolineare ancora una volta che l'interesse per una spiegazione causalista delle ineguaglianze sociali, che continuavano a caratterizzare il tessuto sociale brasiliano, si rafforza dopo l'abolizione della schiavitù (1888) e dopo la proclamazione della Repubblica nel 1889. Questi due momenti segnano la nascita di una società fondata sull'ethos egualitario, mentre non tutti i suoi cittadini erano pensati e trattati come eguali<sup>13</sup>. È questa contraddizione che spinge a ricercare una giustificazione, una soluzione fuori dal sociale, delle differenze e delle gerarchie radicate nei rapporti sociali.

“Il pensiero razziale europeo adottato in Brasile non sembra essere frutto del caso. Introdotto in forma critica e selettiva, si trasforma in uno strumento conservatore e spesso autoritario nella definizione di un'identità nazionale (Ventura, 1988:7), e nel sostenere gerarchie sociali già abbastanza cristallizzate” (Schwarcz 1993:42).

Ma come abbiamo già accennato, la specificità del Brasile è che qui le élites intellettuali (ricercatori scientifici, scrittori e politici), cercheranno di conciliare le teorie della razza, come quelle elaborate da Gobineau, con una realtà che mal si adattava all'interpretazione del meticcio come degenerazione della popolazione. La situazione era assai paradossale, poiché il modello d'interpretazione basato sulla causalità biologica che regnava in quel periodo nelle scienze naturali e sociali e che influenzava le élites, e che in materia di teoria razziale si traduce-

<sup>13</sup> Come ha opportunamente notato Verena Stolke, nelle società di classe che si consolidavano nel corso del XIX secolo: “Se l'individuo autodeterminato, per la sua persistente inferiorità sociale, sembrava incapace di trarre il massimo profitto dalle opportunità che gli erano offerte dalla società, ciò doveva avere come base una qualche deficienza essenziale, innata e, dunque, ereditaria. La persona stessa – o meglio ancora, le sue doti biologiche – dovevano essere colpevoli di questo” (1991:112).

va nella condanna del meticciato, discreditava la società brasiliana e il suo futuro in quanto nazione candidata alla civilizzazione.

La soluzione venne espressa nella tesi del *branqueamento*, che faceva del meticciato non più la manifestazione della degenerazione della popolazione, ma il segno che questa stessa popolazione si stava sbiancando, perdendo gli “elementi inferiori” grazie alla presenza dell’“elemento superiore” bianco. Di fatto la teoria del *branqueamento* fu la strategia politica per pensare una nazione capace di svilupparsi e di raggiungere lo statuto di nazione civilizzata, in quanto destinata a eliminare gli elementi inferiori.

Se in un primo momento la teoria del *branqueamento* è stata una reinterpretazione, una variante brasiliana, delle teorie sull’ineguaglianza razziale dell’epoca, nel corso del XX secolo questa teoria verrà rielaborata al di fuori di un discorso strettamente “razzializzato”, continuando tuttavia a veicolare un’ideologia razzista, come vedremo nel terzo e quarto capitolo.

### 3. *Omogeneità nazionale e politiche d’immigrazione alla fine del XIX secolo*

Uno dei temi più importanti nel dibattito politico della fine del XIX secolo riguardava la regolazione del flusso migratorio che si riteneva dovesse contribuire al popolamento delle vaste terre brasiliane. Si credeva infatti che i contadini brasiliani, prevalentemente neri e meticci, non fossero in grado di portare avanti un’agricoltura moderna e di sfruttare al meglio le risorse delle terre brasiliane ancora incolte. La regolazione dell’immigrazione era in effetti un assunto delicato, poiché le élites politiche credevano che essa avrebbe avuto dei risvolti sulla costituzione dell’unità nazionale, questione cruciale per uno stato appena nato e che si considerava ancora in fase di formazione. A questo riguardo, Carlos Vainer (1990) parla di etnogenesi per definire il processo, diretto dallo stato, di costruzione di una *brasilianità*, ossia di una cultura e di un’identità nazionali omogenee e forti. Questo processo di etnogenesi avrà diversi risvol-

ti, tra cui il coinvolgimento degli intellettuali nella costruzione di una coscienza e di un'identità nazionali, di cui considereremo alcune implicazioni nel prossimo capitolo. Il processo di etnogenesi implicherà ugualmente una corrispondenza tra unità nazionale e omogeneità razziale, culturale e linguistica.

Le politiche immigratorie hanno dunque un ruolo fondamentale nel processo di etnogenesi, poiché attraverso l'immigrazione arriveranno gruppi di diverse nazionalità suscettibili di trasformarsi in "nuclei etnici" e, eventualmente, di produrre delle fratture nel processo di formazione dell'unità nazionale. È proprio in vista di questo pericolo "separatista" che le politiche d'immigrazione dello stato cambieranno a partire dal 1880, assumendo dimensioni più imponenti anche grazie ai sussidi dello stato (Skidmore 1989, Seyferth 1989).

Negli ultimi venti anni del XIX secolo, il flusso d'immigrati europei che entrano in Brasile continua ad aumentare, toccando le massime vette nel 1891, e, in una seconda fase, nel 1913. Tra il 1890 e il 1929, arrivano in Brasile 3.523.591 immigrati, di cui più di un terzo (1.156.472) sono italiani, seguiti da portoghesi (551.385), tedeschi (112.593) e giapponesi (86.577)<sup>14</sup>. Nel corso degli anni Venti del XX secolo, la crisi economica che investe i paesi europei contribuisce a sua volta a dare una forte spinta alle correnti migratorie verso il Brasile. Gli immigrati che si stabiliscono nelle zone rurali divengono dei contadini che praticano la policoltura e dei piccoli proprietari terrieri (in particolar modo nel sud), oppure lavorano come operai agricoli nelle grandi proprietà terriere di caffè nelle regioni degli stati di São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Altri si insediano nei grandi centri urbani in rapida espansione industriale ed economica come São Paulo e Rio de Janeiro.

Lo sviluppo dell'immigrazione è dovuto da una parte all'esigenza di popolare le ampie terre a disposizione, in particolar modo nel sud del paese e nell'entroterra, e, dall'altra, in seguito all'abolizione della schiavitù, alla crescente domanda di mano

<sup>14</sup> Gli altri immigrati arrivati in Brasile in questo stesso periodo sono di nazionalità russa, sirio-libanese, polacca, ceca, lituana e ungherese. I dati qui presentati sono tratti da Petrone 1977.

d'opera considerata "qualificata" nelle *fazendas* di caffè e nei grandi centri urbani in conseguenza dello sviluppo dell'industria. È evidente dunque come anziché investire nel processo di integrazione degli ex-schiavi nei nuovi rapporti di produzione basati sul lavoro salariato, si è preferito cercare altrove la mano d'opera necessaria alla crescita economica e sociale del paese. A questo proposito de Azevedo (2004) ha opportunamente notato come, accanto all'argomento dell'inferiorità razziale, la giustificazione delle politiche migratorie "bianche" di questi anni era l'idea che il sistema economico basato sulla schiavitù, ossia sul lavoro coatto, fosse irrazionale e che ciò rendesse gli ex-schiavi incompatibili con il nuovo sistema di produzione basato sul lavoro libero, in quanto abituati a lavorare solo sotto coercizione. Da qui la convinzione che i lavoratori europei fossero più adatti al nuovo regime economico che si stava affermando, e la giustificazione di una politica di sostituzione dei neri nel mercato del lavoro.

#### 4. *Dall'immigrazione tedesca all'immigrazione latina*

Dalla fine del XIX secolo fino al primo ventennio del XX secolo, le leggi brasiliane sull'immigrazione incentivarono l'ingresso degli stranieri nel paese, attraverso sovvenzioni e centri che si occupavano di promuovere e organizzare i flussi immigratori. Tuttavia, in questa fase di generale apertura all'immigrazione, si incontrano delle eccezioni che dimostrano come questa politica di popolamento rispondeva ugualmente a esigenze di ordine più propriamente "razziale"<sup>15</sup>. Nel 1890 viene vietato agli africani il libero ingresso in Brasile, testimoniando quanto fosse diffusa la convinzione che gli africani fossero la causa dell'arretratezza economica del paese, e quanto la loro mera presenza fosse ritenuta influenzare negativamente l'intera

<sup>15</sup> Oltre alle restrizioni di ordine "razziale", la legislazione in materia di immigrazione di questa epoca vietava l'entrata a: malati mentali, handicappati fisici, attivisti politici, zingari, analfabeti, persone anziane, individui con una condotta immorale e criminali (cfr. Seyferth 1991:166).

comunità. Pochi mesi dopo la proclamazione della repubblica, nel 1889, viene varato un decreto legge in cui si stabiliva che gli africani e gli asiatici potevano entrare in Brasile solo con un'autorizzazione del Congresso Nazionale (Vainer 1990:107). Nello stesso periodo lo stato brasiliano esclude anche i cinesi dai progetti di colonizzazione del paese, poiché considerati come un popolo di viziosi e moralmente corrotti (Seyferth 1991:167). Il dibattito riguardava anche i figli che sarebbero nati dalle unioni tra brasiliane non-bianche e cinesi<sup>16</sup>, per dimostrare che le loro caratteristiche razziali non avrebbero corrisposto al progetto di *branqueamento*. I giapponesi saranno più apprezzati all'inizio del secolo, in parte perché considerati loro stessi come un esempio di popolo meticcio, e quindi facilmente assimilabile ai brasiliani. Durante gli anni Trenta tuttavia ci furono delle opposizioni anche nei confronti dell'immigrazione giapponese.

Le sovvenzioni del governo riguardavano esclusivamente gli immigrati europei e tra questi, a seconda dei periodi, alcune nazionalità erano privilegiate. Nella prima fase, in cui lo stato puntava sull'agricoltura per garantire lo sviluppo economico del paese, si cercò di fare venire soprattutto immigranti disponibili a lavorare nelle terre da colonizzare e da coltivare. In questo periodo fu favorita l'immigrazione tedesca, grazie anche al successo delle prime colonie tedesche nel Sud del Brasile, le quali avevano dato luogo a comunità agricole e favorito lo sviluppo economico e demografico della regione.

<sup>16</sup> È il tipo di unioni prese in considerazione nel dibattito, come appare nei documenti presentati da Seyferth, 1991:167. Si pensava evidentemente che solo le donne non-bianche, in quanto inferiori, si sarebbero unite con uomini altrettanto inferiori. Questo esempio permette di esplicitare che, secondo i teorici del *branqueamento*, il "laboratorio razziale" era costituito dal popolo, dalla massa di inferiori, e non dalle classi oligarchiche, che non avevano bisogno di essere "sbiancate". Tuttavia l'analisi delle rappresentazioni delle unioni miste nel discorso sul *branqueamento* e poi sul meticcio, svela anche che per gli uomini bianchi di estrazione sociale elevata le unioni sessuali con donne non-bianche erano ammesse e legittimate, mentre per le donne bianche della stessa classe sociale le unioni sessuali con uomini non-bianchi non erano ammesse. Anzi, le relazioni sessuali tra padroni e schiave e poi tra uomini bianchi delle oligarchie e donne afrodiscendenti delle classi popolari sono state considerate anche come una forma di *branqueamento*.

Tuttavia, se in un primo momento gli immigrati tedeschi furono preferiti perché ritenuti dei coloni ideali, in un secondo momento i coloni ideali diverranno gli immigrati dei paesi latini. Dal punto di vista della politica migratoria, il colono ideale, così come l'ha definito Giralda Seyferth nel suo studio su "immigrazione e razza" (1991), era prima di tutto un uomo bianco, contadino intelligente, disposto a installarsi accompagnato dalla famiglia e non desideroso di tornare nel suo paese di origine. L'immigrato tedesco rispondeva a tutti questi criteri, avendo inoltre come caratteristica la tendenza a creare e vivere in una comunità formata esclusivamente dai suoi connazionali, in cui si parlava tedesco, e soprattutto ad avere un comportamento endogamico. Quando la teoria del *branqueamento* si afferma come progetto politico dominante, l'endogamia degli immigrati tedeschi diventerà un problema per lo stato brasiliano. Nel tentativo di rafforzare l'elemento bianco nella popolazione, lo stato adotterà un'attitudine critica di fronte al comportamento culturalmente e "razzialmente" separatista degli immigrati tedeschi, poiché questo impediva il processo di sbiancamento della popolazione. La necessità di eliminare gli elementi non bianchi dalla popolazione diventerà così più forte della necessità di avere dei buoni coloni e agricoltori bianchi. È in questo periodo dunque che l'immigrazione dei popoli latini, tra cui italiani, spagnoli e portoghesi, è incoraggiata, poiché questi erano considerati più assimilabili.

L'assimilazione di cui parlano i funzionari dello stato che si occupavano d'immigrazione non era altro che un termine diverso per definire il potenziale di *miscigenação* dei popoli stranieri.

Secondo i teorici del *branqueamento*, con l'incorporazione di questi immigrati, il progetto di sbiancare la popolazione era realizzabile attraverso un processo graduale, e grazie anche all'assenza di pregiudizi razziali caratteristica dei brasiliani. Lo sbiancamento della popolazione avrebbe così garantito il processo di omogeneizzazione nazionale, e allo stesso tempo portato alla predominanza dell'elemento bianco. È dunque possibile identificare una volontà di controllo della politica migratoria, tesa a costruire un'unità nazionale fondata sull'omogeneità

culturale e razziale: questa sarebbe stata garantita dalla popolazione bianca che avrebbe via via stemperato e poi eliminato gli elementi neri e meticci. Per questa ragione gli immigrati provenienti dai paesi latini diventano a un certo punto gli immigrati ideali, poiché praticavano l'“esogamia razziale” e si assimilavano facilmente, “sbiancando” la popolazione e allo stesso tempo “brasilianizzandosi”.

##### 5. *La tesi del branqueamento e la costituzione dell'unità nazionale*

Ripercorrendo la storia dell'immigrazione in Brasile, Seyferth mette in luce il carattere contraddittorio che la tesi del *branqueamento* assume in relazione alle politiche migratorie. La contraddizione risiede in un progetto che vuole “sbiancare” la popolazione e contemporaneamente “brasilianizzare” coloro che devono “sbiancarla”. Come afferma Seyferth, il fattore paradossale era che l'immaginario del *branqueamento* “si basava sulla tesi che affermava l'inferiorità irrimediabile di qualsiasi popolazione con un'alta percentuale di meticci e allo stesso tempo supposeva che una tale popolazione – la massa dei brasiliani di fatto – avrebbe avuto la responsabilità di ‘brasilianizzare’ i bianchi incaricati di farla scomparire nel corso di un processo pensato come civilizzatore” (1991:180). La teoria del *branqueamento* nella sua contraddizione proponeva dunque un primo principio di valorizzazione del meticcio e della figura del meticcio, in quanto elemento di passaggio verso una nazione civilizzata e bianca. Attraverso l'ambivalente valorizzazione del meticcio, in tutte le sue rappresentazioni – nella letteratura così come negli scritti di carattere storico-sociale la figura del *mulato* e della *mulata* è ricorrente – l'ossessione “razziale” delle élites brasiliane troverà una soluzione diluendosi in un'identità nazionale centrata proprio sulla figura del meticcio e sul meticcio, che porteranno poi all'ideologia della democrazia razziale. Il periodo a cavallo tra i due secoli è ancora attraversato da un'ossessione strettamente razzista sulla formazione razziale della popolazione, così come da una grande ansia riguardo alla ne-



cessità di costruire un'identità nazionale forte. Questi due sentimenti non devono essere pensati come distinti, ma come due facce di uno stesso processo storico.

L'esame delle politiche migratorie nei primi anni della Repubblica illustra come la nascita dello stato brasiliano sia segnata da un progetto sostanzialmente razzista che, sotto forma di espressioni come "formazione razziale" o "assimilazione", cercava di riprodurre la devalorizzazione della popolazione non-bianca (indigeni e africani), in precedenza garantita dalla schiavitù. Con l'abolizione della schiavitù e la nascita di una nazione fondata su un *ethos* egualitario, prendono forma nuovi meccanismi per mantenere i discendenti degli schiavi africani e degli indigeni superstiti in una posizione d'inferiorità sociale, ai margini della società moderna e civilizzata che si stava costruendo. Per valorizzare il bianco e riaffermare l'inferiorità dei neri e dei meticci divenuti cittadini brasiliani, si mettono in atto delle istituzioni statali – la legislazione e il controllo dell'immigrazione, la mancata integrazione dei nuovi cittadini ex-schiavi –, e un sistema di rappresentazione del mondo sociale – i "valori razziali" – formulati da uomini di stato e intellettuali. La strategia del *branqueamento*, nella sua applicazione come politica dell'immigrazione, diventa l'elemento centrale del progetto di etnogenesi della nazione brasiliana, indicando così che il principio di inferiorità e di superiorità razziale è elaborato nella sfera politica, e non estromesso da questa.

"Tra di noi (brasiliani, n.d.t.), il *razzismo scientifico*, al contrario di quello che è successo in Europa, non è stato usato per legittimare progetti imperialisti. I suoi presupposti sono stati pienamente accettati, ma al fine di trasformarli in strumenti per la costruzione del paese del futuro, che doveva emergere da un'azione cosciente in seno a quel *laboratorio razziale* che era il paese attuale" (Vainer 1990:105).

Sembra dunque che il ruolo dell'aspetto più propriamente politico della strategia del *branqueamento*, ossia la regolamentazione del flusso migratorio, è di rifondare secondo i nuovi principi razzisti ciò che era presente con altre giustificazioni nel precedente sistema politico, ossia la gerarchia sociale. Nel sistema schiavista questa gerarchia era assicurata dal fatto che gli

schiavi non erano dei cittadini, rappresentando l'“altro” dentro la società: in quanto “altri”, e non in quanto “neri”, erano inferiori, sottomessi e dominati. Attraverso la politica di immigrazione, lo stato brasiliano rielabora dunque un principio di gerarchizzazione che, nel sistema schiavista, era definito su basi che non si riferivano alla razza, poiché il criterio di differenziazione non era elaborato in termini di determinismo biologico. La classificazione razziale, in quanto principio organizzatore della realtà sociale, ha come caratteristica differenziare gli individui secondo tratti somato-morfologici percepiti come naturali e come *naturalmente* determinanti le capacità intellettuali. In Brasile la classificazione razziale diventa operativa dopo la schiavitù, quando gli “altri” diventano “neri”, e quando essere nero è articolato come un attributo biologicamente determinato (Maggie 1996).

#### 6. *Antropologia fisica e eugenetica nel dibattito sull'immigrazione*

Come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, la definizione del meticciato in quanto problema e fenomeno da controllare riguardava il dibattito politico e nazionale, ma aveva nell'antropologia fisica il suo legittimo terreno disciplinare, ossia lo spazio discorsivo e teorico entro cui esso era definito come oggetto scientifico. L'antropologia fisica infatti era la scienza con le competenze necessarie per definire una razza e la sua evoluzione. Benché coinvolgesse due sfere istituzionali e di potere distinte – la sfera politico-legislativa e quella scientifica –, la questione del meticciato, e in particolare la regolamentazione dell'immigrazione, costituì per gli antropologi fisici un chiaro esempio del valore politico delle loro ricerche.

L'analisi del ruolo dell'antropologia fisica è particolarmente importante, poiché gli studi sui meticci condotti dagli antropologi fisici avevano delle ricadute sul piano politico. A sua volta lo statuto scientifico riconosciuto agli studi di antropologia fisica, di cui i *museus nacionais* sono espressione, si traduceva nella legittimazione di alcune posizioni politiche su meticciato e immigrazione. In questo periodo il discorso e gli studi degli antropologi sulla razza riguardavano questioni eminentemente poli-

tiche, come l'immigrazione, l'educazione sanitaria e l'igiene. I risultati delle ricerche sulle "differenze razziali" erano utilizzati sia dai ricercatori, sia da politici e rappresentanti delle élites culturali per proporre un progetto razziale di popolamento all'interno del dibattito sulla formazione e lo sviluppo della nazione. Come ha notato Schwarcz:

“Facendo la parte di ideologia della cultura nazionale, le teorie scientifiche razziali svolgeranno in Brasile ruoli distinti. Da una parte, in quanto discorso laico, si contrapporranno alla Chiesa e all'influenza religiosa; dall'altra, legittimeranno il discorso dei gruppi urbani in ascesa, responsabili dei nuovi progetti politici e che in esse vedevano un segno di 'modernità', indice di progresso” (1993:244).

L'eugenetica si sviluppa in Brasile all'inizio degli anni Venti nell'ambito degli studi di medicina. I primi articoli che discutono di eugenetica vengono pubblicati nel 1923 sulla rivista «Gazeta Médica da Bahia», fondata nel 1866. Uno dei dibattiti più importanti apparsi su questa rivista riguardava le condizioni sanitarie della popolazione brasiliana in cui un ruolo centrale avevano le nozioni di igiene e razza, in una prospettiva che, come già notato, risentiva fortemente dell'influenza del darwinismo sociale (Schwarcz 1993:211). In questo dibattito, la razza era considerata come la causa delle malattie e dell'ignoranza che caratterizzavano la maggior parte della popolazione.

L'eugenetica, così come una parte degli studi di medicina legale, sono dunque discipline che sin dalla loro nascita e, nella loro evoluzione, hanno avuto come perno la nozione di razza, così come è stata definita nell'antropologia fisica nel corso del XIX secolo. Di fatto la razza costituiva il nesso tra tutte queste discipline, la chiave di volta di un pensiero scientifico che concepiva la popolazione brasiliana come un laboratorio razziale, in cui era necessario intervenire. Le implicazioni sociali di questa concezione della razza e degli studi centrati su di essa, sono evidenti nella definizione di eugenetica data da Edgar Roquette-Pinto, medico di formazione, antropologo fisico e poi sociale: “L'eugenetica è esattamente il ponte che collega la biologia alle questioni sociali, alla politica, alla religione, alla filosofia e... ai pregiudizi” (1933:69).

Un buon esempio di come le ricerche scientifiche su questioni legate alla razza si sovrapponevano ai temi politici, è il dibattito sull'immigrazione svoltosi nel corso del Primo Congresso Brasiliano di Eugenetica, nel 1929. Il congresso di eugenetica è anche un'occasione per verificare quanto la questione del meticciato era ancora aperta nel 1929, come ne testimonia l'intervento di Miguel Couto, professore di medicina e presidente dell'Accademia Nazionale di Medicina, in cui si afferma che la "mescolanza razziale" avrebbe comportato la degenerazione nazionale (*Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, Actas e Trabalhos*, in Roquette-Pinto 1933). Nel corso del Congresso, l'antropologo Roquette-Pinto sarà l'unico a criticare questa posizione, assai diffusa nell'ambiente medico di allora, affermando che i problemi della popolazione brasiliana avevano a che vedere con l'igiene, e non con la razza. Accanto alla questione della degenerazione del meticciato, i partecipanti al Congresso discussero le implicazioni dell'immigrazione per la formazione della popolazione brasiliana. Come abbiamo già visto, la prima Repubblica<sup>17</sup> aveva ristretto l'accesso agli immigrati attraverso una legislazione tesa a limitare al massimo l'entrata di africani. Il dibattito sul controllo dell'immigrazione continuò durante gli anni successivi, in quello che si è definito come il processo di etnogenesi. In questo quadro s'iscrivono le esortazioni dei partecipanti, medici, antropologi e intellettuali politici, al Congresso di Eugenetica a favore di un maggior controllo dello stato sui flussi immigratori.

È utile citare qualche estratto delle conclusioni del Congresso al fine di capire come la razza biologica funzionava come una categoria analitica densa di significato sociale e politico.

“Il primo Congresso brasiliano di Eugenetica rivolgerà al Presidente della Repubblica, ai due rami del Parlamento e ai governatori, un appello in cui saranno messi in evidenza i gravissimi pericoli dell'immigrazione promiscua per ciò che riguarda gli interessi della razza e la sicurezza politica e sociale della Repubblica.

<sup>17</sup> Con Prima Repubblica s'intende il periodo che va dalla proclamazione della Repubblica – 1889 – fino al 1930, anno in cui una rivoluzione proclama Vargas capo del governo provvisorio in seguito alla profonda crisi dei gruppi oligarchici che fino ad allora avevano governato il paese.

Il primo Congresso brasiliano di Eugenetica richiama l'attenzione dei poteri pubblici sul fatto che la salute fisica degli immigrati e la loro forza muscolare non sono sufficienti per stabilire il valore eugenetico di un individuo che, al contrario, non può essere definito se non attraverso la valutazione delle sue capacità mentali e morali, attraverso le quali si traducono gli attributi della sua ereditarietà e quindi del suo valore in quanto elemento razziale. Il primo Congresso brasiliano di Eugenetica, prendendo atto del fatto che attualmente, nelle attuali condizioni dei paesi sovrappopolati e altamente civilizzati, gli individui che hanno una certa propensione alla povertà dimostrano, attraverso questo fatto, la loro inferiorità mentale e morale, condanna ogni forma d'immigrazione sovvenzionata che non potrà altro che favorire l'entrata nel nostro paese di elementi indesiderabili" (Roquette-Pinto, 1933:72-75).

Le linee di azione per una politica razziale contenute in questo documento dimostrano come, alla vigilia degli anni Trenta, il meticcio, concepito come processo di formazione razziale della popolazione, era ancora un tema controverso e un "fenomeno" su cui si reputava necessario intervenire, mentre in altri ambienti intellettuali iniziava a delinarsi la nozione culturale di meticcio. Come ha notato Schwarcz, per gli eugenisti "la popolazione brasiliana era pensata come una 'razza in formazione', il cui buon esito dipendeva da un miglioramento biologico" (1993:232). In questa ottica la questione dell'immigrazione poneva agli uomini politici e ai ricercatori, la responsabilità del controllo degli immigrati per definirne il valore eugenetico, ossia razziale. La razza, nel suo significato strettamente biologico, era dunque uno strumento appropriato per trattare questioni sociali e politiche.

### *7. La politica razziale negli anni Trenta*

Con l'arrivo di Getúlio Vargas al potere (1930), la questione del controllo dell'immigrazione è affermata come tema centrale del programma politico. Tra il 1933 e il 1934 la discussione sull'immigrazione nell'Assemblea Nazionale Costituente si propone di ridefinire la nuova legislazione in materia. La Costi-

tuzione del 1934 stabilirà “il limite del 2% sul numero totale dei rispettivi connazionali stabilitisi in Brasile durante gli ultimi cinquant’anni” (art. 121, § 6°, Vainer 1990:110) per regolare l’accesso dei nuovi immigrati, e limitarne dunque la presenza sul territorio. Questo articolo era il risultato di una conciliazione tra due fazioni opposte, il partito “arianista”, che intendeva impedire direttamente l’entrata di individui africani e orientali, e il partito pro-immigrazione giapponese che per ragioni economiche era favorevole all’immigrazione orientale. Quest’ultimo era per lo più formato dalle élites economiche dello stato di São Paulo, che avevano bisogno di mano d’opera qualificata per la nascente industria. Questa legge esprime la soluzione al conflitto tra gli interessi economici di una certa élites e la “ragione razziale” rappresentata da uomini politici più conservatori. La tendenza di questo periodo a limitare i flussi d’immigrati era anche una conseguenza dell’aumento della disoccupazione che aveva caratterizzato gli ultimi venti anni. In risposta a questa situazione Vargas aveva promulgato nel 1931 la Legge di Difesa dal Lavoratore Nato Brasiliano (nota come legge dei 2/3), che garantiva la presenza minima di 2/3 di impiegati nazionali in qualsiasi ditta industriale e commerciale e allo stesso tempo proibiva l’immigrazione di terza classe, ossia l’entrata di immigrati poveri. Diminuendo il numero d’immigrati e attraverso la legge dei 2/3, lo stato cercava di difendere il posto di lavoro dei lavoratori nazionali, e di assicurare così i lavoratori urbani che manifestavano numerosi contro la disoccupazione, la riduzione dei salari, e a favore del riconoscimento dei diritti del lavoro.

In seguito l’Estado Novo<sup>18</sup> s’impegnerà, attraverso la costituzione di un’entità specifica, il *Conselho de Imigração e Colonização* (CIC, Consiglio d’Immigrazione e Colonizzazione), a garantire l’intervento governativo in materia d’immigrazione (Vainer 1990). I CIC dovevano fissare le quote annuali d’entrata per ciascun gruppo nazionale e definire i criteri di selezione de-

<sup>18</sup> L’Estado Novo (Stato Nuovo) è il regime instaurato da Vargas con un colpo di stato nel 1937 con l’appoggio delle forze armate. Il nuovo regime, che durerà fino al 1945, ha uno stampo autoritario e populista, basato su una nuova costituzione che riduceva fortemente le libertà politiche.

gli immigrati, dibattendo ancora sull'immigrazione asiatica e africana. Lo stato continuava dunque a elaborare, nelle istituzioni deputate, una politica razziale in cui riemergevano i principi del *branqueamento*: il processo "naturale" della scomparsa degli individui neri e meticci doveva essere sostenuto da una politica immigratoria tesa a introdurre esclusivamente elementi bianchi facilmente assimilabili<sup>19</sup>.

In questo periodo la preoccupazione principale dello stato era favorire il processo di integrazione tra i diversi gruppi nazionali ed etnici presenti sul territorio, per evitare tensioni e conflitti che invece caratterizzavano l'Europa e gli Stati Uniti. Si creò dunque una situazione in cui lo Stato portava avanti politiche migratorie basate sull'ideale del *branqueamento*, mentre diffondeva sempre di più l'immagine del Brasile come una società in cui la convivenza tra gruppi di origini diverse era pacifica (Seyferth 1991). La valorizzazione del meticcio iniziava a diventare politica semi-ufficiale.

È possibile dunque individuare una doppia tensione nella politica dello stato brasiliano di questi anni, in cui si avvia la valorizzazione del meticcio e dei suoi simboli (il samba, il carnevale), anche se non si abbandona la tesi del *branqueamento*, combinando un atteggiamento che cerca l'omogeneità nazionale, con la volontà di far corrispondere a questa omogeneità nazionale il tipo bianco. Alcuni autori hanno poi messo in evidenza come per certi versi la politica del governo di Vargas andò oltre, cercando di integrare simbolicamente i neri e i meticci all'identità nazionale attraverso la sua retorica populista che mirava a raccogliere il consenso delle masse (Telles 2003:54), o, su un piano più materiale, nel mercato del lavoro attraverso la legge dei 2/3 che di fatto favorì per la prima volta cittadini brasiliani di origine africana (de Souza 1971, Mendes Pereira 2003:567).

<sup>19</sup> Nel settembre 1945, un mese prima di essere destituito dai militari, Vargas fa approvare una legge sull'immigrazione, che stabiliva l'entrata degli immigrati in conformità "alla necessità di preservare e sviluppare, nella composizione etnica della popolazione, le caratteristiche più convenienti alla sua ascendenza europea" (Skidmore, 1989:219).

Da questo breve quadro storico, possiamo capire come s'intrecciano e convivono nel corso degli anni Trenta e Quaranta la politica del *branqueamento* e la valorizzazione del meticcio inteso in termini culturali. Dal punto di vista politico-legislativo, c'è stata fundamentalmente una continuità di intenti sul tema dell'immigrazione, che si è espressa attraverso differenti legislazioni e differenti élites dominanti (la Prima Repubblica e le oligarchie in un primo momento, lo Stato Nuovo in un secondo momento). Lo scopo principale resta sempre lo stesso: limitare il numero di individui di origine africana nella popolazione, per garantirne il *branqueamento*.

Per quel che riguarda il meticcio razziale, il dibattito nell'eugenetica e nell'antropologia fisica testimonia una confluenza di punti di vista tra l'ambito politico e quello scientifico, quando le preoccupazioni degli uni coincidevano con quelle degli altri su un punto: controllare la popolazione per "difendere la nostra razza"<sup>20</sup>, per usare un'espressione presente nel documento finale del Congresso di Eugenetica. Il legame tra scienze biologiche e la sfera politica si manifesta in un sistema percettivo comune in cui immigrazione, razza e formazione della popolazione erano concepite come elementi inseparabili e indispensabili per la formazione del carattere nazionale. Questa convergenza indica come la percezione razzista della società brasiliana era alla fine degli anni Venti ancora sedimentata nelle classi dominanti, formate da élites politiche, ricercatori scientifici e intellettuali istituzionalmente legittimati. Già nel corso degli anni Trenta e Quaranta tuttavia lo stesso governo Vargas assume il meticcio, sempre più inteso come mescolanza culturale, come modello armonioso delle relazioni sociali nel paese, trasformandolo in discorso istituzionale sulla nazione e partecipando così alla costruzione dell'identità nazionale meticcio.

È in questo contesto che emerge un nuovo modo di considerare il meticcio, dove l'elemento culturale prende il posto di quello razziale/biologico, e di cui l'opera di Gilberto Freyre

<sup>20</sup> Questa frase ricorda il titolo della rivista fascista, «La Difesa della Razza», strumento di diffusione dell'ideologia razzista del colonialismo italiano (si veda *La Menzogna della Razza*, a cura del Centro Furio Jesi).



è la massima espressione. Nel corso degli anni Trenta, il meticciato acquisisce un valore positivo nel dibattito sul carattere nazionale, che non aveva avuto fino ai decenni precedenti. In effetti nel corso degli anni Trenta assistiamo ad uno spostamento del terreno disciplinare che consacrerà il meticciato come oggetto di studio. Se a cavallo tra i due secoli e nei primi decenni del XX secolo il meticciato era una questione pensata dentro il quadro teorico dell'antropologia fisica, negli anni Trenta il meticciato sarà progressivamente iscritto nelle scienze storiche e sociali. Accanto al meticciato strettamente razziale, ossia l'incrocio tra razze, oggetto di studio dell'antropologia fisica e delle sue diramazioni, come la frenologia e l'eugenetica, vedremo prendere forma il meticciato culturale, ossia lo studio delle influenze culturali con cui ciascun gruppo ha contribuito alla formazione del Brasile. Nelle opere di autori fondamentali nella discussione e definizione del carattere nazionale brasiliano come Gilberto Freyre (1933), Sergio Buarque de Holanda (1936) e Caio Prado Jr. (1942) il contenuto razziale del meticcio e del meticciato è spazzato via, per lasciare posto ad un discorso culturalista. Malgrado ciò nella loro concettualizzazione rimane il nucleo dell'ideologia razzista, ossia la percezione della differenza dell'altro come un tratto a lui connaturato, congeniale. Gli altri, indigeni e africani, non saranno più razzialmente inferiori, ma culturalmente differenti, una differenza apprezzata, inglobata nella cultura nazionale, ma colta su un piano gerarchico e naturale.

Gli anni Trenta si presentano dunque come un momento di rottura per ciò che riguarda l'elaborazione del meticciato nell'ambiente scientifico e intellettuale, una rottura che tuttavia avviene senza eliminare la discriminazione razziale. Il razzismo infatti accoglie e ingloba il processo di valorizzazione del meticciato grazie a ciò che Balibar ha denominato come il suo carattere polimorfo "la sua funzione totalizzante, le sue connessioni con l'insieme delle pratiche di normalizzazione e esclusione sociale" (1991:61). A partire dagli anni Trenta con la valorizzazione del meticciato, in Brasile il razzismo non si presenta più come una teoria, ma solo come un'ideologia condivisa e diffusa nell'intera società, dando forma ad una pratica di rapporti sociali, di cui prenderemo in esame alcune delle conseguenze nell'ultimo capitolo.

## Capitolo 2

### *Cambiamento: il meticciato valorizzato nell'opera di Gilberto Freyre*

*La storiografia dell'élite oligarchica, impegnata nella valorizzazione delle imprese degli eroi della razza bianca, ... sarà contestata in maniera radicale da un insieme di autori che rappresenteranno il punto di partenza per lo stabilirsi di nuovi parametri nella conoscenza del Brasile e del suo passato. Questo momento è segnato dall'apparizione di opere di Caio Prado Junior (1933), Gilberto Freyre (1933), Sérgio Buarque de Holanda (1936) e Roberto Simonsen (1937) (Mota, 1977:28).*

Gilberto Freyre trasforma la negatività del meticcio in positività, ciò che gli permette di completare definitivamente i contorni di un'identità che da molto tempo veniva disegnata (Renato Ortiz 1994:41).

#### *1. La formazione della cultura nazionale e il ruolo dell'intellettuale*

In questo capitolo ci occuperemo di Gilberto Freyre, uno degli autori più importanti per la storia dell'identità nazionale brasiliana e per ciò che riguarda il ruolo che il meticcio ha all'interno di essa, e forse il più conosciuto all'estero. Tuttavia non si può analizzare la figura e l'opera di Freyre senza tenere in considerazione il contesto in cui visse e altri autori. In particolare sarebbe errato individuare l'intera questione della valorizzazione del meticcio in Freyre, anche se in questo testo è a lui e al suo libro *Padroni e Schiavi* che dedicheremo maggiore spazio. Per questo motivo pare utile tracciare un panorama sto-

rico e culturale più ampio, in modo da capire l'incredibile novità rappresentata dagli scritti di questo autore.

Il problema della mancanza di unità nazionale è stato oggetto di attenzioni e preoccupazioni delle classi politiche e delle élites urbane sin dalla proclamazione dell'indipendenza, di cui abbiamo esaminato alcuni momenti nel capitolo precedente attraverso i discorsi e le politiche sull'"omogeneità razziale". Gli anni Venti e Trenta rappresentano un momento di nuova e rinvigorita mobilitazione degli scrittori in favore di un sentimento di nazionalismo politico e culturale. La pubblicazione, nel 1914, del libro di Alberto Torres, *O problema nacional brasileiro*, è considerata come uno dei primi segni di questa nuova ondata di mobilitazione, anche se la risonanza di quest'opera presso un pubblico più vasto risale agli anni Trenta. Torres era l'unico intellettuale agli inizi del secolo scorso a proporre di pensare l'identità nazionale non in termini di omogeneità razziale, ma piuttosto in termini culturali, spostando così il problema dalla dimensione naturale a quella culturale (Garcia 1993). Tale proposito non poteva raccogliere nessun consenso in un periodo in cui il determinismo e la causalità biologica costituivano ancora il paradigma interpretativo predominante della realtà sociale.

Torres criticava fortemente l'assenza di una coscienza nazionale, che si manifestava sia al livello politico sia culturale. Nei suoi libri considerava il ruolo negativo della debolezza dello stato in un paese che dipendeva economicamente e politicamente dalle potenze straniere: ne risultava, a suo parere, una nazione segnata dagli interessi particolaristici delle differenti oligarchie, con un'economia che non sfruttava le immense risorse a disposizione. Il radicamento di un sentimento nazionale forte tra gli uomini politici, così come tra gli intellettuali, era considerato l'elemento propulsore di una nuova configurazione del potere politico e della società.

Si può considerare il libro di Torres del 1914 come la testimonianza dell'inizio di ciò che Afrânio Garcia ha definito come "il decadimento del cosmopolitismo e la correlata crescita di un atteggiamento nazionalista in materia culturale" (1993:20)<sup>1</sup>. Que-

<sup>1</sup> Lo stesso Torres scrisse i suoi primi libri in francese, e solo in un secondo momento cominciò a pubblicare in portoghese.

sta necessità di produrre una cultura che si rendesse autonoma dal campo intellettuale europeo, e soprattutto francese, era radicata nel malessere delle oligarchie composte sia dalla classe dirigente sia dall'élite culturale di fronte all'instabilità caratteristica delle istituzioni della Prima Repubblica (1889-1929).

L'economia brasiliana di quel periodo era costituita da una giustapposizione delle differenti economie regionali, senza che ci fosse coordinazione tra di esse. Questa tendenza decentralizzatrice nella gestione economica è considerata dagli studiosi come una manifestazione della mancanza di integrazione nazionale di quel periodo. La fine degli anni Venti rappresentava infatti un periodo d'intensificazione del processo di industrializzazione, che richiedeva di regolare e ridefinire l'economia in modo da poter affermarsi sul mercato internazionale. La crisi della Prima Repubblica, che culminerà nel 1930 con l'arrivo al potere di Getúlio Vargas, era dunque il risultato di una lunga instabilità politica e economica.

Malgrado nel corso degli anni Venti l'oligarchia legata alle attività di esportazione sia ancora al potere, questo periodo rappresenta l'inizio della disgregazione del sistema politico e statale che aveva garantito fino ad allora i suoi interessi economici e sociali. Per ricordare solo alcuni tra gli episodi che hanno segnato questo momento di crisi e di transizione, citiamo il *tenentismo*, movimento di tenenti e capitani dell'Esercito che si ribellò contro il governo, di cui fece parte la famosa Colonna Prestes (1925) che attraversò il Brasile da sud a nord, senza tuttavia riuscire a raccogliere l'appoggio della popolazione rurale (Fausto 2000). Nello stesso anno in cui scoppia il movimento tenentista, il 1922, a Rio de Janeiro viene fondato il Partito comunista del Brasile, e a São Paulo ha luogo la Settimana di Arte Moderna, in cui un gruppo di intellettuali si avvicinava alla cultura popolare e alle tradizioni indigene con l'intento di ripensare in nuovi canoni poetici ed artistici la "brasilianità" (Bosi 1977). Infine nel 1929 nasce l'Alleanza Liberale, che raccoglie il malcontento di quei settori della borghesia non vincolati all'economia del caffè e che sosterrà la candidatura di Vargas nel 1930 alla presidenza della Repubblica<sup>2</sup>.

Come hanno messo in evidenza gli studi di Sergio Miceli (1981) e Daniel Pécaut (1989), è in questo quadro che bisogna

<sup>2</sup> Per un'agile ed esaustiva storia del Brasile tra il XIX e il XX secolo, cfr. Trento 1992.

contestualizzare la nascita, tra i figli dell'oligarchia delle grandi proprietà, di un interesse più sistematico per la figura di quello che oggi si definisce "intellettuale", visto come colui che doveva prendersi carico di rappresentare la nazione, di determinare cioè il campo ideologico entro il quale si sarebbe costituita la nuova nazione. Fino agli anni Venti, i giovani che provenivano dalle famiglie oligarchiche e che si consacravano alla produzione letteraria, non erano dei veri professionisti, vale a dire non concepivano l'attività intellettuale come una professione che poteva offrire loro mezzi di sussistenza. Le implicazioni delle grandi trasformazioni dell'economia internazionale spingono le nuove generazioni delle oligarchie a ritagliarsi una nuova sfera di legittimità e d'influenza sociale, al fine di riconvertire il loro capitale economico e sociale nella nuova configurazione socio-politica. Le famiglie dei proprietari terrieri attive nel commercio legato ai prodotti d'esportazione, rispondevano così al declino economico e sociale che intravedevano, concentrando il loro capitale e le loro energie nel campo culturale, attraverso una formazione scolastica di alto livello e un investimento intellettuale nello sviluppo della cultura nazionale.

La critica del cosmopolitismo, che fino ad allora aveva influenzato ogni dominio della produzione intellettuale, appare dunque come il segno di un nuovo impegno dell'oligarchia nel campo culturale, impegno determinato anche dai cambiamenti sopravvenuti nella sfera politica.

La figura dell'intellettuale inizia così a giocare un ruolo fondamentale nella costituzione di una cultura nazionale. Egli diviene l'attore sociale sempre più legittimato di un discorso sulla nazione che ha come scopo costituire lo stato-nazione attraverso una cultura nazionale. È in questo periodo che si sviluppa un forte interesse per la ricerca delle "radici" del Brasile, con il fine di costituire l'unità culturale della nazione. Le condizioni per l'affermazione di questa nuova figura dell'"intellettuale nazionale" sono d'altro canto assicurate, durante gli anni Trenta, dall'espansione dei posti di lavoro nell'amministrazione pubblica, la crescita delle istituzioni culturali pubbliche e lo sviluppo del mercato del libro (Miceli 1981).

## 2. Il contesto storico-sociale della valorizzazione del meticciato culturale

Accanto a Gilberto Freyre (1900-1987), gli studiosi riconoscono un ruolo altrettanto importante a Sergio Buarque de Holanda (1902-1982) e a Caio Prado Jr. (1907-1990) nel ripensare il Brasile, la sua storia e identità nazionale. I primi due autori hanno proposto nei loro testi più noti, *Padroni e Schiavi* (1933) e *Radici del Brasile* (1936), un'analisi culturale e sociologica del passato del Brasile con l'intento di comprendere il presente in cui vivevano. Prado Jr. si occuperà nel suo testo *Formação do Brasil Contemporâneo* (elaborato nella seconda metà degli anni Trenta, ma apparso nel 1942) di studiare la formazione del Brasile a partire dall'analisi economica, utilizzando la prospettiva del materialismo storico<sup>3</sup>.

I testi di Freyre, Buarque de Holanda e Prado Jr. s'inseriscono in un nuovo genere di studi, gli studi brasiliani (*estudos brasileiros*)<sup>4</sup>, che si sviluppa negli anni Trenta, nel quale il meticciato sarà considerato da un punto vista storico. Malgrado le opere di questi tre autori, così come il loro percorso intellettuale, siano molto differenti le une dalle altre, è possibile riconoscere nel loro lavoro un punto in comune, ossia aver spostato la riflessione sull'identità nazionale e la cultura brasiliana fuori dal campo delle teorie della razza. Fino a quel momento parlare di identità nazionale significava parlare di identità razziale: si credeva infatti che per realizzare l'unità nazionale era necessaria l'omogeneità razziale della popolazione.

A partire dagli anni Trenta, anche grazie a questi tre autori, il nazionalismo brasiliano è discusso in termini storici e culturali, e non più razziali. In questo nuovo panorama il meticciato assume un carattere positivo, e il meticcio non è più concepito

<sup>3</sup> Secondo molti, *Formação do Brasil Contemporâneo* è un testo pioniere poiché introduce la prospettiva marxista in Brasile.

<sup>4</sup> Con questa definizione ci si riferiva agli studi storico-sociali sul Brasile e sul carattere nazionale. L'apparizione di collane specifiche su temi brasiliani è legata allo sviluppo di una politica pubblica a favore della cultura brasiliana e per rafforzare il sentimento di identità nazionale.

come un elemento degenerato. Con l'opera di Freyre, *Padroni e Schiavi*, la prima delle tre ad essere pubblicata nel 1933, il meticciano s'inscrive in una nuova dimensione di studio, quella della storia sociale influenzata dall'antropologia culturale americana. È un momento cruciale, poiché d'ora in poi il meticciano non sarà più oggetto di studio solamente dell'antropologia fisica e delle teorie della razza.

I tre libri citati, *Padroni e Schiavi* di Freyre, *Radici del Brasile* di Buarque de Holanda e *Formação do Brasil Contemporâneo* di Prado Jr., sono stati pubblicati in un periodo – 1933-1942 – di transizione, ma anche di affermazione di una nuova configurazione politica che corrisponde a quello che generalmente si definisce il “periodo Vargas”. La Rivoluzione del 1930, che annuncia come inevitabile la fine del potere dell'oligarchia rurale, soprattutto quella legata alle grandi piantagioni di caffè di São Paulo, e la fine dell'economia centrata sull'agricoltura di esportazione, ha una ripercussione sulla riflessione degli scrittori attorno alla società brasiliana. Nel 1967 nella sua introduzione al testo di Sérgio Buarque de Holanda, *Radici del Brasile*, Antonio Candido, importante storico della letteratura brasiliana, descrive il momento di grande tensione intellettuale nel quale appaiono questi tre libri:

“Questi libri possono essere considerati dei libri chiave, che sembrano esprimere la mentalità legata al soffio di radicalismo intellettuale e di analisi sociale esplosivo dopo la Rivoluzione del 1930 e che, malgrado tutto, l'Estado Novo non riuscì a soffocare” (*Raízes do Brasil*, 1999:9).

La forza dell'impatto di questi libri sta nel fatto che essi proponevano un nuovo approccio allo studio del Brasile, in opposizione alla tendenza della produzione intellettuale di cui parla Mota e che fino a quel momento aveva caratterizzato gli studi sulla storia del Brasile. Secondo Candido, per i giovani intellettuali di sinistra:

“Questi tre autori ci portavano elementi di una visione del Brasile che sembrava corrispondere al nostro punto di vista. Essi portavano la denuncia del pregiudizio di razza, la valorizzazione dell'elemento di colore, la critica ai fondamenti ‘patriarcali’ e agrari, l'analisi delle condizioni economiche, la demistificazione della retorica liberale” (*ibid*:11).

Malgrado Candido si riferisca in questo passaggio agli intellettuali di sinistra, possiamo oggi affermare che l'impatto di un libro come *Padroni e Schiavi* è andato ben oltre la divisione politica tra destra e sinistra, trasformandosi in una visione diffusa e condivisa sia a sinistra sia a destra, nell'ambiente intellettuale così come tra il popolo. Così la prospettiva teorica e il messaggio del libro, percepiti dalla generazione di Candido come rivoluzionari e liberatori, saranno nel corso dei decenni successivi assimilati a una visione meno innovatrice e a tratti più conservatrice del funzionamento della società brasiliana in riferimento alle relazioni tra bianchi e neri.

### 3. *Gilberto Freyre: l'approccio culturalista allo studio del meticcio*

Per comprendere la forza rivoluzionaria di cui parla Candido a proposito di *Padroni e Schiavi*, è utile sottolineare le novità che caratterizzano quest'opera. In primo luogo Freyre mette al centro del suo testo non solo la classe dei grandi proprietari fondiari, ma anche la classe degli oppressi, costituita nel corso della prima fase della colonizzazione dagli indigeni, e in seguito dagli schiavi africani. Ancora più innovatrice è l'opera di sistematica valorizzazione compiuta dall'autore nei confronti di questi due gruppi e delle loro tradizioni culturali, considerati fino ad allora necessari alla nascita e allo sviluppo della nazione, ma razzialmente inferiori e culturalmente arretrati. Il libro sconvolgeva tutti gli stili dell'epoca nella tradizione dei saggi di storia, poiché metteva al centro della ricostruzione storica del Brasile coloniale la vita sessuale dei padroni e degli schiavi delle grandi piantagioni. Nello svolgimento del libro, la figura del meticcio trova uno spazio centrale, attorno al quale si sviluppa l'idea del Brasile come nazione nata da un sistema armonioso di relazioni razziali, da un amalgama tra culture differenti<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Ricordiamo che quattro anni prima della pubblicazione del libro di Freyre, ossia nel 1929, durante il Congresso di Eugenetica si discuteva del valore razziale del meticcio.



Inoltre, riportare alla vita sessuale l'interpretazione e l'analisi di certi comportamenti e tratti caratteristici della vita dei brasiliani, era, negli anni Trenta, un'operazione audace<sup>6</sup>. L'ampiezza delle informazioni sugli aspetti più propriamente materiali della vita, come l'alimentazione o l'abbigliamento, contribuirono a rendere *Padroni e Schiavi* un testo difficile da classificare nella produzione letteraria dell'epoca. L'aver scelto d'introdurre nell'analisi della formazione del Brasile degli aspetti della vita materiale, rappresentava una straordinaria novità in riferimento alla prospettiva storiografica di quegli anni. Come ha osservato Candido, con *Padroni e Schiavi* Freyre si allontana dagli autori che fino a quel momento avevano interpretato la società brasiliana in una prospettiva naturalista, come per esempio Sylvio Romero. Secondo Candido, è possibile rilevare in Freyre questo nuovo approccio nella "preoccupazione dell'autore per i problemi di carattere biologico (razza, aspetti sessuali della vita familiare, equilibrio ecologico, alimentazione) che servivano da fondamento per un punto di vista ispirato all'antropologia culturale dei nord-americani, che Freyre stesso divulgò tra noi" (*ibid.*: 10)<sup>7</sup>.

L'analisi proposta da Freyre della società brasiliana dell'epoca della colonizzazione è totalmente centrata sulla riconsiderazione del ruolo avuto dai tre gruppi fondatori del Brasile, e sull'impiego di nuovi strumenti metodologici e analitici. Il testo, pensato per un pubblico non specializzato in studi sociali, proponeva una ricostruzione della storia delle piantagioni fortemente influenzata dall'antropologia culturale americana (in-

<sup>6</sup> Molte delle sue posizioni furono oggetto di attacchi da parte della Chiesa.

<sup>7</sup> Vale la pena notare come in questa affermazione Candido sveli, involontariamente, uno dei nodi principali dell'opera di Freyre. Ci riferiamo alla definizione della razza come un problema di ordine biologico. In effetti, benché Freyre affermi di aver accolto la lezione di Boas sulla distinzione fondamentale tra razza e cultura, alcune delle sue affermazioni ci riportano ad una visione precedente agli studi di antropologia culturale di Boas (per esempio l'equazione implicita tra una razza e una cultura quando l'autore parla di razza portoghese, o di sangue africano, o quando afferma che l'africano ha una cultura più avanzata e superiore a quella dell'indigeno, o ancora quando parla di "razze meno sviluppate e di razze dominatrici").

fluenza che l'autore stesso esplicitò nella sua introduzione), in particolare per ciò che riguarda l'uso e la definizione delle nozioni di razza e cultura. L'innovazione di Freyre, in riferimento agli studi precedenti, è proprio l'aver utilizzato la nozione di razza senza avere come riferimento obbligatorio dei principi biologici. Freyre è il primo autore brasiliano ad avere dato una connotazione culturale alla nozione di razza, con l'obiettivo di affermare che sono la cultura e l'ambiente a caratterizzare un determinato gruppo umano, e non la sua razza biologica<sup>8</sup>. Infine egli ha introdotto nell'analisi la dimensione familiare e, segnatamente, la dimensione delle relazioni sessuali, per illustrare la formazione di alcuni tratti specifici del carattere dei brasiliani attraverso la descrizione di aspetti della vita rimasti fino a quel momento marginali o esclusi dall'interesse degli studiosi. Al centro della sua ricostruzione troviamo non tanto l'analisi dei meccanismi delle relazioni sociali tra portoghesi, indigeni e africani, tra padroni e schiavi, ma piuttosto un'interpretazione del Brasile e dei brasiliani sulla base della descrizione dei costumi e delle abitudini della vita nelle grandi piantagioni. In particolare Freyre si sofferma sull'analisi della famiglia patriarcale, considerata come il nucleo alla base della vita sociale, politica ed economica del mondo rurale di quell'epoca. Questa combinazione di novità metodologiche e interpretative portò il libro ad avere un grande successo; come scrive Skidmore, "era la prima volta che i lettori ricevano un esame erudito del carattere nazionale brasiliano con un messaggio disinibito di ottimismo: i brasiliani potevano essere orgogliosi della loro civilizzazione tropicale, originale, e etnicamente meticcias, i cui vizi sociali – che Freyre non sottostimò – dovevano essere attribuiti principalmente all'atmosfera della monocultura schiavista che dominò il paese fino alla seconda metà del XIX sec." (1976:211).

Accanto agli indiscutibili elementi di novità proposti da Freyre, è utile considerare il panorama e il contesto culturale in cui si muoveva questo autore per comprendere come si siano

<sup>8</sup> Permane dunque un certa ambiguità in Freyre, in cui appunto la nozione di razza continua ad essere presente anche se con l'intento di negare il nesso determinista tra biologia e cultura.

operate certe fratture nello sguardo delle élites brasiliane sulla storia e il carattere della propria nazione.

In questo senso va il testo di Hermano Vianna sulla storia del samba (1995), in cui l'autore si sofferma su come nasca una tradizione, appunto quella del samba, oggi al centro dell'identità nazionale e parallelamente propone un'analisi della formazione del paradigma "meticcio" in cui oggi si riconoscono tutti i brasiliani. Per fare ciò, egli ricostruisce la rete di relazioni e di scambi, spesso anche internazionali, in cui nasce tra alcuni intellettuali degli anni Venti l'interesse per la cultura popolare, e in particolare per il samba, rete di cui anche Freyre fece parte quando visitò per la prima volta Rio de Janeiro nel 1926. In questa ricostruzione Vianna mette in discussione la versione dominante che parla di una rottura con il passato rispetto a tutto ciò che era popolare operata da questi intellettuali<sup>9</sup>. Egli privilegia al contrario una lettura della realtà sociale da cui emerge come élites e classi popolari, accanto alla violenza che si manifestava nella repressione di espressioni culturali popolari come lo stesso samba, avessero momenti di contatto e di "intenso scambio", nei quali si sono formate l'identità e la cultura popolare brasiliane così come le conosciamo oggi. In questo senso Vianna parla di "un processo di invenzione e valorizzazione dell'autenticità sambista" (1995:35).

Benché Freyre sia universalmente riconosciuto come l'autore che ha compiuto la trasformazione del meticcio da problema razziale e sociale a processo culturale positivo, nel suo viaggio attraverso una parte della storia del samba Vianna dimostra come questa trasformazione sia stata possibile, ossia come non ci sia stato un cambiamento repentino, uno stravolgimento, ma come ci sia alle spalle una pratica di relazioni già avviata che ha permesso che la società brasiliana accettasse il nuovo paradigma meticcio elaborato da alcuni intellettuali, di cui il samba, trasformato da musica popolare in musica nazionale, è una delle espressioni.

<sup>9</sup> Secondo Vianna lo stesso Freyre parla di questo cambiamento di fronte alla cultura popolare come una sorta di illuminazione (1995:31).

#### 4. *Padroni e Schiavi*

*Padroni e Schiavi*, pubblicato nel 1933, nasce dall'interesse e dalla preoccupazione dell'autore di fronte al problema della *miscigenação*<sup>10</sup>, come ricostruisce Freyre stesso nella sua introduzione: "Di tutti i problemi brasiliani, nessuno mi preoccupava quanto quello della *miscigenação*" (1974:435). A questo proposito, *Padroni e Schiavi* si proponeva come un'affermazione di ottimismo riguardo al futuro del Brasile, partendo dalla dimostrazione del suo valore in quanto nazione meticcia, ed è in questo modo che fu accolto<sup>11</sup>. Questo fu possibile non solo perché il libro riconosceva il ruolo centrale avuto dagli indigeni e dagli africani nella costruzione del Brasile, ma anche perché affermava il carattere fondamentalmente armonioso delle relazioni tra padroni e schiavi prima dell'abolizione, e tra bianchi e neri dopo l'abolizione.

Per Freyre il meticcio rappresentava l'unità nazionale: l'intera sua produzione intellettuale può essere vista come l'elaborazione dell'orgoglio nazionale di rappresentare una realtà *miscigenada* (mescolata), in cui vi è coesistenza di diverse culture. È necessario sottolineare quanto fosse importante per Freyre questa coesistenza in un unico omogeneo, la cultura brasiliana, di diverse tradizioni – portoghese, indigena e africana – senza che vi fosse eterogeneità: di fatto la valorizzazione del meticcio è una difesa della "mescolanza" contro l'eterogeneità, della dissoluzione di elementi diversi contro la separazione di questi in unità distinte. In questo senso *Padroni e Schiavi* è in sintonia con il nuovo atteggiamento ufficiale dello stato brasiliano di quegli anni, in cui il nazionalismo era elaborato come un progetto di omogeneità culturale, di recupero e valorizzazione delle tradizioni popolari considerate originali e "autentiche" contro l'influenza straniera<sup>12</sup>, di modernizzazione e centralizzazio-

<sup>10</sup> Freyre utilizza il termine "*miscigenação*", e non meticcio, per descrivere la "mescolanza tra razze e culture".

<sup>11</sup> Secondo Dante Moreira Leite "il libro fu interpretato come un'affermazione coraggiosa di fiducia verso il Brasile, il meticcio e il nero" (1969:271).

<sup>12</sup> Influenza straniera rappresentata anche dalle tendenze segregazioniste di alcune colonie di immigrati, come esaminato nelle pagine precedenti.

ne della politica, tutti elementi che si esprimevano anche nella valorizzazione del meticcio, che come visto nel primo capitolo diventa progetto politico e ideologico della stato.

Questo aspetto dell'opera di Freyre, ossia la valorizzazione dell'amalgama tra culture, ci porta ad affrontare ciò che è stato considerato da alcuni critici, a partire dagli anni Settanta, come uno dei limiti di *Padroni e Schiavi*, ossia la tendenza ad escludere dall'analisi i conflitti tra i gruppi sociali soggetti del processo di colonizzazione, gli schiavi e i padroni<sup>13</sup>. Secondo questa lettura critica, l'aspetto principale del processo di colonizzazione, ossia la relazione di dominazione, è descritto come una forma di relazione individuale tra padroni e schiavi, in cui cioè il ruolo predominante è giocato dall'individuo e dalle sue inclinazioni personali e psicologiche. La storia della colonizzazione, della dominazione e dunque dei rapporti tra padroni e schiavi è svuotata del suo significato sociale, poiché è inserita in un contesto senza orizzonte economico. Mota nota, "spesso l'analisi non si sviluppa nel senso di precisare, di definire i confini sociali, ma piuttosto di renderli imprecisi, di sfumare la regola generale in tanti piccoli esempi quanti sono necessari, proprio per rendere indefiniti i confini tra i gruppi sociali" (1977:67). In questo modo Freyre proporrebbe una visione della colonizzazione che non registra il carattere conflittuale del rapporto tra i tre gruppi fondatori della nazione, affermando che i proprietari terrieri hanno avuto, malgrado le responsabilità a loro attribuite, una funzione fondamentalmente positiva nell'umanizzazione del rapporto tra padrone e schiavo. Quest'ultimo non è percepito come un rapporto sociale, ma come una relazione personale tra uno schiavo e un padrone. Nella ricostruzione storica proposta da Freyre, infatti, il comportamento del padrone nei confronti dello schiavo, anche se a volte crudele, è percepito come fondamentalmente più umano e familiare<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Ricordiamo tra gli altri Dante Moreira Leite (1969), Carlos Guilherme Mota (1978), Octávio Ianni (1978), Carlos Hasenbalg (1992). Nell'ultimo capitolo vedremo come oggi molti aspetti della pensiero di Freyre siano ancora oggetto di attacco da parte di alcuni settori della società civile.

<sup>14</sup> La storiografia recente ha ampiamente studiato come il conflitto non

Altri critici hanno poi notato come questa familiarità che si manifestava in una maggiore libertà nei rapporti tra schiavi e padroni, fosse invece l'indicatore di una struttura sociale estremamente rigida, quale quella della colonia portoghese: "se il negro e il bianco potevano interagire liberamente in Brasile, nella *casa-grande* e nella *senzala*, non era perché il nostro modello di colonizzare era essenzialmente più aperto o umanitario, ma semplicemente perché qui il bianco e il negro avevano un posto chiaro e senza ambiguità dentro una totalità gerarchizzata molto ben stabilita" (DaMatta 1987:79).

Per comprendere meglio questa doppia tensione presente in tutta l'opera di Freyre, ossia il suo carattere innovatore e, allo stesso tempo, quella che alcuni vedono come l'integrazione implicita ad una visione conservatrice della storia brasiliana, sembra utile ripercorrere il suo itinerario intellettuale e professionale.

Gilberto Freyre<sup>15</sup> (1900-1987) è nato a Recife, nel Nordeste del Brasile, in una famiglia di origine sociale alta: suo padre era professore di diritto all'Università, sua madre discendente di proprietari terrieri. Compie i primi studi presso una scuola di missionari americani, e conduce i suoi studi universitari negli Stati Uniti, dove consegue la laurea in Scienze Politiche, Giuridiche e Sociali. Alla Columbia University incontra Franz Boas, che lo segnerà profondamente e influenzerà il suo approccio nello

fu affatto assente dalla storia del Brasile coloniale, dimostrando come il riconoscimento delle forme di resistenze portate avanti dagli schiavi, di cui Zumbi dos Palmares (1655-1695) è l'esempio più noto, sia in qualche modo funzionale all'interpretazione del Brasile come un paese in cui non ci sono stati conflitti. Il testo di Reis sulla ribellione degli schiavi musulmani a Bahia nel 1835 (2003) è ormai uno dei punti di riferimento in questo senso, ma si veda anche Reis e Silva (1989) per un'analisi di come gli schiavi portavano avanti forme di resistenze basate sulla negoziazione e sul compromesso in modo da ritagliarsi nuovi, seppur limitati, spazi di libertà.

<sup>15</sup> In genere nelle biografie e nei saggi critici sugli autori a cui si fa riferimento in questo capitolo, non viene esplicitato che si tratta di uomini bianchi. Questa pratica merita una breve osservazione, poiché rivela un sistema di percezione in cui è nominato solo ciò che non corrisponde alla norma. Essendo il bianco la norma dell'ambiente intellettuale dell'epoca, non c'è bisogno che venga esplicitato.

studio delle “relazioni razziali”. Nella sua introduzione a *Padroni e Schiavi*, Freyre afferma: “Sono stati gli studi antropologici compiuti sotto la direzione di Boas che mi hanno rivelato per la prima volta ciò che erano veramente il negro e il mulatto, indipendentemente dalle influenze culturali. Ho imparato a considerare come fondamentale la distinzione tra razza e cultura, a separare gli effetti delle relazioni puramente genetiche dalle influenze sociali, dall’eredità culturale e ambientale” (1974:435). Dopo gli Stati Uniti, viaggia per l’Europa, dove si ferma soprattutto in Germania e in Portogallo. Rientra in Brasile nel 1923, dove inizia un’intesa attività come giornalista. Nel 1926 costituisce un gruppo di intellettuali che lancia un “manifesto regionalista”, parte di un movimento culturale che rivendicava la centralità delle tradizioni regionali nella definizione del carattere nazionale. Tra il 1928 e il 1930 ricopre l’incarico di professore di Sociologia nella Scuola Normale di Pernambuco, di orientamento conservatore. Nel 1930, con l’arrivo di Vargas al potere, parte in esilio, per ritornare nel 1933. Durante l’esilio, che passa in Europa e negli Stati Uniti, dove ritorna come professore universitario, scrive *Padroni e Schiavi*. Nel 1935 diventa titolare della prima cattedra di Sociologia e Antropologia all’Università del Distretto Federale, allora a Rio de Janeiro, da cui verrà licenziato al momento della chiusura dopo i sollevamenti dell’ANL<sup>16</sup>. Nel 1947 è eletto deputato nella lista dell’União Democrática Nacional, partito di destra. Tra il 1946 e il 1950 è membro della Commissione per la Costituzione, e deputato federale. Nel 1949 viene scelto come rappresentante del Brasile all’Assemblea Generale delle Nazioni Unite.

Molti critici hanno notato quanto sia difficile catalogare la figura di Freyre in una o l’altra categoria, in quanto il suo pensiero e le sue posizioni sono all’insegna di una continua affermazione dell’indefinito. Alcuni degli aspetti che più colpiscono nell’itinerario intellettuale di Freyre sono la coesistenza di un

<sup>16</sup> L’Alleanza Nazionale Liberatrice, raccoglieva *tenentes* di sinistra, comunisti, socialisti e sindacalisti, e nasceva con l’intento di promuovere un movimento di democratizzazione della società. Verrà rapidamente e cruentemente repressa da Vargas.

forte cosmopolitismo e di un atteggiamento non solo nazionalista, ma anche regionalista, fortemente radicato alla sua regione di origine, Pernambuco. Inoltre è interessante riscontrare come la sua partecipazione al mondo accademico gli permetta di ottenere il riconoscimento istituzionale del suo lavoro<sup>17</sup>. Infine colpisce il suo progressivo avvicinarsi a formazioni politiche di destra.

Nato in una famiglia del Nordeste del paese, ancora legata agli interessi locali della grande produzione agricola, Gilberto Freyre completa la sua formazione intellettuale fuori dal paese natale. Il suo soggiorno americano è generalmente considerato come il periodo che gli permette di acquisire nuovi strumenti per riflettere sulla valorizzazione della cultura nazionale. Viana (1995) mette in risalto come il passaggio all'estero rappresenti per Freyre anche la possibilità di costruire la legittimazione accademica e straniera necessaria per la sua nuova proposta interpretativa del Brasile.

Nel suo lavoro Freyre ha saputo cogliere ed elaborare in forma sistematizzata l'esperienza di tanti brasiliani di pratiche culturali e sociali, di matrice indigena e africana, che fino a quel momento non avevano avuto lo statuto di realtà positiva, riproponendole come nuovo paradigma nazionale. Questa affermazione di ottimismo lascia in penombra gli aspetti del meticciato meno culturali e meno folkloristici, ossia gli aspetti sociali legati alla dominazione di indigeni e africani. Si può interpretare la scelta di Freyre di privilegiare l'aspetto culturale nella sua analisi della colonizzazione facendo riferimento alla sua posizione sociale, ciò che può spiegare anche le sue posizioni politiche. Freyre veniva infatti dalle oligarchie che hanno costituito il sistema politico della Vecchia Repubblica, e forse ciò lo spinse a dare un'interpretazione della storia brasiliana che non esplora gli aspetti conflittuali del rapporto tra padroni e schiavi. Rimane il fatto che attraverso la valorizzazione del meticciato Freyre cambia il significato di questa nozione, che fino a quel momento era legata alla degenerazione della razza e al progetto di *bran-*

<sup>17</sup> Anche se il profilo di Freyre, caratterizzato da una forte *verve* polemica, non è mai stato quello di un classico intellettuale accademico.



*queamento*. Con Freyre, il meticciato, considerato nei suoi aspetti culturali, e non razziali, diventa la principale ricchezza del popolo brasiliano.

##### 5. *La valorizzazione del meticciato attraverso la dimensione familiare*

In questi ultimi paragrafi proponiamo una lettura più dettagliata del testo di Freyre privilegiando l'analisi di un aspetto centrale nell'economia del suo lavoro, ossia le relazioni sessuali nella spazio domestico e sociale della *Casa-Grande e Senzala*. La scelta di soffermarsi su questo aspetto nasce dalla convinzione che la valorizzazione delle relazioni sessuali "miste", vale a dire tra persone di origini e di colori diverse, stia al cuore del meticciato come pratica e della democrazia razziale come lettura che si dà della società brasiliana. L'idea che una pratica diffusa e valorizzata di relazioni sessuali "miste" sia la prova della mancanza di razzismo del Brasile è un elemento forte e potente nell'autopercezione che i brasiliani hanno oggi del razzismo e dell'antirazzismo (Ribeiro Corossacz 1999a e c).

Per comprendere i significati che la nozione di meticciato acquisisce nel lavoro di Freyre è necessario considerare la definizione che lui stesso dà della società coloniale brasiliana: "una società agraria nella struttura, schiavista nella tecnica di sfruttamento economico, ibrida di elementi indios, e più tardi negri, nella composizione" (1965:3). Va esplicitato che le considerazioni di Freyre si basano sull'analisi di una regione specifica del Brasile, il nord-est dei latifondi di canna da zucchero, che per molti aspetti, per esempio il tipo di schiavitù e di crescita economica, si differenziava dalle regioni meridionali e centrali del paese. In particolare egli sostiene che la casa del padrone è il nucleo della società agraria, attorno alla quale si sviluppa la vita sociale, economica e politica. L'importanza che egli attribuisce alla casa del padrone, in quanto spazio fisico e sociale, è esplicitata sin dal titolo e sottotitolo del libro: *Casa-Grande e Senzala*, ossia la casa dei padroni e l'abitazione degli schiavi nelle *fazendas* delle grandi piantagioni, *Formazione della famiglia brasiliana sotto il regi-*

*me dell'economia patriarcale*. È all'interno di questo spazio domestico e privato che è posta la descrizione delle relazioni tra portoghesi, indigeni e africani, tra padroni e schiavi. La *Casa-Grande* è dunque concepita come un'unità sociale, dominata dalla famiglia patriarcale e schiavista, considerata come la cellula promotrice della colonizzazione portoghese. Infine, la specificità del modello portoghese di colonizzazione, su cui torneremo più avanti, è l'altro elemento a cui Freyre dà rilevanza nella sua operazione di riconoscimento dei tratti positivi del meticciato.

Leggendo l'indice del libro si capisce subito come il percorso di valorizzazione del meticciato sia centrato sull'analisi della famiglia e della vita sessuale: "L'indigeno nella formazione della famiglia brasiliana" (capitolo II); "Lo schiavo negro nella vita sessuale e familiare del brasiliano" (capitoli IV e V). Ciò che mi sembra importante sottolineare non è solamente il fatto che Freyre valorizza il meticciato, ma anche il modo in cui procede per dimostrarne il valore intrinseco. È attraverso l'analisi della struttura della famiglia patriarcale, della vita sessuale degli uomini portoghesi e, in minor misura, delle donne, che Freyre realizza uno stravolgimento nella percezione e definizione del meticciato. Benché l'analisi di Freyre sul modello brasiliano di relazioni razziali non possa essere ridotta alla dimensione familiare e sessuale, mi sembra che è esattamente quest'ultima che gli permette di affermare che il meticciato non rappresenta l'inferiorità del popolo brasiliano. Al contrario, dimostrando il carattere umano e familiare delle relazioni tra portoghesi, indigeni e africani, la prossimità delle loro vite nello spazio della casa del padrone, Freyre costruisce il valore positivo del meticciato e, allo stesso tempo, del popolo brasiliano.

Vediamo in quali contesti vi è intimità, e come essa è descritta:

"Per i servizi più intimi e delicati dei signori, un certo numero di individui – balie, cameriere, compagni di giochi per i padroncini bianchi – saliva dalle abitazioni degli schiavi nella grande casa dei signori. Individui il cui posto nella famiglia era più di membri che di schiavi – una specie dei parenti poveri delle famiglie europee. I piccoli mulatti che si sedevano alla tavola patriarcale come fossero di casa, erano numerosi" (1965:310).

Secondo Freyre, uno degli elementi che ha caratterizzato il rapporto tra padroni e schiavi in Brasile è questa doppia dimensione di intimità e di sfruttamento, aspetti spesso sovrapposti. Leggendo *Padroni e Schiavi*, è possibile osservare come questa intimità si basi su una prossimità fisica – si potrebbe quasi dire corporea – tra i padroni e gli schiavi, prossimità che assume dei caratteri differenti a seconda che si tratti del rapporto tra il padrone e la schiava africana o indigena, o che si tratti del rapporto tra la padrona e la schiava africana. I pochi riferimenti alle rare relazioni sessuali tra le padrone e gli schiavi, dimostrano invece, secondo Freyre, come nella società schiavista le donne della *casa-grande* fossero sottoposte a un regime di controllo continuo, e come non si tollerasse che esse avessero questo tipo di unioni sessuali. Emerge qui chiaramente la gerarchia sessuale che attraversava la società schiavista, in cui appunto le donne, padrone o schiave, non avevano lo stesso potere degli uomini, potere che si manifestava anche nell'esercizio della sessualità. Con ogni probabilità è in questa pratica asimmetrica di relazioni sessuali miste che ha origine il modello di relazioni sessuali miste unidirezionali, uomini bianchi con donne nere, con cui veniva e viene pensato il processo di *branqueamento* e poi, in minor misura, il meticcio<sup>18</sup>.

## 6. L'assenza di pregiudizi razziali tra i portoghesi

Per comprendere in quale modo si delinea questa nuova interpretazione del meticcio sulla base delle relazioni familiari, è utile ripercorre brevemente la struttura del libro. Il fine di *Padroni e Schiavi* è dimostrare il valore positivo del meticcio e di presentarlo come un tratto specifico del Brasile. L'intera opera è costruita sull'idea che il meticcio, nei suoi aspetti culturali,

<sup>18</sup> Vedremo nel prossimo capitolo come tale modello sia cambiato nel corso del tempo, mentre le ricerche nell'area della salute riproduttiva segnalano come nel terreno della sessualità donne e uomini, indipendentemente dal colore, non sono ancora in un rapporto paritario, e come la sessualità sia uno spazio in cui si manifesta la disparità di potere tra i sessi (Corrêa 1983, Citeli, De Mello Souza e Portella 1998, Monteiro 2002, Ribeiro Corossacz 2004).

ha permesso la formazione della società brasiliana costituendone la ricchezza. È il meticciano che ha determinato il carattere armonioso delle relazioni sociali tra dominanti e dominati.

In *Padroni e Schiavi* Freyre si oppone a coloro che consideravano gli indigeni e gli africani delle razze inferiori: non propone mai la superiorità del bianco come un presupposto teorico, ma sostiene che ciascuna razza ha contribuito a formare il popolo brasiliano, e ha avuto un ruolo fondamentale nella formazione sociale del Brasile. L'analisi dei tratti e delle caratteristiche culturali di ciascun gruppo – portoghesi, indigeni, africani – gli permette di dimostrare come la cultura brasiliana conservi in diversi ambiti (alimentazione, vestiario, educazione dei bambini, igiene personale, musica, lingua), l'influenza di ciascuno di questi gruppi. Tuttavia il riconoscimento dell'importanza di ciascuna popolazione risponde ad una scala gerarchica, in cui tutti sono inclusi, ma ciascuno con una funzione e un valore specifico e non interscambiabile. La *miscigenação* rappresenta in questa operazione la mediazione neutra tra le specificità culturali di ciascun gruppo, e l'elogio del meticciano un modo per sfumare le ineguaglianze sociali.

In questo modo Freyre indica gli elementi positivi delle culture e dei popoli non-europei, con l'intento, parallelamente, di mostrare la falsità delle teorie che affermavano l'inferiorità degli africani e degli indigeni. Ecco un esempio dei tratti positivi degli africani:

“si può ricollegare questa superiorità tecnica e culturale dei negri alla loro predisposizione, in qualche modo biologica e psichica, alla vita dei tropici. Alla loro maggiore fertilità nelle regioni calde, al loro amore per la natura, alla loro energia sempre fresca e nuova quando sono in contatto con la foresta tropicale” (1965:252).

“Tali contrasti di attitudini psicologiche e di adattamento forse biologico al clima caldo spiegano in parte il fatto che il negro nell'America portoghese sia stato il più grande e il più plastico dei collaboratori del bianco nell'opera di colonizzazione agraria ed abbia esercitato perfino tra gli indios una missione civilizzatrice di europeizzazione” (1965:254-55).

Malgrado in questo passaggio il fine di Freyre sia illustrare la non inferiorità degli africani nell'opera di colonizzazione del

Brasile, di uscire dall'impasse razzista bianco-superiore/nero-inferiore, si può notare come questa descrizione abbia l'esito opposto, ossia rafforzare nel lettore l'idea dell'inferiorità degli africani. Infatti questa valorizzazione fa degli africani l'oggetto di una naturalizzazione che li costringe nell'unicità di una condizione: la forza per gli uomini e, come vedremo, la sensualità e sessualità per le donne<sup>19</sup>.

Per ciò che riguarda i portoghesi, Freyre non risparmia critiche ai colonizzatori: la crudeltà, il sadismo, la dissolutezza nei costumi alimentari e nella vita sessuale, la pigrizia e l'indolenza sono tra i peggiori difetti dei portoghesi. A questo proposito, bisogna notare che Freyre non dimentica mai di descrivere gli aspetti meno umani dei rapporti tra padroni e schiavi. Ma è significativo che egli definisca questi aspetti con i termini di "crudeltà", "sadismo", o "morale sessuale rilassata", spostando così l'attenzione sul lato emotivo e psicologico. Malgrado queste specificazioni, l'accento è messo sulla ricostruzione del passato dei portoghesi, a differenza dell'analisi degli indigeni e degli africani. La loro storia è stata segnata dal contatto tra le culture europea, orientale e africana, aspetto che spiegherebbe la predisposizione di questo popolo alla colonizzazione ibrida, vale a dire la colonizzazione basata sull'incorporazione della cultura dei nativi. Il portoghese è "il tipo di temporeggiatore. Né ideali assoluti, né pregiudizi inflessibili" (1965:165). Qui l'uomo non è inteso come rappresentante del genere umano, ma come un essere umano di genere maschile. Come specifica Freyre infatti, i portoghesi sono arrivati in Brasile senza donne, ciò che li ha spinti a cercare tra le indigene delle partners sessuali o delle spose. In verità, come spiega l'autore, il portoghese era molto attirato dalle donne degli altri paesi: "prescindendo dalla mancanza o scarsità di donne bianche, il portoghese fu sempre propenso al contatto voluttuoso con la donna esotica, all'incrocio e alla *miscigenação*" (1965:165).

<sup>19</sup> Guillaumin (1972) parla di valorizzazione restrittiva per descrivere questo procedimento tipico della percezione razzista per cui il gruppo minoritario viene riconosciuto come particolarmente dotato e quasi superiore al gruppo maggioritario in un dominio specifico dell'agire umano.

Secondo Freyre, questa facilità alla mescolanza è determinata dalla tradizione di cosmopolitismo della storia portoghese e dal fatto che i portoghesi non si preoccupavano dell'unità o della purezza della razza, essendo la religione più importante. "Mancando del sentimento o della coscienza di una superiorità razziale, elementi caratteristici dei colonizzatori inglesi, il colonizzatore del Brasile si appoggiò sul criterio della purezza della fede. Invece di preservare il sangue, egli difese ad ogni costo la fede dall'infezione o contaminazione eretiche" (1965:171). In questa affermazione è possibile riscontrare la valorizzazione del modello portoghese di colonizzazione rispetto a quello anglosassone, già presente nella società brasiliana ben prima di essere codificata da Freyre. Secondo Freyre questa capacità dei portoghesi di creare una fusione, di adattarsi ed accogliere le differenze includendole in una nuova entità culturale indefinita e fluida (o ibrida come la definisce Freyre), è ciò che caratterizza la civiltà luso-tropicale, e che la rende superiore ad altre forme di civiltà. Freyre dà molta rilevanza alla mancanza di pregiudizi razziali tra i portoghesi, un'idea questa, come già visto, molto diffusa sin dall'epoca della fine della schiavitù<sup>20</sup>.

Sul carattere più o meno umano del modello portoghese di colonizzazione, e sulle sue specificità rispetto agli altri modelli, esiste un ampio dibattito storiografico. Per quanto riguarda la versione proposta da Freyre vale la pena riportare l'osservazione di DaMatta: "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 ebee in Portogallo, permette di dire che il controllo sociale e politico di etnie stra-

<sup>20</sup> In Skidmore ritroviamo riportata l'argomentazione di José do Patrocínio, descritto come un mulatto abolizionista, che nel 1887 affermava che il Brasile era più fortunato degli Stati Uniti poiché "la colonizzazione portoghese, invece di aver cercato di distruggere le razze selvagge, le ha assimilate, preparandosi così a resistere all'invasione devastatrice del pregiudizio di razza" (citato in Skidmore 1989:40).

niere 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” (1987:67).

### *7. Il meticciato nelle relazioni sessuali*

L'assenza di pregiudizi razziali tra i portoghesi si è dunque tradotta in una politica di colonizzazione che aveva come obiettivo utilizzare le popolazioni native e incorporarle nella cultura e nella religione portoghesi. In questo processo di colonizzazione, la donna nativa riveste un ruolo cruciale, poiché sarà allo stesso tempo strumento di lavoro ed elemento di formazione della famiglia.

“Dobbiamo considerare la donna indigena non solo come la base fisica della famiglia brasiliana, su cui si appoggia, rafforzandosi e moltiplicandosi, l'energia del ridotto numero di coloni europei, ma anche come l'elemento di cultura, almeno materialmente, più valido nella formazione nazionale” (1965:81-2).

L'indigena diventa il primo elemento dell'unione tra due culture grazie al fatto di essere “incorporata” alla struttura familiare portoghese:

“A tutti i contributi che le furono richiesti per la formazione sociale del Brasile – quello del corpo, che fu la prima ad offrire al bianco, del lavoro domestico e anche agricolo, quello della stabilità [...] – essa corrispose vantaggiosamente” (1965:101).

Il contributo positivo alla formazione del Brasile è rappresentato dalla sua capacità di saper corrispondere a ciò che da essa si esigeva in quanto donna: in primo luogo il suo corpo, che garantiva sia le attività sessuali (la concubina), sia la riproduzione (la madre di famiglia) dei conquistatori, e poi il lavoro agricolo.

C'è qui un altro elemento di novità nell'elaborazione di Freyre, ossia la specificazione secondo il sesso del ruolo degli attori nel processo di colonizzazione. Attraverso la caratterizzazione dell'indigeno e dell'indigena, dell'africano e dell'africana

e della loro influenza sulla cultura dei coloni, la *miscigenação* diventa un aspetto concreto della vita dei brasiliani, e non più un fenomeno astratto e indefinito. Fino a quel momento la definizione naturalista della categoria razza aveva determinato l'analisi del meticciato e del meticcio; quest'ultimo era o un individuo astratto (i "meticci superiori" che avrebbero permesso il processo di *branqueamento*) o un elemento indifferenziato (la massa dei meticci senza possibilità di "migliorare"). Al contrario con Freyre il meticciato diventa una pratica esercitata da attori sessuati, ed è così che nel corso del testo egli può presentare il meticciato attraverso la descrizione delle relazioni sessuali tra uomini conquistatori e donne conquistate. Per Freyre il meticciato nasce dalla vita sessuale dei padroni e delle schiave. Egli riporta alle relazioni sessuali e alla formazione della famiglia l'interpretazione della colonizzazione e il senso del meticciato nella società brasiliana.

Ci troviamo qui di fronte a un intreccio complesso in cui un fatto storico (l'assenza di donne portoghesi nella prima fase della colonizzazione, la particolare "apertura" dei portoghesi verso i popoli nativi), viene investito di un potere esplicativo tale da offuscare le implicazioni di un complesso sistema di relazioni sociali che caratterizza il Brasile coloniale. Ne risulta uno scivolamento analitico in cui i rapporti sessuali tra uomini portoghesi e donne indigene e poi africane sono presentati come dei rapporti naturali, istintivi, permettendo così di omettere il carattere politico e sociale di questi rapporti. Questo scivolamento analitico si fonda sulla giustificazione delle relazioni sessuali tra uomini portoghesi e donne indigene e africane come dei rapporti fisici istintivi, fuori da ogni significazione storica e sociale, e quindi naturali.

Così Freyre parla delle relazioni sessuali nel Brasile colonia:

"Le relazioni sociali tra conquistatori e vinti non si sono mai insprite... qui sono state lubrificate dall'olio lubrico delle unioni sessuali, sia libere e condannate, sia regolari e benedette dai Padri, esaltate dalla Chiesa e dallo Stato" (1965:178).

In questa frase i rapporti sociali propri del sistema coloniale sono interpretati attraverso una trasposizione singolare, che



spiega il sociale – le relazioni tra conquistatori e vinti – con ciò che ci è presentato come a-sociale: le unioni sessuali.

In questo modo Freyre afferma che il processo di colonizzazione dei portoghesi è stato meno violento poiché è stato integrato nelle relazioni sessuali tra uomini portoghesi e donne indigene e africane, e poiché queste relazioni sessuali sono considerate “naturali” e non anch’esse dei rapporti di potere. La conseguenza implicita di questa affermazione è che gli inestricabili conflitti e resistenze legati al processo di colonizzazione trovano una soluzione in quella che ci è presentata come la dimensione dei rapporti personali, ossia le unioni sessuali, a loro volta presentati come dei rapporti inscritti nella natura degli uomini e delle donne. Come un olio benefico, le relazioni sessuali hanno attenuato le costrizioni di un ingranaggio altrimenti violento, rendendo meno conflittuali le relazioni tra conquistatori e vinti.

In questa interpretazione le relazioni sessuali rappresentano il lato non-sociale del meticcio, l’aspetto che sfugge a ogni spiegazione sociale, costituendo l’elemento naturale di un fenomeno che acquisiva nel discorso sull’identità nazionale degli anni Trenta uno statuto sempre più culturale e sociale. Infatti se con la ridefinizione del meticcio come un fenomeno culturale e non più razziale, il naturale era uscito dal discorso sul carattere nazionale, con l’analisi freyriana delle relazioni sessuali tra portoghesi e indigene e africane il naturale riappare per spiegare la storia del Brasile e il suo carattere nazionale.

Come ha giustamente notato Ann Stoler, la dominazione sessuale “è stata raramente trattata come la sostanza della politica imperiale” (1991:55). Così nel caso del Brasile si è spesso lasciato in secondo piano il significato altamente politico non solo delle relazioni sessuali tra padroni e schiave, ma soprattutto del ruolo che queste relazioni sessuali hanno avuto nella definizione del Brasile come una democrazia razziale<sup>21</sup>. Tuttavia, l’e-

<sup>21</sup> Le donne del *movimento negro* brasiliano sono state le prime a proporre un’analisi critica del ruolo delle relazioni sessuali tra signori e schiave nella costruzione del paradigma nazionale della democrazia razziale, svelando come questa si fondi su una pratica storica di rapporti di potere tra conquistato-

esercizio e il controllo della sessualità non sono una metafora dei rapporti di potere, ma un “fondamentale indicatore di classe e di razza implicato in un insieme più ampio di relazioni di potere” (*ivi*) non solo nella politica di colonizzazione portoghese, ma anche nel processo più ampio di costruzione dell’unità nazionale brasiliana dopo l’abolizione della schiavitù. Questo passaggio, attraverso il quale le relazioni sessuali “miste” sono poste al centro della valorizzazione del meticcio è cruciale dunque per capire come si è venuta a costruire in Brasile l’idea di democrazia razziale: le basi sui cui viene pensato un modello di rapporti sociali sentito da tutti oggi come democratico, sono le relazioni sessuali tra “conquistatori e vinti”, in cui, come Freyre stesso ci spiega, il padrone disponeva liberamente della sessualità delle donne schiave.

Un certo modello di relazioni sessuali rappresenta così la forma concreta che in Brasile prende l’avvicinamento tra i poli gerarchicamente più lontani: i padroni e gli schiavi. È interessante riflettere sul fatto che in questa lettura della storia del Brasile, il corpo della schiava, visto più come oggetto che come soggetto, è lo strumento che permette di avvicinare i poli gerarchicamente opposti. È così che padroni e schiavi in quanto gruppi sociali possono superare le cesure sociali e economiche che li separano attraverso una relazione sociale – quella sessuale – considerata ai margini dell’universo sociale.

## 8. *Meticcio e riproduzione*

Vediamo più nel dettaglio che ruolo occupano le relazioni sessuali “miste” nella vita della *Casa-Grande* e nella formazione di una società meticcio, sempre attraverso il paragone con il modello statunitense:

“la famiglia schiavista, la Casa dei Padroni, il patriarcato; aggiungiamo che qui più che là (in America del Nord), la famiglia si allarga-

ri e vinti che rendeva possibile l’appropriazione sessuale delle donne del gruppo subordinato da parte degli uomini del gruppo dominante (si veda Gonzalez 1983, Carneiro 2005).

va con un gran numero di figli illegittimi, in quanto i nostri patriarchi erano più portati verso la donna, e senza dubbio più dissoluti nella morale sessuale, che gli inglesi” (1965:180).

Come già segnalato, secondo Freyre il sistema schiavista brasiliano comprendeva dei lati più umani, rappresentati dall'intimità tra padroni e schiavi. Tuttavia, in questa doppia dimensione d'intimità e sfruttamento, lo sfruttamento riguarda soprattutto le donne schiave. Freyre non si sofferma tanto sulle condizioni di sfruttamento del lavoro e della vita degli schiavi, ma più che altro sulle forme in cui le donne schiave erano sessualmente appropriate e fisicamente sfruttate. Le schiave africane erano scelte come concubine – a volte esse diventavano anche amanti – come nutrici, o come cameriere o “giocattolo” per le bambine. Ciò che è certo è che la loro funzione principale era legata alla riproduzione, sia mettendo al mondo i figli dei padroni, sia crescendo i figli delle padrone.

“Nessuna casa padronale dell'epoca della schiavitù volle mai avere la gloria di conservare fra le sue mura ragazzi pudichi e innocenti. Si apprezzava invece che il ragazzo ancora bambino corresse dietro alle ragazze, dietro alle sottane come si dice tuttora. Che gli piacesse le donne. Che fosse un defloratore di fanciulline e non tardasse a ingravidare le negre, aumentando il gregge e il capitale paterni” (1965:329).

“Ciò che la negra fece fu di facilitare questa depravazione colla sua docilità di serva, aprendo le gambe al primo desiderio del signorino. Desiderio, no: ordine” (1965:329)<sup>22</sup>.

Questi brani, che colpiscono per la violenza dei rapporti descritti, ci portano al cuore di ciò che è all'origine del meticciato e che secondo Freyre lo caratterizza: la riproduzione umana, le relazioni sessuali, il loro posto all'interno della famiglia e le loro conseguenze sulla morale. Questo approccio è sicuramente innovatore e ricco di implicazioni. Abbiamo già notato il posto centrale che le unioni sessuali occupano nell'interpreta-

<sup>22</sup> Da notare come il comportamento del padrone è descritto in termini morali: depravazione, desiderio, come se il comportamento dell'uomo fosse generato da uno spirito malato e non da una pratica di potere.

zione del carattere non-conflittuale delle relazioni razziali in Brasile: come un olio benefico, esse hanno attenuato le costrizioni di un ingranaggio altrimenti violento. Abbiamo ugualmente notato come l'autore sposta le relazioni sessuali dalla sfera del sociale alla sfera dell'intimità e della famiglia intese come spazio non sociale ma naturale. Nei brani riportati, la descrizione del comportamento dei padroni e di ciò che si esigeva dalle donne schiave, ci rivela un ulteriore elemento: il carattere riproduttivo di queste relazioni sessuali poste al centro del meticciato. Su questo punto è necessario osservare che Freyre, inscrivendo il meticciato nella sfera delle relazioni familiari e sessuali, riconosce uno dei tratti propri del sistema di colonizzazione in Brasile, ossia la valorizzazione delle relazioni riproduttive tra padroni e schiave. Tuttavia, attraverso questo riconoscimento egli omette il carattere di dominazione sociale che fece parte del meticciato inteso come processo riproduttivo, poiché considera le unioni sessuali meno sociali che gli altri rapporti storici del periodo della colonizzazione. Al contrario, mi sembra che nel meticciato la sessualità appartenga alla sfera dei rapporti sociali: non solo non è estranea ad essi, ma si può dire che ne sia al cuore, poiché non ci può essere meticciato senza procreazione. La sessualità, vista come un insieme di pratiche socialmente definite, può essere dunque considerata come un'importante parte dell'esercizio del meticciato, esercizio che porta alla riproduzione umana e culturale di nuovi individui e elementi

Nel contesto della colonizzazione, Freyre stesso indica il carattere d'imposizione che la riproduzione vi assumeva, ricordandoci come essa sia una forma storicamente radicata della pratica di dominazione e appropriazione delle donne (Tabet 1998, 2004). Ed è sempre Freyre a ricordarci nel suo testo il carattere violento delle relazioni sessuali e riproduttive tra padroni e schiave, tra "defloratore di fanciulline" e "negre", svelandoci il paradosso di un modello di relazioni sociali, quello della democrazia razziale di oggi, considerate più egualitarie, ma che si poggia invece sulla valorizzazione di un passato marcato dall'asimmetria di potere tra uomini e donne, tra bianchi e neri.

"Bianca per sposarsi, mulatta per f..., negra per lavorare; detto in cui si sente, accanto al convenzionalismo sociale della superiorità del-

la donna bianca e dell'inferiorità di quella negra, la preferenza sessuale per la mulatta" (1965:9).

E ancora, in una pagina molto nota, l'autore ricorda:

"La mulatta che ci iniziò all'amore fisico e ci trasmise, nell'amaca che scricchiolava sotto il vento, la prima sensazione della nostra virilità" (1965:249).

Vediamo in questi brani, oltre alla definizione dei compiti lavorativi assegnati alla donna secondo il colore, uno dei passaggi attraverso i quali la mulatta viene assunta come simbolo della sensualità, di una sensualità disinvolta, del corpo oggetto sessuale, aspetto che caratterizzerà l'immaginario del Brasile fino ai nostri giorni, e di come questo immaginario sia stato costruito dal punto di vista degli uomini bianchi<sup>23</sup>. Di fatto l'intero immaginario storico della democrazia razziale e del meticciato è stato elaborato da un posizione sociale specifica: quella dell'uomo bianco padrone di una *casa-grande*, delle sue relazioni sessuali con le donne schiave e della riproduzione che ne conseguiva e che permetteva la formazione di un Brasile meticcio<sup>24</sup>. In particolare la descrizione dell'iniziazione all'"amore fisico" è un esempio di come, in questa lettura della storia del Brasile, sia stato possibile erotizzare l'ineguaglianza di potere tra donne e uomini nel contesto coloniale (Gilliam e Gilliam 1999).

<sup>23</sup> Gonzalez (1983) è stata una delle prime a parlare di "mulatta" in quanto professione, e di come nella società coloniale brasiliana il lavoro riproduttivo, sessuale e produttivo fosse ripartito tra le donne secondo la posizione sociale e il colore.

<sup>24</sup> È interessante notare come, nel corso degli anni, le critiche accademiche rivolte a Freyre abbiano messo l'accento esclusivamente sul carattere fortemente reazionario, legato agli interessi della classe dominante, della sua interpretazione delle relazioni tra padroni e schiavi. La maggior parte di queste analisi tendevano a dimostrare come la storia del meticciato raccontata da Freyre rafforzasse una visione gerarchica della società brasiliana, dove gli africani erano gli inferiori, e come in un certo modo l'autore cercasse di giustificarla. In questo tipo di analisi, presente per esempio in Moreira Leite (1969:283), gli africani sono trattati come un'unità indifferenziata, dimenticandosi così che tra di essi le donne erano ancora più inferiori e più sfruttate, come mostra Freyre stesso. Il punto di vista delle donne è completamente cancellato da questa riflessione critica.

Forse uno dei meriti più rilevanti di Freyre è l'aver esplicitato, nella sua analisi della formazione della società brasiliana come una società meticcia, che le relazioni sessuali e la riproduzione sono alla base del meticciato, e all'origine di ciascun brasiliano. Egli ha anche affermato che queste relazioni sessuali, e la riproduzione che ne consegue, non appartengono alla sfera dei rapporti di conflittualità e dominazione inerenti alla schiavitù, ma ne indicano piuttosto il carattere più umano. È dunque importante indicare che se Freyre definisce positivamente il meticciato, soprattutto sotto i suoi aspetti culturali, è anche grazie a questa operazione che confina la sessualità, e la riproduzione che ne consegue, nella sfera dei rapporti semplicemente personali, svuotandole del loro significato sociale.



## Capitolo 3

### *Transizione: tra democrazia razziale e “scoperta” del razzismo*

La pretesa di un antirazzismo istituzionale ha profonde radici tanto nella nostra storia come nella nostra letteratura. Dall'abolizione della schiavitù nel 1888 non abbiamo sperimentato né segregazione, almeno sul piano formale, né conflitti razziali. Dal punto di vista della letteratura, sin dagli studi pionieri di Freyre agli inizi degli anni '30, seguiti da quelli di Pierson negli anni '40, fino almeno ai '70, la ricerca specializzata di antropologi e sociologi, in modo generale, ha riconfermato, tranquillizzando sia i brasiliani sia il resto del mondo, il carattere relativamente armonioso del nostro tipo di relazioni razziali (Guimarães 1999:37).

#### *1. L'Europa guarda al Brasile*

Questa affermazione del sociologo brasiliano Guimarães ci fa capire quanto sia importante e radicata l'immagine del Brasile come un paese in cui non c'è razzismo, e come questa idea sia stata il perno attorno al quale si sono sviluppate le ricerche degli studiosi: qualsiasi ricercatore si interessi alle relazioni sociali tra bianchi e neri in Brasile si è dovuto e si deve tuttora confrontare con la nozione di “democrazia razziale” e con l'opera di Gilberto Freyre che tanto ha contribuito a diffonderla.

In questo capitolo si prenderà in esame il dibattito, sviluppatosi a partire dal secondo dopoguerra fino agli anni Ottanta, interno alle scienze sociali attorno alla questione se esiste il razzismo in Brasile e come si manifesta. In questo modo cerchere-



mo di capire come viene “scoperto” il razzismo in un paese che ha fatto dell’assenza di razzismo, della democrazia razziale, il fulcro della sua identità nazionale.

È necessario tuttavia soffermarsi su un momento storico che ha funzionato da spartiacque, creando un prima e un dopo nella coscienza degli europei e in quella di molti altri occidentali<sup>1</sup> per ciò che riguarda il razzismo: la Shoa. Malgrado gli avvenimenti che hanno segnato la seconda guerra mondiale non riguardassero in prima linea il Brasile<sup>2</sup>, l’impatto della distruzione sistematica, legittimata istituzionalmente e scientificamente, di quasi sei milioni di persone poiché considerati appartenenti ad una razza – la razza ebrea – ha riguardato anche il Brasile che con l’Europa intratteneva rapporti politici e culturali e che aveva al suo interno comunità di tedeschi, italiani ed ebrei.

Gli anni Trenta, come in parte già visto attraverso la figura di Freyre, sono stati un momento di mobilitazione contro la diffusione delle idee razziste che venivano dall’Europa. Nel 1930 Vargas vieta le attività naziste, preoccupato che le minoranze italiane e tedesche presenti nel paese seguissero la propaganda antisemita di Mussolini e Hitler, minando l’unità politica e culturale della nazione. Nel 1932 viene fondata la *Ação Integralista Brasileira*, partito di destra che ebbe un rapido successo, in cui l’antisemitismo era presente, anche se non elemento centrale. Secondo gli studiosi, tuttavia, i brasiliani rimasero sostanzialmente estranei alle politiche razziste, così come portate avanti da fascisti e nazisti in quegli anni in Europa. Nel 1935 alcuni intellettuali, tra cui Gilberto Freyre, decidono di manifestare pubblicamente la loro posizione anti-razzista attraverso un “manifesto contro il pregiudizio razziale”. Il manifesto era una denuncia del carattere pseudoscientifico delle idee razziste e soprattutto del rischio che tali idee rappresentavano per la coesione nazionale del Brasile “la cui formazione etnica era fortemen-

<sup>1</sup> Benché la sua storia sia segnata dalla presenza di tradizioni culturali di matrice indigena e africana, il Brasile è stato sin dalla sua nascita un paese cattolico e molto occidentalizzato, ma non europeo.

<sup>2</sup> Solo nel 1942 il Brasile partecipa attivamente alla seconda guerra mondiale a fianco degli alleati.

te eterogenea” (in Skidmore 1976:225). In particolare Freyre argomentava a favore del carattere “meticcio” della cultura lusobrasiliana come esempio da contrapporsi all’idea di purezza razziale difesa dai regimi fascista e nazista. Sette anni dopo la Società Brasiliana di Antropologia e Etnologia elabora un altro manifesto in cui si afferma che l’antropologia non offre nessuna base scientifica per giustificare la discriminazione di un popolo sulla base di una presunta inferiorità razziale (Skidmore 1976:226). A questa affermazione seguiva una descrizione dell’esperienza brasiliana di convivenza tra gruppi di origini diverse che ci permette di valutare come, nel 1942, fosse già assunta e valorizzata l’identità del Brasile in quanto paese senza razzismo: “Questa filosofia brasiliana nel trattamento delle razze è la migliore arma che possiamo offrire contro la mostruosa filosofia nazista che, in nome della razza, truce e saccheggia” (in Skidmore 1976:226). È bene notare che, pur criticando l’idea di una gerarchia razziale e l’esistenza di un nesso causale tra razza e cultura, questi autori utilizzavano comunque la nozione di razza per riferirsi a gruppi umani di origine diversa<sup>3</sup>.

Il Brasile dunque si presentava e si percepiva come un modello positivo per ciò che riguardava la convivenza tra “razze” e, soprattutto, un modello migliore di quello che l’Europa aveva scelto e sperimentato. A questo proposito è particolarmente significativo, e per questo sempre citato dagli studiosi, il libro di Stephan Zweig, *Brasile, terra dell’avvenire*, scritto nel 1941. Nato da una facoltosa famiglia ebrea di Vienna, Zweig fu scrittore e pacifista convinto. Con l’arrivo di Hitler al potere, fu costretto all’esilio che lo portò fino in Brasile, a Petropolis, piccolo centro sulle montagne vicino a Rio de Janeiro, dove nel 1942 si tolse la vita lasciando parole di affetto e ammirazione per il Brasile: “Questo paese meraviglioso che ha procurato, a me e al mio lavoro, un riposo così amichevole e ospitale. Giorno per giorno ho imparato ad amarlo sempre di più e da nessun’altra parte avrei preferito costruire una nuova esistenza, ora che il mondo del mio linguaggio è sparito per me, e che la mia patria

<sup>3</sup> Per una discussione critica dell’uso della categoria razza con propositi antirazzisti in questo momento storico si veda Guillaumin 1995b.

spirituale, l'Europa, si è distrutta da sola" (2005:761-762). Il libro di Zweig era un elogio del Brasile in quanto terra nuova, ricca, e in cui la coabitazione tra "razze" differenti, rappresentata dal meticciato, era possibile, a differenza dell'Europa.

Nel primo capitolo abbiamo visto quanto fosse intenso lo scambio tra Europa e Brasile per quanto riguarda l'elaborazione scientifica in aree come la medicina, l'antropologia fisica, l'eugenetica, le scienze naturali. Possiamo dire infatti che l'intera storia del Brasile, fino a Freyre, era stata un continuo guardare all'Europa, con l'intento di acquisire i tratti di modernità che le scienze e la cultura europee rappresentavano. Con l'avvento delle politiche razziste in Europa vedremo invece come questo equilibrio cambierà, e come l'Europa guarderà al Brasile per cercare di superare il momento di crisi della civiltà occidentale rappresentato appunto dalla seconda guerra mondiale e dalla Shoa<sup>4</sup>. Se gli anni precedenti al conflitto avevano rappresentato il momento di valorizzazione interna al Brasile del meticciato, gli anni Quaranta e Cinquanta saranno invece all'insegna di un processo di valorizzazione esterno, compiuto fuori dal Brasile, di cui il progetto Unesco è forse la maggiore espressione.

## 2. *Il progetto Unesco*

Tra il 1951 e il 1952, l'Unesco promuove in Brasile una serie di ricerche su quelle che erano definite "relazioni razziali", a cui ci si riferisce con il nome di Progetto Unesco<sup>5</sup>. Questo organismo internazionale, nato dopo la fine della seconda guerra

<sup>4</sup> Le parole di Hannah Arendt rendono bene la complessità di questa crisi per l'Europa: gli anni dal 1945 al 1951 "si presentarono come il primo periodo di relativa calma dopo decenni di tumulto, confusione e orrore: le rivoluzioni dopo la prima guerra mondiale, l'ascesa di movimenti totalitari e lo scalzamento del governo parlamentare, seguiti da ogni sorta di nuove tirannidi, fasciste e semifasciste, dittature militari e del partito unico, e infine l'instaurazione apparentemente stabile di governi totalitari basati sull'appoggio delle masse" (1999:LV).

<sup>5</sup> Si veda Maio 1999 per una discussione più approfondita del progetto Unesco e del suo impatto sulle scienze sociali in Brasile.

mondiale, aveva infatti come uno dei suoi obiettivi principali produrre una riflessione attorno alle cause del razzismo al fine di combattere questa forma di discriminazione. È utile ricordare che gli anni Cinquanta erano segnati non solo dalla difficile elaborazione della tragedia dello sterminio degli ebrei, ma anche dal processo di decolonizzazione in Africa e Asia, in cui emergevano in forma drammatica le violenze del sistema coloniale, e dal razzismo istituzionalizzato in alcune parti degli Stati Uniti e in Sudafrica.

In questo panorama internazionale l'Unesco decide di promuovere una serie di seminari sul razzismo, a cui parteciparono importanti studiosi di scienze sociali, tra cui Claude Lévi-Strauss che per questa occasione scrisse il suo celebre saggio *Razza e Storia* (1967), e lo stesso Gilberto Freyre. Nel 1950 viene redatta la Prima Dichiarazione sulla razza elaborata in occasione della V Sessione della Conferenza Generale dell'Unesco, in cui si negava qualsiasi relazione deterministica tra tratti fisici, comportamenti sociali e attributi morali.

Nel corso di questi seminari matura la scelta del Brasile come campo di ricerche per studiare quali fattori contribuissero alla formazione di un "ambiente di relazioni di cooperazione tra razze e gruppi etnici, con l'obiettivo di offrire al mondo una nuova coscienza politica che si distinguesse per l'armonia tra le razze" (Maio 1999:143)<sup>6</sup>. L'immagine del Brasile come il paese del "paradiso razziale", in cui era possibile la convivenza pacifica tra "razze" diverse, era dunque già ben radicata nella visione che il mondo occidentale aveva di questo paese.

Il primo luogo scelto per l'indagine dell'Unesco fu Salvador da Bahia, città in cui la presenza di discendenti di africani e della cultura africana era ed è tuttora molto forte. L'antropologo statunitense Charles Wagley, con già alle spalle esperienze di ricerca in Brasile, insieme al brasiliano Thales de Azevedo furo-

<sup>6</sup> Così Peter Fry descrive a sua volta l'atmosfera che portò all'elaborazione del progetto Unesco: si pensava che "uno studio della situazione razziale brasiliana avrebbe potuto rivelare delle formule da applicare in altre società per immunizzarle, per così dire, contro gli orrori del mortifero razzismo del Terzo Reich" (Fry 2002:7).

no incaricati di condurre e coordinare la ricerca nello stato di Bahia: Wagley si occupò delle zone rurali (1952), Azevedo della città di Salvador (1953)<sup>7</sup>. In seguito il progetto fu esteso anche a São Paulo e a Rio de Janeiro, dove rispettivamente condusse le ricerche Roger Bastide e Florestan Fernandes (1955), e Luiz de Aguiar Costa Pinto (1953). In questo modo s'intendeva ottenere un quadro che cogliesse il più possibile la varietà di situazioni socio-economiche che caratterizzavano il Brasile di quegli anni: la presenza di zone con un'economia fortemente rurale e di zone urbane che attraversavano un processo di rapida espansione industriale. Il progetto Unesco raccolse così al suo interno ricercatori stranieri e brasiliani, facendo del Brasile e del suo modello di "relazioni razziali" un territorio di ricerca e di scambio scientifico internazionale<sup>8</sup>. Nello stesso periodo in cui si avvia il progetto Unesco vengono pubblicati i primi saggi sul razzismo di intellettuali militanti neri (tra cui Abdias do Nascimento 1950 e Guerreiro Ramos 1957), e hanno luogo importanti esperienze di militanza nera come quella del Teatro Experimental do Negro, fondato nel 1944, e il Primeiro Congresso do Negro Brasileiro nel 1950.

In questi anni l'espressione "democrazia razziale" era già diffusa in Brasile. Secondo Guimarães (2002a), che ne ricostruisce la storia, la prima volta essa fu impiegata dall'antropologo francese Roger Bastide in un articolo comparso nel 1944 in cui riferiva di una visita fatta a Gilberto Freyre, e solo dopo, nel 1962 fu usata da Freyre, a cui generalmente si fa risalire l'espressione. In realtà invece essa sembra nascere dall'interpreta-

<sup>7</sup> È da segnalare che lo studio di Azevedo, *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, fu il primo, e per lungo tempo l'unico, studio su una classe medio-alta nera, a fronte di una lunga e prolifera tradizione di ricerche sui neri delle classi popolari (si veda su questo punto Figueiredo 2002).

<sup>8</sup> Già negli anni Trenta tuttavia alcuni studiosi stranieri si erano recati in Brasile per condurre ricerche sui discendenti di africani, tra i più importanti Donald Pierson, il cui testo *Negroes in Brazil* (1942) rimase a lungo un punto di riferimento, e Melville Herskovits (1943). Maio (1999) mette in evidenza come il progetto Unesco abbia contribuito a sviluppare le ricerche sulle "relazioni razziali", ossia come già da prima che fosse avviato il progetto esistesse in Brasile un filone di studi su questo tema.

zione che Bastide diede del pensiero di Freyre, il quale nel 1943-44 usava piuttosto l'espressione "democrazia sociale etnica". Nel 1952 Wagley riprese quest'espressione per la prima volta in un saggio accademico, una delle prime pubblicazioni del progetto Unesco. Come già visto tuttavia, l'idea del Brasile come un "paradiso razziale" era precedente alla comparsa di quest'espressione.

Malgrado la scelta per il Brasile nascesse dall'idea che questo paese rappresentasse un esempio di convivenza pacifica tra "razze", un'analisi attenta dei materiali dimostra che i ricercatori che vi parteciparono si erano posti come obiettivo anche quello di studiare le manifestazioni più sottili del pregiudizio razziale, considerate tipiche del contesto brasiliano (Maio 1999:148)<sup>9</sup>. Mi pare importante evidenziare questa doppia percezione del Brasile insita già nell'elaborazione del progetto Unesco, ossia da una parte la scelta del Brasile in quanto esempio da studiare di *miscigenação* e di "relazioni razziali" armoniose, dall'altra il riconoscimento dell'esistenza di forme di discriminazione razziale. Come dimostra accuratamente Maio, questa compresenza di punti di vista rivela la tensione tra razzismo e mito della democrazia razziale. È questa doppia dimensione che costituisce la specificità del Brasile.

I risultati delle ricerche Unesco descrissero un Brasile in cui il *preconceito racial* o *de cor* (pregiudizio razziale o di colore) era presente, anche se vi furono differenze teoriche e interpretative tra i ricercatori. Generalmente si considera che gli studi condotti nel Nord e nel Nordeste diedero minor rilevanza all'esistenza del *preconceito racial*, e videro nella differenza di classe la causa principale della condizione di povertà in cui versava la popolazione nera e meticcias. La classe dunque, e non il colore, era considerata il principio organizzativo delle relazioni sociali: le persone di origine africana erano discriminate perché povere e non perché nere. Le ricerche condotte nelle grandi città del sud-est riconobbe-

<sup>9</sup> Secondo Maio questo dato dimostra che gli esiti delle indagini, in cui si affermò l'esistenza di discriminazione razziale, non devono essere considerati come una frustrazione delle aspettative sul Brasile in quanto "paradiso razziale" (1999:152).

ro invece in forma più esplicita l'esistenza e l'importanza del *pre-conceito racial*. In particolare la ricerca di Fernandes su São Paulo si basò su un'analisi storica che permetteva di individuare nel passato una parte delle cause dell'esclusione sociale dei neri. Fernandes proponeva un'interpretazione in cui considerava il peso del passato e quello del presente: da una parte denunciava il tentativo dei gruppi dominanti bianchi di mantenere la loro posizione privilegiata ereditata da una struttura sociale superata con l'abolizione della schiavitù, dall'altra guardava al presente, individuando nella difficoltà dei neri a competere con una classe lavoratrice immigrata più preparata ai rapporti di produzione della società di classe, uno dei fattori principali che ne riproduceva l'esclusione sociale. Secondo questo autore dunque la marginalità socio-economica dei neri nella società paulista degli anni Cinquanta non era necessariamente prodotto dei meccanismi del sistema capitalistico, ma anzi era destinata a sparire con il pieno sviluppo del capitalismo. Fernandes inoltre fu il primo ad utilizzare il termine "mito" per caratterizzare la democrazia razziale: a sua parere la definizione di democrazia razziale è una rappresentazione che traeva in inganno circa la realtà dei rapporti "razziali" nel Brasile di quegli anni. Roger Bastide (1955), riportando una frase da lui ascoltata: "noi brasiliani abbiamo il pregiudizio di non avere pregiudizi", svelava a sua volta su quali basi si reggevano la convinzione dell'antirazzismo intrinseco della società brasiliana e la riproduzione sociale del razzismo<sup>10</sup>.

Dunque, soprattutto tra gli autori brasiliani, vi fu un consenso generale nel riconoscere il carattere mistificatorio che aveva la democrazia razziale nel definire la situazione dei rapporti tra bianchi e neri in Brasile e nell'affermare che il pregiudizio di colore non era dovuto alla classe, ma alla "razza" (Guimarães 1999a). In questo contesto ci interessa soprattutto met-

<sup>10</sup> Negli anni Cinquanta e Sessanta il gruppo di São Paulo portò avanti le ricerche iniziate sotto l'egida dell'Unesco inaugurando quella che è conosciuta come la scuola paulista di relazioni razziali, a cui parteciparono Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso – più noto per essere stato presidente del Brasile dal 1992 al 2000 – con una ricerca su Florianópolis (1959), città del sud, regione rimasta fuori dall'indagine Unesco.

tere in evidenza l'importanza che una tale trasformazione nella visione della situazione "razziale" del Brasile emersa da questi studi ha sul piano dell'identità nazionale. Come abbiamo visto infatti, la valorizzazione del meticciato, di cui l'espressione "democrazia razziale" è l'esemplificazione, ha costituito il fulcro del processo di costruzione di un'identità nazionale positiva: il meticciato inteso come assenza di razzismo è il simbolo del Brasile moderno e civilizzato. L'affermazione dell'esistenza di forme di discriminazione contro una parte – quasi la metà – della popolazione s'insinua come una crepa in ciò che prima era visto solo come unità compatta. Il Brasile infatti, soprattutto da Freyre in poi, era stato elaborato nella coscienza nazionale da intellettuali e politici come una pluralità di culture e regioni dentro un'unità nazionale forte. La valorizzazione delle differenze (razziali, culturali, religiose) era possibile perché contenuta nell'unità, perché inglobata in una collettività superiore: la nazione. In questa elaborazione non c'era posto per conflitti e esclusione sociale, ma solo per un'unità inglobante.

Benché la visione razziale del Brasile non si possa ridurre a quella elaborata da Freyre, anche su questo punto ci pare utile ritornare alla sua opera per capire la difficoltà di riconoscere e individuare il razzismo, e l'importanza di questo primo riconoscimento. Come visto nel capitolo precedente, l'analisi di Freyre tendeva a presentare come complementari le posizioni sociali di schiavi e padroni nella società schiavista brasiliana, mettendo in secondo piano le espressioni di antagonismo sociale. Ciò gli permetteva di valorizzare i contributi culturali portati da ciascun gruppo – da ciascuna razza – che trovavano nuova espressione in una cultura sincretica, armoniosa e fondamentale democratica. Come nota opportunamente Renato Ortiz: "L'ideologia del sincretismo esprime un universo esente da contraddizioni, una volta che la sintesi nata dal contatto culturale trascende le divergenze reali che per caso possano venirsi a creare. Ricalcata nell'antropologia culturalista, l'immagine del Brasile crogiolo di razze esprime il contatto tra popoli come un'acculturazione armonica degli universi simbolici, senza prendere in considerazione le situazioni concrete che hanno reso possibile questi stessi contatti culturali" (1994:95).



Gli studi condotti nell'ambito del progetto Unesco spostavano l'attenzione dal piano della cultura e della nazione a quello della dinamica delle relazioni socio-economiche: le interazioni tra persone in piccole comunità, la mobilità sociale, l'inserzione nel mondo del lavoro, la terminologia razziale, questi erano i nuovi oggetti di studio. In questo spostamento scientifico, ma anche politico, la democrazia razziale, come paradigma per pensare e rappresentare la comunità nazionale, subisce una prima, piccola incrinatura: la società brasiliana appare infatti meno democratica, più diseguale.

Infine oltre al contenuto – la scoperta “scientifica” dell'esistenza del razzismo – un'altra novità delle ricerche condotte nell'ambito del progetto Unesco riguardava la metodologia con cui si studiava la “situazione razziale” in Brasile. Gli studi e il dibattito scientifici, tranne quelli storici sul periodo della schiavitù, non si erano posti infatti come obiettivo prioritario di raccogliere dati per descrivere e comprendere la dinamica dei rapporti sociali tra bianchi e neri. Con il progetto Unesco si afferma in modo più sistematico una produzione scientifica basata sulla metodologia della ricerca sul campo (soprattutto attraverso le interviste con questionari), così come era concepita dall'antropologia di quegli anni, in cui le basi empiriche erano necessarie per qualsiasi tipo di elaborazione teorica.

L'esito delle ricerche Unesco fu di aver creato il primo momento in cui si mise in discussione l'idea del Brasile come una società in cui non esistono forme di esclusione e discriminazione razziale. Allo stesso tempo l'importanza del progetto Unesco è stata anche di aver dato visibilità internazionale al ribaltamento della (auto)rappresentazione del Brasile: da paese non civilizzato e ossessionato da un complesso di inferiorità “razziale” e culturale rispetto all'Europa, il Brasile diventa nel consenso internazionale l'esempio a cui guardare per un nuovo tipo di società moderna, perché senza conflitti. Il meticciato e la democrazia razziale sono i protagonisti di questo cambiamento: espressione della modernizzazione della nazione, e non più della degenerazione della sua popolazione, sono la manifestazione di un popolo che vive in pace, malgrado le differenze “razziali”, ma anche, per la nuova generazione di ricercatori brasiliani, un

ostacolo al conseguimento di una piena democrazia che include anche i cittadini neri, discendenti degli schiavi africani.

### 3. *Il continuum dei colori*

Uno dei temi affrontati nelle ricerche che si svilupparono in seguito al progetto Unesco era come i brasiliani si percepivano e percepivano gli altri in base al colore, ossia come funzionava il sistema di classificazione razziale o dei colori (tra gli studiosi che hanno trattato questo argomento ricordiamo Pierson 1942, Wagley 1952, Azevedo 1955, Nogueira 1955, Harris e Kottak 1963, Harris 1970, Sanjek 1971). La ricorrente constatazione da parte dei ricercatori del costante riferimento che i brasiliani facevano alla “mescolanza”, alla *miscigenação* della popolazione brasiliana, poneva infatti la questione di come fosse elaborata la scelta e la definizione di un colore e la questione dell’“identità razziale”. In altri termini ci si chiedeva: come si definisce chi è bianco e chi è nero in un paese che valorizza la mescolanza? Questa domanda a sua volta ci porterà a riflettere, nel capitolo successivo, sul rapporto tra costruzione di un’identità nazionale meticcica, difficoltà nella definizione netta delle frontiere tra i colori e politiche pubbliche di lotta al razzismo.

Gli studi su come i brasiliani classificano e si autoclassificano secondo il colore si sono sin da subito centrati sul paragone con il sistema statunitense di classificazione razziale, conosciuto come sistema bipolare (bianchi vs neri), in cui cioè non c’è posto per la *miscigenação*, e in cui la regola di discendenza definisce a quale categoria di colore un individuo appartiene. Le ricerche antropologiche dimostravano che i brasiliani al contrario si basavano sull’apparenza fisica della persona, usavano molteplici termini di colore, e che lo stesso termine poteva essere inteso in modi diversi a seconda di chi lo usava e in quale contesto era usato. Si era di fronte ad un sistema in cui il criterio di attribuzione del colore era dichiaratamente relazionale e situazionale, e dunque non univoco. Secondo Harris la caratteristica principale del calcolo “razziale” dei brasiliani era di essere incerto, indeterminato e ambiguo (1970). Dagli studi inoltre emer-

geva quello che per ogni brasiliano era un fatto assodato, ossia che la definizione del colore era subordinata a molti fattori, tra cui la classe e l'educazione: il modo di dire "i soldi sbiancano" ne era l'esemplificazione. Infine sin dagli anni Quaranta, Pierson (1971) aveva messo in rilievo come in Brasile il termine colore rimandasse non solo alla pigmentazione della pelle, ma anche ad altri tratti del viso: naso, labbra e tessitura dei capelli. Gli studiosi mettevano infine in evidenza come il sistema classificatorio brasiliano non aveva una chiara regola di filiazione razziale, a differenza di quello statunitense in cui vigeva la regola dell'ipodiscendenza, secondo la quale un individuo con un antenato, sia in linea paterna sia in linea materna, membro del gruppo subalterno – i discendenti degli schiavi africani – apparteneva automaticamente ad esso: la famosa *one drop rule* (Harris e Kottack 1963 e Nogueira 1985). Va sottolineato che in Brasile, almeno dal periodo post abolizione, non ci sono state leggi che determinassero l'appartenenza a un gruppo razziale (Telles 2003:105).

Vale la pena soffermarsi su un aspetto del sistema brasiliano di classificazione: il criterio relazionale e situazionale di scelta del colore rende esplicito infatti come la percezione di un colore o di determinanti tratti del corpo non sia un atto neutro e oggettivo, ma determinato da una pluralità di fattori che vanno dalla soggettività dell'individuo alle determinanti culturali e sociali del contesto di cui esso fa parte. Il caso brasiliano illustra in forma esemplare che non vi è niente di naturale nella percezione *immediata, spontanea*, di determinate parti del corpo. Secondo Guimarães:

“Di fatto non c'è niente di spontaneamente visibile nel colore della pelle, nella forma del naso, nello spessore delle labbra o dei capelli, o più facile da essere discriminato in questi tratti rispetto ad altri, come la grandezza dei piedi, l'altezza, il colore degli occhi o la larghezza delle spalle. Questi tratti hanno significato solo all'interno di un'ideologia preesistente (per essere precisi: di un'ideologia che crea i fatti nel relazionarli gli uni con gli altri), e solo per questo motivo funzionano come criteri e marchi di classificazione” (Guimarães 1999:49).

Questo aspetto è centrale non solo per capire le caratteristiche del contesto brasiliano, ma anche per decostruire l'idea per

cui essere bianco o nero sia di per sé un dato significativo, una differenza saliente, densa di significato, che naturalmente si presenta ai nostri occhi come “particolarmente differente” e dunque oggettivamente calcolabile<sup>11</sup>. Come nota opportunamente Tabet: “chi definisce in primo luogo chi è diverso e quale diversità sia da considerare e quale altra non sia pertinente?” (1998a:21). Questa idea di una naturalità nella percezione di determinati tratti del corpo è invece legata alla nozione moderna di razza, che esprime l’idea di una diversità per essenza e immutabile nel tempo tra gli esseri umani (si veda Guillaumin 1972, Gliozzi 1990 e Tabet 1997). Come abbiamo visto nel primo capitolo, questa percezione della “razza” è il risultato di una storia di rapporti sociali ed economici tra gruppi umani in un determinato momento della storia dell’Occidente e del Brasile.

Per definire l’insieme di elementi che caratterizza il sistema brasiliano di classificazione e rappresentazione “razziale”, gli studiosi utilizzano il termine *continuum*:

“Da molto tempo ormai si sa che il sistema di classificazione razziale brasiliano possiede, come una delle sue particolarità, il fatto di essere ordinato in modo da privilegiare relazioni tra due punti polari invece di tracciare una linea divisoria nitida tra due campi, il bianco e il nero. In altre parole, si privilegia un certo *continuum* di relazioni invece di stabilire campi con frontiere in domini escludenti” (Birman 1989:195).

Secondo questa definizione, la diversità di tipi fisici è concepita come una variazione di colori e tratti. Il sistema di rappresentazione di tale varietà fisica prende la forma di un *continuum*, ossia una linea – i cui estremi sono il bianco e il nero – su cui prendono posto non solo le diverse gradazioni di questi due colori, ma anche i risultati degli incontri con altri colori, quale il giallo (*amarelo*) e il rosso (*vermelho*), categorie che indicano nel linguaggio comune rispettivamente persone di origini asiatica e indigena. Nel *continuum* infatti sono inclusi altri colori, oltre al

<sup>11</sup> Per un’analisi etnografica di come sia relativa la percezione del colore di una persona, e dunque aleatoria la sua classificazione razziale in un contesto istituzionale brasiliano, si veda Ribeiro Corossacz 2004.

bianco e al nero, che si mescolano tra di loro secondo quella che Roberto DaMatta ha chiamato “la favola delle tre razze” (1987:59-85). DaMatta usa questa espressione per interpretare la percezione “razziale” che tutti i brasiliani hanno del proprio paese e di se stessi come un’entità formata dall’amalgama tra bianchi, neri e indigeni, i tre gruppi fondatori già visti in Freyre. DaMatta riconosce a questa favola il carattere di mito fondatore dell’identità nazionale brasiliana, di cui in questo momento ci interessa soprattutto prendere in esame un dispiegamento specifico, ossia quello che riguarda la rappresentazione della varietà fisica. La valorizzazione della *miscigenação* sul piano storico e identitario si manifesta proprio in questa valorizzazione delle relazioni (implicitamente sessuali) tra i tre gruppi, concepiti come “razze”, nella mediazione tra di essi, che porta alla formazione di una “metarazza”: il popolo brasiliano. In questo modo ognuno può vantare di avere qualche ascendente indigeno, portoghese o africano, perché ognuno fa parte di questo grande processo di *miscegenação* che ha formato il Brasile. Di nuovo la funzione di questa mediazione viene letta in chiave conservatrice: “In questa società c’è a tutti i livelli questa ricorrente preoccupazione per l’intermediazione e il sincretismo, la sintesi che viene – prima o dopo – ad impedire la lotta aperta o il conflitto per la percezione nuda e cruda dei meccanismi di sfruttamento sociale e politico” (DaMatta 1987:83).

Per comprendere come funziona il sistema del *continuum*, porterò come esempio i dati di una ricerca da me condotta tra gli studenti di una scuola media pubblica in una *favela* di Rio de Janeiro nel 1996, in cui indagavo le forme di rappresentazione dei tratti fisici e dei colori e il modo in cui venivano classificate<sup>12</sup>. Da quest’indagine risultavano le seguenti caratteristiche: la mancanza di accordo tra gli studenti sul referente dei termini di colore, la facilità con cui gli studenti usavano, in momenti e contesti diversi, più termini di colore per autoclassificarsi, e la possibilità di definire i propri parenti stretti con colori diversi dal proprio, tutti atteggiamenti rilevati nelle indagini già citate.

<sup>12</sup> Una parte di questa indagine è stata pubblicata in Ribeiro Corossacz 1999a, 1999b, 1999c.

Ecco alcuni esempi di come questi giovani descrivevano la pluralità di colori:

– *Moreno*, io sono *morena*; bianco; mulatto; marrone-bon bon.

– Com'è il colore marrone-bon bon?

È un bel colore, regolare, né molto chiaro né molto scuro (Cinthia, 15 anni, in un'altra occasione dichiara di pensare di essere nera);

– Bianco; *pardo*, come me; *moreno*, come Mônica; nero; indigeno, che è un po' rossastro; blu, come Eduardo, quando riflette il sole (Anderson, 15 anni, si definisce “un miscuglio di bianco con indigeno, che è uguale a *pardo*. Mia nonna era un'indigena che è venuta a Rio con l'esodo dalle campagne”);

– Nero; bianco; *moreno*; rosso; blu, un nero bluastro, ben scuro (Carla 18 anni, dichiara di essere “all'anagrafe *parda*, ma io sono *morena* chiara”);

– Nero, il mio colore; bianco; giallo, una persona giallastra, che non prende il sole; marrone, che è più scuro del *moreno*; *moreno*; blu, che è proprio nero (Dênis, 18 anni, si definisce nero).

Per descrivere meglio un colore gli studenti fanno riferimento a un dato immediato della percezione (la tale persona, loro stessi), e lo mettono in rapporto a un altro colore, usando un “più” o un “meno”, un diminutivo, che serve proprio per esprimere il tono, la leggera variazione, il minimo spostamento verso uno dei due poli: “*moreno*, che è più chiaro”, “marrone, che è più scuro del *moreno*”, “marrone-bon bon, che è più chiaro del *moreno*”. Nel sistema del *continuum* dunque non è tanto rilevante considerare la diversità tra i due poli estremi, il bianco e il nero, quanto invece la relazione della singola posizione con essi, il più o il meno che determina quanto essa si avvicini o allontani da uno di essi.

Il *continuum* costituendosi su una gradazione, frammenta l'opposizione più sgradevole bianco/nero, in tante piccole opposizioni impercettibili, mettendo così gli studenti qui intervistati più a loro agio perché in questo modo possono mettere in relazione invece di mettere in opposizione, possono vedere le variazioni che avvicinano invece di considerare un colore come separato dagli altri. Nelle parole di Maggie infatti “ciò che si vuole indicare con i molti termini di colore è una diluizione del-

le opposizioni, ma mai l'assenza dell'opposizione" (1992:13). Il *continuum* infatti funziona negando l'opposizione bianco/nero, ma non il sistema valoriale socialmente stabilito che definisce come positivo il polo chiaro e negativo quello scuro.

Riassumendo i tratti principali del sistema del *continuum*, si può dire che in esso è rilevante la relazione che un colore ha con i colori immediatamente adiacenti, seppure il valore sociale a esso attribuito è strettamente legato alla sua relazione con l'opposizione inglobante bianco/nero. Inoltre, trattandosi di una rappresentazione della diversità "razziale" che fa emergere le sfumature, le gradazioni, i colori non sono considerati come delle unità discrete, ma come delle entità fluide, suscettibili di continue ridefinizioni. In questo modo è da intendersi la facilità con cui si scelgono, in momenti diversi, termini diversi per classificarsi, o la transitorietà di un colore che dipende da elementi esterni, come può essere l'esposizione al sole.

#### 4. *Quantificare il razzismo: la classificazione razziale come strumento per leggere le disegualianze tra bianchi e neri*

Nel corso degli anni Settanta è possibile individuare un ulteriore importante spostamento negli studi sul razzismo in Brasile, in cui la classificazione razziale è usata come strumento per leggere le relazioni sociali tra bianchi e neri in una prospettiva diversa da quella considerata nel paragrafo precedente. Attraverso l'analisi dei dati ufficiali discriminati secondo il colore raccolti nei censimenti<sup>13</sup> s'intraprende un lavoro analitico volto a pesare quantitativamente le differenze sociali tra bianchi e neri lungo tutto l'arco della vita dell'individuo, dalla mortalità infantile, all'istruzione, all'ingresso nel mercato del lavoro, la ren-

<sup>13</sup> Le categorie di colore utilizzate nel censimento e in tutte le altre rilevazioni condotte da istituti di ricerca legati allo stato, comprendono 5 possibilità: *branco* (bianco), *preto* (nero), *pardo* (scuro, termine utilizzato soprattutto in documenti istituzionali, con cui si indicano le persone nate da genitori di colori diversi), *amarelo* (giallo, termine con cui si indicano le persone di origini asiatiche), indigeno.

dita e la mobilità sociale e infine le aspettative di vita alla nascita. Da queste analisi emergeva una società segnata non solo da un forte divario socio-economico, ma anche razziale.

È necessario fare un passo indietro per comprendere come prese avvio una vera e propria demografia razziale, fino ad allora praticamente assente. Con il colpo di stato del 1964, in cui il presidente João Goulart fu deposto dalle forze armate, ha inizio la dittatura militare. I militari governarono la società brasiliana attraverso la censura, la persecuzione e la tortura, ma anche adottando una politica economica, diretta dallo Stato, che grazie al basso costo del lavoro e alla negazione dei diritti politici e sociali, riuscì a produrre un notevole sviluppo economico, soprattutto nel settore industriale. Malgrado gli alti tassi di crescita, negli anni del regime militare aumentò vertiginosamente la disparità nella retribuzione del reddito, con una classe media che traeva beneficio dai successi economici, e le classi popolari, sempre più urbane, che erano progressivamente depauperate. Hasenbalg (1996:239) ricorda che in quegli anni il “tema razziale” fu definito di “sicurezza nazionale”: parlare di differenze razziali o di razzismo era considerato un comportamento anti-patriottico, poiché contro l’ideologia della democrazia razziale assunta e promossa dai militari, a livello istituzionale e politico, a ideologia nazionalista. Con l’arrivo dei militari al potere, dunque, non fu possibile portare avanti quel filone di studi, a cui il progetto Unesco aveva dato visibilità anche internazionale, da cui emergeva un Brasile segnato da profonde disuguaglianze sociali e razziali, poiché in netta contraddizione con la retorica nazionalista della classe al potere che rappresentava il paese di quegli anni come un paese fondamentalmente egualitario, il “Brasile potenza” e “paradiso razziale”<sup>14</sup>. Nel 1969 i pensionamenti forzati coinvolsero anche esponenti della scuola paulista

<sup>14</sup> Vediamo dunque come la valorizzazione e la difesa del Brasile come il paese della democrazia razziale sia stata rielaborata in differenti momenti della storia da diversi gruppi politici (l’Estado Novo di Vargas, la dittatura militare del 1964), anche con il chiaro intento di mantenere e legittimare una struttura sociale gerarchica. Hasenbalg (1992a) mette giustamente in evidenza il paradosso dell’espressione “democrazia razziale” riferito a un paese che per lunghi decenni non ha conosciuto la democrazia politica.



di relazioni razziali, segnando un ulteriore arresto in questo campo di studi. Sempre Hasenbalg (1996) mette in luce un altro elemento che contribuì a creare il vuoto scientifico attorno agli studi demografici sul razzismo, ossia la mancanza di dati censitari sul colore, sia prima del colpo di stato (i censimenti del 1900 e del 1920 non contenevano questa informazione, e nel 1930 non ci fu il censimento<sup>15</sup>), sia dopo (nel 1970 era assente l'informazione sul colore nel censimento). Questa assenza di dati sul colore può essere letta come il doppio dispiegamento dell'ideologia della democrazia razziale: in quanto meccanismo politico e scientifico, essa riproduceva l'immagine di una società senza discriminazione razziale (la mancanza di dati come prova della mancanza del razzismo), e in quanto paradigma culturale essa pervadeva anche il mondo accademico e intellettuale che dunque non si poneva il problema di indagare quantitativamente il razzismo<sup>16</sup>.

Con l'inizio dell'apertura politica del governo Geisel nella seconda metà degli anni Settanta, che portò alla fine della dittatura<sup>17</sup>, fu possibile riprendere gli studi sulle "relazioni razziali", espressione con cui d'ora in poi ci si riferirà alla molteplicità di aspetti – economici, culturali, demografici, religiosi – delle relazioni tra bianchi e neri, e in minor misura tra bianchi, neri e indigeni.

Espressione di questo momento di allentamento della repressione contro gli intellettuali è il lavoro di Carlos Hasenbalg,

<sup>15</sup> Di fatto in questo modo l'informazione relativa al colore nel censimento mancò per 50 anni, dal 1890 al 1940. Il censimento del 1940 fu il primo a reintrodurre questa domanda, e fu diretto dal demografo e statistico italiano Giorgio Mortara, che, in quanto ebreo, si era rifugiato in Brasile per sfuggire alle leggi razziste dell'Italia fascista. Mortara è ricordato per il suo contributo fondamentale per la reintroduzione e l'elaborazione della variabile colore nei dati censitari (si veda Telles 2003).

<sup>16</sup> La diffusione del paradigma marxiano ha contribuito in alcuni casi a ricondurre la razza alla classe e a leggere la discriminazione razziale come semplice discriminazione di classe.

<sup>17</sup> Nel 1984, per la prima volta dopo il colpo di stato dei militari del 1964, viene eletto dal parlamento un civile, Tancredo Neves, alla presidenza della Repubblica. Le prime elezioni dirette saranno nel 1989, quando viene eletto Fernando Collor de Melo.

pubblicato nel 1979, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*, frutto della sua tesi di dottorato svolta negli Stati Uniti. L'interesse principale di Hasenbalg era far emergere le forme specifiche di discriminazione di cui i neri erano oggetto nella società brasiliana, ossia di considerare la "razza" una variante a sé che determina il percorso biografico degli individui, e non come un meccanismo da ricondurre alla differenza di classe. L'autore criticava dunque gli approcci che tendevano a definire le relazioni razziali come relazioni tra classi, poiché questo significava ridurre i problemi dei neri ai problemi delle classi subordinate.

"Senza dubbio in Brasile una grande maggioranza di negri e mulatti è esposta agli stessi meccanismi di dominazione di classe che interessano altri gruppi subordinati. Ma, oltre a questo, le persone di colore soffrono una dequalificazione peculiare e svantaggi competitivi che provengono dalla loro condizione razziale" (Hasenbalg 1979:20).

Secondo l'analisi di Hasenbalg, due fattori concorrevano alla riproduzione della discriminazione razziale: da una parte la disuguale distribuzione geografica di bianchi e non-bianchi<sup>18</sup>, dall'altra le pratiche razziste del gruppo dominante.

La popolazione non-bianca si è concentrata nell'area del Brasile più depressa, il Nordeste, dove le opportunità di sviluppo economico sono sempre state minori rispetto al Sudeste e al Sud, quest'ultima regione più ricca e prevalentemente bianca. L'analisi di Hasenbalg dimostrava come ci fosse una vera e propria "segregazione geografica", che tuttavia non era sufficiente a spiegare la discriminazione razziale. Infatti dall'analisi statistica dei dati raccolti per ogni regione emergeva che i non-bianchi avevano sistematicamente meno opportunità dei bianchi nel percorso scolastico e occupazionale. Secondo l'autore questo risultato era da attribuirsi ai meccanismi di discriminazione razziale che impedivano ai non-bianchi di godere delle stesse opportunità di mobilità sociale che avevano i bianchi della stessa classe sociale. In sostanza, l'apparato ideologico razzista deter-

<sup>18</sup> Hasenbalg intende con l'espressione 'non-bianchi' il gruppo formato dalle due categorie censitarie neri e *pardos*.

minava un “ciclo di svantaggi cumulativi in termini di mobilità sociale intergenerazionale e intragenerazionale” (*ibid*:220) che si manifestava da una parte in una minore mobilità sociale per i non-bianchi a parità di condizione socio-economica con i bianchi, dall'altra in una ricaduta minore in termini di guadagno e professionalità rispetto agli investimenti educativi sempre in riferimento ai bianchi.

Un altro contributo decisivo per la definizione numerica delle diseguaglianze socio-economiche tra bianchi e neri è stato il testo *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*, curato da Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, apparso nel 1992, basato su dati degli anni Ottanta. Si tratta di una raccolta di articoli in cui si esaminano le forme attraverso le quali si riproduce la discriminazione razziale, in base all'analisi di dati statistici riguardanti aspetti cruciali della vita sociale (scelte matrimoniali, educazione, possibilità professionali). L'importanza di questo lavoro sta nel fornire un ampio quadro su un periodo storico cruciale, ossia la fine della dittatura e l'inizio di una relativa crescita economica.

##### *5. Mercato del lavoro, povertà, unioni stabili “miste”*

I dati sul mercato del lavoro esaminati da Hasenbalg indicavano che i non-bianchi occupavano ancora la base della gerarchia occupazionale, in parte a causa di una ritardata incorporazione, nei primi decenni dopo l'abolizione, al mondo urbano e industriale, e in parte come conseguenza dei meccanismi di discriminazione razziale contemporanei<sup>19</sup>. Secondo Hasenbalg gli imprenditori capitalisti hanno preferenze “razziali” che si manifestano in un chiaro modello di stratificazione razziale in cui i neri occupano le posizioni meno qualificate e remunerate. Inoltre i dati dimostravano che l'investimento degli individui

<sup>19</sup> Un altro testo fondamentale per quanto riguarda i dati sulla discriminazione razziale nel mercato del lavoro è *O Lugar do Negro na Força de Trabalho* (Il posto del negro nella forza lavoro) di Oliveira, Porcaro, Araújo, apparso nel 1985.

nell'educazione e nelle esperienze di lavoro aveva risultati disuguali per il gruppo bianco e non-bianco, evidenziando l'esistenza di meccanismi di discriminazione nel mercato del lavoro (1992b:113). Il 58,3% dei neri era impiegato nei settori che concentravano la mano d'opera più dequalificata e più a basso costo – agricoltura, edilizia, e servizi domestici –, mentre per i bianchi la percentuale era del 42,1%. Dall'insieme dei dati emergeva che il colore ha minor peso nelle occupazioni manuali che in quelle amministrative, ma soprattutto che nel mercato del lavoro le diseguaglianze razziali erano ancora molto forti. Nelle parole di Hasenbalg:

“Il quadro che emerge dopo più di 4 decenni di rapida crescita economica è segnato da accentuate diseguaglianze economiche tra i brasiliani bianchi e non-bianchi...”

La vasta mobilità sociale favorita dalla crescita economica negli ultimi 40 anni non ha interessato la popolazione non-bianca, che continua a essere concentrata negli strati socio-economici inferiori” (1992b:113).

Secondo Hasenbalg dunque le forme di discriminazione razziale presenti nel Brasile contemporaneo non solo non si potevano ricondurre al passato schiavista, ma erano invece funzionali alla riproduzione dell'attuale sistema di rapporti sociali ed economici propri di una società capitalista.

Il quadro era completato dagli studi di Silva sulla relazione tra colore e povertà. L'autore, basandosi sui dati raccolti nel 1988, notava come “l'incidenza di povertà tra i bianchi è stimata essere del 14,7%, mentre la proporzione tra gli individui di colore è più del doppio di questo valore, essendo del 30,2% tra i neri e del 36% tra i *pardos*, un dato quest'ultimo alquanto sorprendente date le nozioni generalizzate di uno status intermedio che i *pardos* occupano in questa società” (1992:123). Dopo aver considerato nel calcolo sull'indice di povertà nei gruppi di colore un insieme di variabili correlate alla povertà – regione di appartenenza, luogo di residenza, composizione nucleo familiare, che comprende numero delle persone a carico, età e anni di studio del capo famiglia, capo famiglia donna –, gli effetti del colore continuavano a essere significativi.

Un aspetto centrale nel contesto brasiliano è certamente l'analisi delle unioni stabili tra persone di colore diverso, proprio perché al centro del meticciato storicamente costruito e della democrazia razziale come discorso sulla mescolanza sul piano individuale e collettivo. Riferendosi al discorso freyriano sulla nascita del modello di relazioni sessuali miste in Brasile Hasenbalg, Silva e Barcelos affermano: “i contatti sessuali asimmetrici tra differenti gruppi razziali (in questo caso uomini bianchi con donne negre) non sono semplicemente il risultato della libido, lubricità o carattere nazionale dei membri di uno di questi gruppi. Essi sono resi possibili anche dall'esistenza a) delle estreme disegualianze di potere tra il gruppo dominante e quello subordinato e b) da un disequilibrio accentuato nella composizione per sesso del gruppo dominante (predominanza numerica degli uomini)” (1992:67). Secondo gli autori, queste condizioni resero possibile in Brasile la formazione di un “gruppo mulatto”: nel corso del XIX secolo la popolazione meticcia libera era già in forte crescita, e poco dopo l'abolizione della schiavitù la popolazione aveva raggiunto un alto grado di *misigenação*<sup>20</sup>.

Analizzando i dati del 1980, relativi alle unioni stabili esogamiche dal punto di vista del colore, Silva nota che l'intensità delle “unioni interrazziali” varia considerevolmente a seconda delle regioni, e all'interno delle regioni stesse. Tuttavia le unioni endogamiche dal punto di vista del colore rappresentano la schiacciante maggioranza, ossia il 79% (1992a:42)<sup>21</sup>. È interessante anche notare come il comportamento endogamico varia a seconda del gruppo di colore: prendendo come base l'uomo, vediamo che tra gli uomini bianchi la proporzione di sposati con donne dello stesso colore è dell'84%, mentre tra gli uomini neri tale proporzione è del 52%, e tra gli *amarelos* e *pardos* rispettivamente del 65% e 77% (Hasenbalg, Silva e Barcelos 1992:70).

<sup>20</sup> Nel 1890 i bianchi erano il 44,0%, i *pardos* il 41,4%, e i neri il 14,6% (1992:68-69).

<sup>21</sup> Questo quadro è confermato dai dati più recenti, anche se alla soglia del 2000 le unioni esogamiche dal punto di vista del colore sono aumentate arrivando al 22% (cfr. Petruccioli 2001).

Secondo Silva questi dati vanno letti alla luce del fatto che i gruppi più numerosi hanno più possibilità di realizzare la norma endogamica, mentre i gruppi meno numerosi sono maggiormente soggetti alle pressioni esogamiche (1992a:42).

Per ciò che riguarda le coppie stabili esogamiche dal punto di vista del colore, pari al restante 21%, sono più frequenti le unioni in cui la donna è più chiara dell'uomo, pari al 57,5% del totale (nel restante 42,5% l'uomo è più chiaro della donna). Anche in questo caso gli autori propongono un'interpretazione su base demografica, in cui cioè la scelta maritale "sembra riflettere differenziali demografici nella composizione della popolazione, e non possibili asimmetrie nel comportamento di uomini e donne di origine normativa" (Hasenbalg, do Valle Silva e Barcelos 1992: 70). Già nel 1966 Thales de Azevedo aveva osservato la diffusione di questo modello di unioni esogamiche nel suo studio, di carattere qualitativo e basato su una revisione della letteratura, su meticciano e status. A suo parere la diffusione del modello di unione donna bianca/uomo nero sarebbe da spiegarsi secondo la regola per cui in Brasile la prole viene cresciuta nella famiglia materna, poiché è associata ad essa e al suo status: scegliendo una compagna bianca dunque l'uomo cercherebbe l'ascesa sociale "sbiancando" la prole. Questa osservazione ci porta a riflettere su come il matrimonio o l'unione stabile "misti" rappresentino in Brasile una forma di ascesa sociale per i neri, anche attraverso la nascita di figli più chiari, che rappresenterebbero una forma di *embranquecimento* ("imbiancamento") retroattivo. Secondo Figueiredo questa caratteristica delle unioni stabili esogamiche mette in evidenza un aspetto tipico delle forme di ascesa sociale dei neri brasiliani, ossia il suo carattere di strategia individuale (2002:52).

Da queste informazioni emerge un quadro del meticciano, inteso come unioni stabili tra persone di origine e colori diversi, in contraddizione con l'immagine del Brasile come una società in cui tali unioni, considerate quasi come momento fondativo della nazione meticciana, sono diffuse in ogni storia familiare. Oggi solo una percentuale bassa di cittadini brasiliani infrange la barriera del colore nella scelta del partner affettivo (e sessuale e riproduttivo), e per lo più si tratta di persone di classe popola-

re, facendoci pensare che tali unioni pur rivestendo un ruolo decisivo nel discorso sull'identità nazionale, tuttavia non sono una norma di comportamento diffusa. L'attivazione del discorso sulla "mescolanza tra razze" a livello familiare e collettivo sembra dunque avere la funzione di confermare la mancanza di pregiudizi razziali, secondo l'idea per cui laddove c'è intimità affettiva non ci può essere discriminazione razziale. Un'analisi accurata della società brasiliana in realtà contraddice quest'associazione tra intimità e mancanza di pregiudizio razziale, come considerato precedentemente in una prospettiva storica.

Inoltre il modello esogamico dal punto di vista del colore attualmente più diffuso nelle unioni stabili, donna bianca e uomo nero, non corrisponde al modello storico delle relazioni sessuali e delle unioni stabili miste nel Brasile coloniale della prima fase (uomo bianco con donna indigena o africana) che avrebbe contribuito alla formazione del "gruppo mulatto". È tuttavia da notare che mancano dati sulle unioni esogamiche fuori dalla *casa-grande*, ossia in quella vasta classe di individui neri e *pardos* liberi a cui fanno riferimento gli autori e che potrebbero aiutarci a comprendere come si è affermato l'attuale modello. Resta comunque ancora da indagare se nell'attuale società brasiliana vi sia un trattamento differenziato dal punto di vista dei codici sociali delle relazioni sessuali e delle unioni stabili tra persone di colore differente, ossia se sia maggiormente ammesso avere relazioni sessuali occasionali con un partner di un altro colore, ma sia meno socialmente accettato unirvisi in un rapporto stabile e procreativo.

I dati qui presentati permettono di identificare l'emergere negli anni Ottanta di una nuova tendenza negli studi sul razzismo e le "relazioni razziali", in cui la lettura statistica della realtà si viene affermando. Essi inoltre permettono di avere un quadro più esteso su alcuni aspetti dei rapporti tra bianchi e neri studiati per lungo tempo in una prospettiva qualitativa. Come già osservato, infatti, gli studi sulle "relazioni razziali" in Brasile erano per lo più di carattere qualitativo, ossia risultati di indagini etnografiche condotte in ambienti circoscritti, alla portata del ricercatore, e per questo suscettibili di essere considerati poco rappresentativi, anche se più chiarificatori per ciò che

riguarda la comprensione della dinamica delle relazioni sociali. I dati raccolti attraverso le indagini statistiche negli anni Ottanta proponevano invece uno sguardo più ampio e allo stesso tempo più preciso, su interi stati e regioni del Brasile, dando la possibilità di quantificare attraverso rappresentazioni numeriche le diseguglianze tra i gruppi di colore.

L'impatto di questo nuovo "scenario numerico" è stato dirompente nell'ambito degli studi, ma anche per l'intera società civile: la disponibilità di dati statistici sui diversi gruppi di colore ha permesso di poter raffrontare dati quantitativi e qualitativi, di inserire i risultati di un'indagine etnografica nel quadro più ampio delle rappresentazioni quantitative della realtà studiata, ma anche di prendere atto dell'estensione e della capillarità delle diseguglianze socio-economiche tra bianchi e neri, per molto tempo sommerse dalla democrazia razziale, discorso e esercizio identitario che permeano la società brasiliana nella direzione di un'uguaglianza spesso più immaginata che realizzata.





## Capitolo 4

### *Politiche: il ritorno della razza*

Il problema che i movimenti *negros* affrontano è di come riprendere le diverse manifestazioni culturali di colore, che molte volte si presentano già con il segno della brasilianità. Una volta che gli stessi *negros* si definiscono come brasiliani, accade che il processo di risignificazione culturale diventa problematico. Il mito delle tre razze è esemplare in questo senso, esso non solo occulta i conflitti razziali, ma rende possibile a tutti di riconoscersi come nazionali (Renato Ortiz 1994:44).

#### 1. *Classificazioni razziali*

Nel capitolo precedente abbiamo visto come la classificazione razziale sia stata allo stesso tempo oggetto di studio in quanto sistema di idee e valori che orienta la definizione del colore di una persona, e strumento di lettura della realtà sociale che permette di darne una raffigurazione numerica.

In questo capitolo considereremo la classificazione razziale da un altro punto di vista, quello del movimento negro, in cui confluiscono le due modalità prima esaminate: i processi di definizione del colore e di identità “razziali” e la classificazione razziale istituzionale come strumento di rappresentazione della realtà.

A partire dagli anni Novanta il movimento negro, espressione con cui si indica la pluralità di organizzazioni non governative che sono impegnate nella lotta al razzismo, riconosce nella presenza della classificazione razziale nella raccolta e ela-

borazione dei dati statistici di competenza dello stato, la forma più importante per presentare alla società brasiliana le ingiustizie razziali e la base da cui partire per chiedere alle istituzioni forme di riparazioni di tali ingiustizie<sup>1</sup>. La classificazione razziale è dunque privilegiata come strumento di lotta poiché permette l'oggettivazione statistica della posizione subalterna dei discendenti di africani nella società brasiliana. È importante sottolineare infatti che alla rappresentazione numerica del razzismo è riconosciuto da tutti – movimento negro, istituzioni, ricercatori, opinione pubblica – uno statuto di oggettività: di fronte ai dati statistici sulle diseguaglianze tra bianchi e neri prodotti tra gli anni Ottanta e Novanta non è stato più possibile negare l'esistenza del razzismo. A differenza dei dati qualitativi, che come abbiamo visto hanno costituito fino agli anni Settanta la parte centrale del corpus di ricerche sulle “relazioni razziali” in Brasile, e che sono stati considerati poco attendibili da chi negava l'esistenza del razzismo, i dati quantitativi sono raramente messi in discussione. Di fatto con la rappresentazione numerica delle diseguaglianze sociali ed economiche tra bianchi e neri, in Brasile è stato possibile iniziare a mettere in discussione l'idea che non esistesse razzismo, e vedere ciò che per molti era impossibile riconoscere: un sistema che naturalizza le differenze sociali e riproduce posizioni gerarchicamente opposte.

La classificazione razziale negli studi quantitativi diventa dunque elemento centrale nella politica di lotta al razzismo del

<sup>1</sup> Nel corso del XX secolo è possibile identificare altri momenti decisivi nella lotta dei cittadini brasiliani neri contro il razzismo. Nel 1931 viene fondata la *Frente Negra Brasileira*, forse l'organizzazione di neri più importante nella prima metà del secolo scorso, che nel 1937 viene messa fuori legge, così come tutte le formazioni politiche, da Vargas. Un'altra esperienza importante è sicuramente il *Teatro Experimental do Negro*, fondato nel 1944. Con la fine della dittatura e la ridemocratizzazione della società brasiliana, viene fondato nel 1978 il *Movimento Negro Unificado* – MNU, tuttora esistente (per una breve storia si veda Nascimento e Larkin Nascimento 2000 e Guimarães 2002c). L'attuale movimento negro si differenzia da queste sigle poiché non è un'associazione formale, ma esprime l'insieme di organizzazioni non governative di neri, che non necessariamente si identificano in un'unica linea politica, ma che portano avanti attività politiche e culturali contro la discriminazione razziale.

movimento negro, riaprendo il dibattito su come i brasiliani si classificano secondo il colore, sull'ambiguità e fluidità del calcolo e dell'identità "razziale", ma questa volta da un nuovo punto di vista, ossia nella prospettiva di mettere a punto delle politiche sociali contro il razzismo.

Prima di esaminare nel dettaglio le richieste e le politiche del movimento negro che implicano la classificazione razziale, sarà utile presentare come funziona in Brasile la classificazione razziale a livello istituzionale e il dibattito scientifico che si è sviluppato attorno ad essa.

Come già menzionato nel capitolo precedente, in Brasile il censimento include dal 1872 la domanda relativa al colore; le categorie attualmente utilizzate sono: *branco* (bianco), *preto* (nero), *pardo* (scuro, indica una persona nata da genitori di colori diversi o una persona che non si identifica né come bianca né come nera), *amarelo* (giallo) e indigeno (quest'ultima introdotta solo nel 1991). Dall'ultimo censimento, del 2000, la popolazione brasiliana risulta essere composta da 53,4% di bianchi, 6,1% di neri, 38,9% di *pardos*, 0,5% di *amarelos* e 0,4% di indigeni (Censimento 2000, IBGE<sup>2</sup>). Dal censimento del 1991 la domanda è formulata nei termini di colore/razza (*cor/raça*), mentre nei censimenti precedenti la domanda era formulata solo con il termine "colore". Si tratta di un'autoclassificazione in cui la domanda è a risposta chiusa, ossia la persona interrogata deve scegliere tra le 5 categorie proposte. In diverse occasioni si è discusso sulle modalità in cui viene posta la domanda relativa al colore/razza: gli intervistatori sono istruiti nel senso di chiedere all'intervistato di scegliere tra le 5 categorie, tuttavia esistono casi in cui gli intervistatori, credendo di sapere qual è la risposta corretta o essendo a disagio nel porre la domanda, rispondono essi stessi alla domanda, senza porla. Inoltre appena una persona della famiglia fornisce le risposte sul colore degli altri componenti (Telles 2003:113), ossia la classificazione razziale dei membri della famiglia non è fatta in base all'autoclassi-

<sup>2</sup> L'IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, è l'istituto responsabile del censimento compiuto ogni dieci anni e della PNAD, la rilevazione su un campione di domicilia, condotta ogni anno.

ficazione di ciascun membro, ma in base alla classificazione che un solo membro dà degli altri componenti.

Il disagio nel chiedere a una persona il proprio colore è un comportamento molto diffuso in Brasile, riscontrato dai ricercatori che hanno affrontato questi temi nelle loro indagini, ed indica come la classificazione razziale rimandi ad una differenziazione degli individui secondo una gerarchia sociale, in cui alcuni sono più valorizzati e altri meno valorizzati (si veda a questo riguardo Hasenbalg 1995, Heringer 2001, Ribeiro Corossacz 2004).

È opportuno inoltre notare che in tutti i casi (sia nell'auto-classificazione, sia nella classificazione compiuta dall'intervistatore, sia nel caso della definizione del colore dei componenti del nucleo familiare da parte di uno solo di essi), subentra la questione della soggettività nella percezione del colore di chi compie la classificazione, e del ruolo di fattori legati sia al contesto sia alle relazioni tra le persone coinvolte nella pratica classificatoria. Queste osservazioni ci portano a riflettere nuovamente su come la definizione del colore sia un'operazione sociale, condizionata da molti fattori, e non qualcosa di oggettivo e automatico.

Il problema della soggettività nella definizione del colore è stato dibattuto anche in riferimento all'attendibilità delle informazioni raccolte durante il censimento. Il movimento negro ha posto l'attenzione sulla tendenza presso la popolazione di origine africana a scegliere un colore più chiaro al momento di una classificazione istituzionale<sup>3</sup>, ma anche sulla pratica diffusa tra gli intervistatori del censimento di non chiedere alla persona di classificarsi; come conseguenza principale ci sarebbe una sottostima della percentuale della popolazione di origine africana (osservazione che viene estesa anche agli indigeni).

I ricercatori per lo più hanno discusso la questione da un altro punto di vista, ossia la discrepanza tra le categorie di colore

<sup>3</sup> Nel 1991, in occasione del censimento, il movimento negro organizzò una campagna rivolta alle persone di origine africana affinché esse dichiarassero il proprio colore al momento della classificazione razziale; lo slogan della campagna era "*não deixe sua cor em branco*", non lasciare il tuo colore in bianco, con un'esplicita allusione alla tendenza allo sbiancamento.

utilizzate al momento del censimento e quelle utilizzate nella vita comune: in particolare il termine *pardo* è poco usato dai brasiliani, che preferiscono nettamente il termine *moreno*, e, come già notato, hanno la tendenza ad utilizzare i diminutivi e le espressioni più svariate. Pur riconoscendo il peso della variabile legata all'autovalutazione della definizione del colore, ossia la questione della soggettività, il dibattito si è dunque sviluppato attorno all'opportunità o meno di cambiare le categorie di colore censitarie, soprattutto se sostituire il termine *pardo* con il termine *moreno*. Già nel 1964 Harris aveva mosso una critica verso le categorie in uso, poiché vedeva nella scelta tra le tre categorie dell'IBGE bianco, nero e *pardo* un'imposizione e un'inevitabile omissione del carattere tipico del sistema brasiliano di classificazione razziale, ossia la ricchezza di termini. Secondo l'autore questa riduzione dei termini a disposizione per l'auto-classificazione istituzionale, non rispecchiando il tratto principale del sistema brasiliano, rendeva i dati poco oggettivi. In seguito altri ricercatori hanno difeso la scelta di continuare ad utilizzare le tradizionali categorie di colore del censimento, incluso il termine *pardo*, mettendo in risalto l'estrema ambiguità del termine *moreno*, che può indicare una persona di origini africane, così come una persona di pelle chiara e capelli scuri (Telles 2003:108). La fluidità di significato di questo termine spiegherebbe d'altro canto la sua preferenza da parte dei brasiliani, che in questo modo possono riattualizzare l'idea di una "mescolanza razziale" e allo stesso tempo ridimensionare le differenze sociali tra bianco e nero (su questo punto tornerò più avanti).

Il dibattito riprende in occasione dell'inchiesta PNAD del 1976, in cui la domanda sul colore è posta in due forme diverse: una aperta, ossia all'intervistato è data la possibilità di auto-definirsi liberamente, e poi una chiusa, in cui cioè alla stessa persona viene chiesto di classificarsi entro le categorie di colore proposte dal censimento. I risultati della prima domanda confermano quello che già si sapeva: i brasiliani possiedono una grande varietà di termini di colore, gli intervistati infatti utilizzano 190 modi diversi per classificare il proprio colore. Tuttavia il 41,9% sceglie il bianco e il 34,4% sceglie il termine

*moreno*, che insieme formano circa il 76% di tutte le risposte, ossia i brasiliani hanno una vasta gamma di termini di colore, ma la maggioranza di essi utilizza solo alcuni di essi<sup>4</sup>. Comparando i due tipi di risposta – aperta e chiusa – Silva giunge alla conclusione che “la forma tradizionale di misurare l’identità razziale nelle statistiche ufficiali è fondamentalmente valida” (1992a:41), e che dunque i dati ufficiali sul colore sono ragionevolmente affidabili (su questo punto si veda anche Silva 1994 e 1996).

Sempre su questo tema Schwartzman risalta l’importanza di continuare, malgrado le imprecisioni, a condurre rilevamenti statistici basati sul quesito sul colore, poiché: “Questo tipo di imprecisione non deve essere intesa come un errore che potrebbe essere corretto con una categorizzazione o classificazione più precise, ma come una caratteristica necessaria di un dato che riflette percezioni e identità diffuse, che possono tra l’altro variare anche per la stessa persona, a seconda del contesto o del tipo di questioni che le vengono presentate” (1999:85).

È dunque importante sottolineare che all’interno di un circuito ristretto di ricercatori e di attivisti del movimento negro, la classificazione razziale su base statistica è sottoposta ad uno sguardo critico, che relativizza il suo statuto di rappresentazione oggettiva della realtà, pur riaffermandone il ruolo centrale nel quadro più ampio degli studi sul razzismo e della lotta ad esso.

Negli ultimi anni altri termini e altri universi di significato sono emersi nel linguaggio per descrivere il colore della popolazione brasiliana:

– alcuni studiosi hanno utilizzato la coppia “bianco/non-bianco”, in cui in quest’ultimo gruppo s’indica l’insieme di neri e *pardos*, per sottolineare la preminenza nella società brasiliana dell’appartenere al gruppo bianco da un punto di vista socio-economico (cfr. Hasenbalg e Silva 1992);

– il movimento negro impiega la classificazione “bianco/negro”, per affermare che non esiste una distinzione sul piano delle relazioni sociali e delle rappresentazioni tra nero, *pardo* o

<sup>4</sup> Il 7,6% degli intervistati sceglie il termine *pardo*.

*moreno*, e anche per costruire un legame di identità e solidarietà “razziali” tra tutti coloro che hanno origini africane, ossia per costruire un’identità negra positiva; la classificazione “bianco/negro” è sempre più utilizzata anche dai mezzi di comunicazione e dai ricercatori accademici, e in minor misura dalla gente (da Silva 2003a);

– il termine “afrodiscendente” si sta diffondendo negli ambienti politici e accademici, ad indicare una definizione della popolazione nera in cui è ripresa e valorizzata l’origine africana, sia sul piano culturale sia sul piano dei tratti fisici, in una prospettiva spesso transnazionale (da Silva 2003b). A questo proposito è importante esplicitare che l’Africa a cui si fa riferimento nel contesto brasiliano è ovviamente ristretta alle regioni da cui sono partiti gli schiavi diretti in Brasile, ossia la costa occidentale a cui oggi corrispondono gli stati del Benin, della Guinea equatoriale, del Congo e dell’Angola.

È importante notare come questi cambiamenti nel linguaggio indichino un processo di mutamento sociale e politico che coinvolge anche la ridefinizione dell’identità razziale brasiliana: in questo percorso semantico e politico infatti all’identità meticcia, basata sulla mescolanza e fluidità di colori, si affianca una nuova identità che ha al suo centro la razza intesa come polarizzazione tra bianchi e negri.

## *2. Il movimento negro e le politiche per la promozione dell’uguaglianza razziale*

Tutti gli studiosi e gli analisti politici sono concordi nel riconoscere lo straordinario processo di cambiamento che negli ultimi dieci anni attraversa la società brasiliana per ciò che riguarda la discussione sul razzismo e sul rapporto tra razzismo e democrazia razziale. Un primo importante passo è rappresentato senz’altro dalla nuova costituzione approvata nel 1988, la prima dopo la fine della dittatura nella cui stesura un ruolo importante hanno avuto i movimenti sociali. In essa il razzismo è definito come crimine imprescrittibile e soggetto alla pena di reclusione, e in più punti si fa riferimento al carattere multiculturale



turale e multietnico della nazione<sup>5</sup>. Già negli anni Ottanta Abdias Nascimento, storico leader del movimento negro, in qualità di deputato s'impegna nel Congresso per la difesa della popolazione afrodiscendente. Nel 1991 viene eletta deputata la prima donna *negra*, Benedita da Silva, nelle liste del Partido dos Trabalhadores. Nel 1988 viene celebrato il centenario dell'abolizione della schiavitù, in cui i temi principali degli eventi commemorativi sono rivolti alla valorizzazione della cultura negra (si veda Maggie 1989). Sempre più organizzazioni della società civile s'impegnano nella lotta al razzismo, con l'intento innanzitutto di portare l'opinione pubblica a riconoscere l'esistenza del razzismo in tanti aspetti della vita sociale: mercato del lavoro, mezzi di comunicazione, pubblicità, cinema e TV (in particolare le *telenovelas*, seguite da tutti i brasiliani, indipendentemente dalla classe), accesso all'educazione e ai servizi sanitari, e in modo generale le relazioni quotidiane. A questo proposito viene spesso citata un'indagine condotta nel 1995 da un importante quotidiano, «Folha de São Paulo», secondo la quale quasi il 90% dei brasiliani ammette l'esistenza in Brasile di un "pregiudizio di colore": "il brasiliano sa che esiste un pregiudizio di colore nel paese, ma non lo approva. Egli pensa sinceramente che gli altri abbiano pregiudizi, ma lui personalmente no" (Turra e Venturi 1995:71). Questa doppia percezione del razzismo se da un lato dimostra quanto sia ancora forte tra i brasiliani l'idea di incarnare l'ideale della democrazia razziale, dall'altra tuttavia conferma l'intima consapevolezza che il razzismo esiste, e che una nuova sensibilità si sta affermando nell'opinione pubblica.

Un ruolo decisivo per comprendere le condizioni che hanno reso possibile questa trasformazione va cercato sicuramente

<sup>5</sup> Diversi autori hanno notato come la definizione del razzismo come crimine nella costituzione implica il riconoscimento della sua esistenza e la volontà di dotarsi di strumenti giuridici per combatterlo (Agier 2002, e Silva Jr. 2000). Prima del 1988, la legge Arinos del 1951 identificava le manifestazioni razziste come delle contravvenzioni penali. Per quanto riguarda il riconoscimento del carattere multiculturale della nazione, in particolare delle culture indigena e africana, Silva Jr. mette in risalto come tale riconoscimento sia una censura alla storica ossessione eurocentrica delle élite brasiliane, affermando l'idea di una cittadinanza su base plurale (2000:375).

nel processo di democratizzazione della società brasiliana, avviato all'inizio degli anni Ottanta con l'emergere di movimenti sociali di donne, di abitanti di *favelas*, di indigeni, di lavoratori rurali e di neri, e la nascita di nuove organizzazioni politiche e sindacali di sinistra (Partido dos Trabalhadores - PT, e Central Única dos Trabalhadores - CUT). In questo panorama è ripresa l'azione politica di organizzazioni di donne e uomini neri, che sono i maggiori responsabili per il cambiamento qui preso in esame. Questo nuovo clima politico ha permesso lo sviluppo, nel corso degli anni Ottanta e Novanta, di indagini a carattere storico-antropologico e statistico nelle università e nei centri di ricerca brasiliani che hanno contribuito a costruire un bagaglio di conoscenze scientifiche fondamentale per la lotta al razzismo. Con l'affermarsi a livello accademico di centri di ricerca su tematiche legate al razzismo e alla diaspora africana, si assiste inoltre alla formazione di una nuova generazione di ricercatori e intellettuali neri che contestano "l'insieme della dominazione razziale" attraverso una conoscenza prodotta da un punto di vista non egemonico e in cui si risalta il valore delle posizioni sociali periferiche, quali quelle di neri, indigeni, emarginati, abitanti di *favelas* e periferie (Pinho 2001).

Il 20 novembre 1995 il movimento negro organizza una grande marcia a Brasilia per commemorare i 300 anni della morte di Zumbi dos Palmares, eroe della resistenza degli schiavi africani contro il regime coloniale morto nel 1695, e per richiedere all'esecutivo di realizzare pienamente la democrazia e i diritti di cittadinanza includendo la popolazione nera. L'allora presidente della Repubblica, Fernando Henrique Cardoso, afferma pubblicamente l'esistenza del razzismo e la necessità di combatterlo attraverso politiche pubbliche. Viene dunque creato un gruppo di lavoro interministeriale (GTI) per lo sviluppo di Politiche Pubbliche di Valorizzazione della Popolazione Negra, con l'intento di elaborare delle proposte per l'inclusione dei neri nella società e per la realizzazione di una giustizia razziale. È in questo momento che il governo federale s'incarica per la prima volta di formulare delle politiche pubbliche basate sulla razza, anche se negli anni successivi esso non approverà nessuna legge che regoli l'attuazione di queste politi-

che<sup>6</sup>. Malgrado la parziale apertura verso le rivendicazioni del movimento negro e la difficoltà ad implementare nuove politiche per migliorare le condizioni socio-economiche dei neri, è necessario sottolineare il cambiamento radicale da parte delle istituzioni dello stato che fino ad allora avevano difeso l'immagine del Brasile come una democrazia razziale, negando sistematicamente l'esistenza del razzismo.

Un altro evento che ha segnato la mobilitazione sociale sul tema del razzismo è stata la preparazione e la partecipazione alla Conferenza delle Nazioni Unite contro il Razzismo, la Xenofobia e le forme correlate di Intolleranza, svoltasi a Durban, Sudafrica, nel settembre del 2001. Il periodo che ha preceduto la Conferenza di Durban è stato caratterizzato da un susseguirsi di riunioni nazionali e internazionali in cui erano presenti i rappresentanti del movimento negro, delle istituzioni governative brasiliane e delle organizzazioni internazionali. Attraverso questi incontri il movimento negro – e in modo particolare le donne di questo movimento – è riuscito a stabilire un dialogo diretto con gli organismi internazionali, legati alle associazioni civili e sociali (come l'Organizzazione internazionale del lavoro), ma anche a centri del capitalismo mondiale (come la Banca Mondiale e la Banca Interamericana per lo Sviluppo, si veda Telles 2003:86). L'internazionalizzazione del movimento negro è stato un passaggio cruciale, poiché ha permesso di rafforzare la sua attuazione politica, permettendo il riconoscimento del razzismo fuori dal Brasile e ottenendo l'appoggio internazionale per poter esercitare pressioni sul governo brasiliano<sup>7</sup>. Quest'ultimo

<sup>6</sup> Secondo Telles l'unica area in cui in questi anni effettivamente è possibile riscontrare un appoggio alla comunità negra da parte del governo federale è quella relativa al riconoscimento delle comunità rurali formate dai discendenti degli schiavi fuggitivi, i *quilombos* (2003:83). Tuttavia secondo Silva Jr. 2000, il governo federale ha fatto molto poco anche in questo ambito. Per un'analisi delle dinamiche di formazione dell'identità sociale in un *quilombo*, si veda Malighetti 2004.

<sup>7</sup> Un esempio di questa internazionalizzazione del movimento negro, e dell'importanza dell'attuazione politica delle donne *negras*, è la nomina di Edna Roland, attivista *negra* nell'area dei diritti riproduttivi, come relatrice generale alla Conferenza delle Nazioni Unite contro il Razzismo del 2001.

a sua volta si è caratterizzato in quegli anni, secondo gli analisti, per un discorso progressista a livello internazionale, ma di fatto conservatore sul piano interno (Telles 2003, Heringer 2001).

Malgrado l'insuccesso sul piano internazionale della Conferenza di Durban, segnato dall'abbandono della Conferenza da parte degli Stati Uniti e Israele, per il Brasile la Conferenza ha rappresentato una tappa positiva per le ricadute sul piano nazionale. È infatti in questo contesto che il governo brasiliano difende l'adozione di politiche di compensazione come strumento per riparare i danni della schiavitù e dei meccanismi di esclusione sociali dei neri<sup>8</sup>. Il Ministero per lo Sviluppo Agrario annuncia negli stessi giorni della Conferenza il "Programma di Azione Positiva per Uomini e Donne neri", in cui tra le altre misure adottate vi è la decisione di riservare il 20% degli incarichi amministrativi di questo Ministero ai neri. Nello stesso anno l'Assemblea Legislativa dello Stato di Rio de Janeiro approva una legge che determina che il 40% dei posti delle università statali (dello stato di Rio de Janeiro) sia riservato a studenti neri e *pardos*. L'attuale governo, guidato da Luiz Ignácio Lula da Silva, in carica dal gennaio 2003, ha inaugurato la Seppir, *Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial* ([www.presidencia.gov.br/seppir](http://www.presidencia.gov.br/seppir)), diretta da Matilde Ribeiro, una donna con alle spalle esperienza politica e di militanza nel movimento negro, dimostrando l'importanza riconosciuta alla lotta al razzismo e in particolare al lavoro svolto dalle donne *negras*.

Con il processo di preparazione della Conferenza di Durban le azioni positive vengono identificate dal movimento negro, e successivamente anche dal governo federale e dalle amministrazioni pubbliche, come il principale strumento istituzionale da adottare per far fronte alle disegualianze razziali che pervadono tutti i settori della società, in particolare nel mondo del lavoro e in quello dell'istruzione. Oggi il movimento negro richiede un impegno maggiore da parte dello stato nel senso di promuovere le azioni positive considerate come la strada da

<sup>8</sup> Le delegazioni del Brasile, e in generale dei paesi dell'America Latina, si sono dimostrate particolarmente progressiste in questo senso rispetto per esempio agli Stati Uniti e alla stessa Europa.

percorre per promuovere una trasformazione nei rapporti sociali che producono razzismo. Secondo Silva Jr. “in una società come quella brasiliana, sfigurata da secoli di discriminazione generalizzata, non è sufficiente che lo Stato si astenga dal praticare la discriminazione nelle sue leggi. Bisogna dire: incombe allo stato sforzarsi per favorire la creazione di condizioni che permettano a tutti di beneficiare dell’uguaglianza di opportunità ed eliminare qualsiasi fonte di discriminazione diretta o indiretta. A questo si dà il nome di azione positiva, intesa come comportamento attivo dello Stato, in contrapposizione all’attitudine negativa, passiva, limitata alla mera intenzione di non discriminare” (Silva Jr. 2000:381).

Parallelamente negli anni Novanta si delineano una serie di iniziative a favore di una maggiore integrazione sociale ed economica della popolazione nera, gestite soprattutto da associazioni non governative, in alcuni casi in partnership con istituzioni legate alle diverse istanze dello stato brasiliano (municipio, stato, federazione). Secondo Rosana Heringer le politiche che si affermano in questi anni sono politiche di lotta alle differenze razziali, e si differenziano dalle politiche antidiscriminatorie, che non necessariamente producono un’uguaglianza di opportunità (2001:296). Nell’analisi di Heringer le politiche di lotta alle differenze razziali si avvicinano per lo più alle politiche di azioni positive (*affirmative actions*) così come si sono sviluppate negli Stati Uniti negli anni Sessanta. Si tratta di azioni per molti versi ancora sperimentali, spesso rivolte a piccoli gruppi, mirate soprattutto alla popolazione afrodiscendente, ma che spesso includono anche altri gruppi considerati socialmente sfavoriti. Attraverso una ricognizione a livello nazionale di tali iniziative, Heringer individua alcune aree principali di attuazione: l’educazione (offerta formativa e sostegno per garantire il percorso di studi superiori ai giovani afrodiscendenti); il lavoro e reddito (formazione professionale per qualificarsi nel mercato del lavoro, spesso per avviare una piccola attività in proprio); diritti umani e *advocacy* (in generale sostegno giuridico per chi porta avanti delle denunce di razzismo); e salute (programmi di lotta all’anemia falciforme e altre malattie che colpiscono maggiormente la popolazione afrodiscendente).

Tuttavia Heringer nota come “malgrado l’esistenza di queste iniziative, è difficile affermare che la società brasiliana si sia impegnata per la diminuzione delle diseguaglianze razziali. Allo stesso tempo, esiste la percezione che la maggior parte dei neri e dei *pardos* sono poveri, e che la maggior parte dei poveri sono neri e *pardos*. Questa percezione si può trasformare in un punto di partenza per l’adozione di misure specifiche” (2001:295). La sovrapposizione tra nero e povero, tra “razza” e classe è, come già visto, l’aspetto che più caratterizza la questione del razzismo in Brasile<sup>9</sup>. A questo riguardo è interessante ricordare lo studio di Nelson do Valle Silva sulla correlazione tra colore che gli individui si attribuiscono e posizione socioeconomica. Basandosi su un’indagine condotta nel 1986 in cui si raffrontava il colore autoattribuito e il colore attribuito da un intervistatore, è emerso che le discrepanze erano correlate alla situazione socioeconomica dell’individuo: “i dati raccolti appoggiano l’idea secondo la quale in Brasile non solo il denaro rende bianchi, ma, inversamente, la povertà rende scuri” (1994:78).

Ci troviamo di nuovo al nodo della questione: come si definisce il colore di una persona? Qual è il rapporto tra “razza” e classe? Come elaborare politiche contro il razzismo che tengano conto della specificità del calcolo brasiliano dell’identità “razziale”? A queste domande cercheremo di dare una risposta attraverso l’analisi di alcune politiche positive.

<sup>9</sup> La percezione di cui parla Heringer è così diffusa da essere interpretata anche da un cantautore come Caetano Veloso nei suoi versi: “111 detenuti indifesi, ma i detenuti sono quasi tutti neri, o quasi neri, o quasi bianchi quasi neri di tanto poveri, e i poveri sono come marci e tutti sanno come si trattano i neri” (Haiti, *Tropicália 2*). Anche nella letteratura ritroviamo una riflessione sulla sovrapposizione tra “razza” e classe e sulla coscienza razziale tra gli esclusi delle periferie urbane, si veda ad esempio il romanzo di Paulo Lins, *Città di Dio*, e il romanzo di José Eduardo Agualusa, autore angolano, *Quando Zumbi prese Rio*, entrambi ambientati a Rio de Janeiro, che trattano del rapporto tra *favelas* e quartieri ricchi in termini di conflitto razziale.

### 3. Un esempio di azioni positive: le quote per negros nelle università pubbliche

Analizzeremo ora una delle politiche positive sostenute dal movimento negro, le quote universitarie per “negros”, con l’intento di ricostruire i diversi punti di vista del dibattito che si è sviluppato nella società brasiliana in questi ultimi anni.

Il movimento negro identifica nell’accesso all’istruzione di qualità un percorso privilegiato per permettere di costruire un’effettiva parità di opportunità e dunque promuovere un’uguaglianza reale nei rapporti sociali tra bianchi e neri. L’istruzione è vista come il principale spazio in cui gli studenti neri possono acquisire le condizioni materiali e simboliche per fare fronte alle barriere razziste che incontrano nel loro percorso biografico e professionale, e allo stesso tempo il primo momento in cui i neri brasiliani sperimentano il razzismo (Queiroz 2004). L’università in particolare è il luogo di formazione di élite politiche e scientifiche, oltre che luogo di produzione di sapere, e per questo oggetto di politiche mirate per l’inclusione dei giovani neri. Per comprendere il contesto brasiliano è necessario ricordare che la scuola pubblica è di pessima qualità, malgrado gli sforzi compiuti dalle amministrazioni negli ultimi anni; la classe media appena ha le condizioni economiche manda i propri figli in scuole private, mentre i giovani delle classi popolari hanno come unica possibilità l’istruzione pubblica. Al contrario le università pubbliche sono tradizionalmente le migliori, mentre quelle private spesso non garantiscono una buona qualità di insegnamento malgrado le rette alte. Inoltre per accedere alle diverse università è necessario passare un esame, *vestibular*, che consiste in una serie di prove scritte che riguardano le materie studiate nella scuola secondaria e che regola l’accesso a un numero limitato di posti, che varia a seconda dei diversi corsi di laurea. Si tratta dunque di un sistema perverso, per cui chi ha potuto pagare le scuole private potrà poi accedere alle università pubbliche, mentre chi ha frequentato le scuole pubbliche non ha la formazione necessaria per passare il difficile esame del *vestibular* nelle università pubbliche. L’esclusione degli studenti neri dalle uni-

versità brasiliane, soprattutto quelle pubbliche, è uno dei dati che meglio esemplifica la disegualianza tra bianchi e neri: secondo i dati dell'IBGE, uno su 10 bianchi con 25 o più anni di età ha terminato l'università; tra i neri la proporzione è di uno su 50; il 97% degli attuali studenti universitari brasiliani sono bianchi, il 2% neri e l'1% gialli (dati tratti «A Tarde», 28/09/2004)<sup>10</sup>. Per comprendere la drammatica disparità di questi numeri è utile ricordare che neri e *pardos* sono il 45% della popolazione brasiliana, e che la popolazione nera detiene il triste primato in altre statistiche: le persone nere hanno l'87% di possibilità in più delle bianche di essere assassinate poiché vivono in aree più povere e violente, dove è più forte la presenza di armi e droga (ricerca dell'Università Candido Mendes di Rio de Janeiro, dati pubblicati su «Folha de São Paulo/Folha Cotidiano», 14/08/2004).

Il mancato accesso all'istruzione universitaria dei giovani neri è considerato dai militanti del movimento negro come una carenza le cui ricadute riguardano la definizione della posizione sociale dell'intero gruppo razziale: "Il segno della carenza è una conseguenza della mancanza di repertorio culturale, dell'assenza di capitale simbolico. Mancano agli studenti *negros e negras* i beni simbolici e immateriali acquisiti dalle persone che nella loro esperienza educativa hanno ottenuto strumenti per accedere, interpretare e sentirsi partecipi del lascito culturale dell'umanità" (da Silva 2003a:25).

La politica delle quote universitarie è un tentativo di ridurre questo divario tra bianchi e neri. In mancanza di una legge federale<sup>11</sup>, alcuni stati o in alcuni casi alcune università hanno

<sup>10</sup> Va ricordato tuttavia che anche nella sfera dell'istruzione mancano dati quantitativi su cui fare indagini più approfondite, poiché nei documenti universitari relativi agli studenti non è presente l'informazione sul colore (si veda Texeira 2003 e Queiroz 2004). Sulla discussione attorno alla presenza della classificazione razziale nei documenti scolastici torneremo di seguito, qui ci pare importante sottolineare nuovamente come l'accostamento di questi numeri permetta di percepire la realtà in modo inequivocabile.

<sup>11</sup> Nel 2004 è stato presentato dal governo federale un progetto di legge "Sistema especial de reserva de vagas para estudantes egressos de escolas públicas, em especial negros e indígenas, nas instituições públicas federais de educação superior" non ancora approvato (cfr. Fry 2005:330).



deciso di promuovere delle leggi che indichino in che forma applicare questa politica. Dunque oggi ci troviamo di fronte a una pluralità di iniziative: all'Università statale di Rio de Janeiro (UERJ), dopo una revisione della prima norma, il 45% dei posti al *vestibular* è destinato agli studenti *carentes* (in situazione economica svantaggiosa), di cui 20% *negros*, 20% studenti che vengono dalle scuole pubbliche e 5% altre minoranze; all'Università di Brasilia (UnB) le quote riservate a neri e *pardos* sono del 20%; all'Università Federale di Bahia (UFBA) del 45%, di cui 43% per gli studenti che vengono dalle scuole pubbliche, al cui interno l'85% è riservato ai neri e *pardos*<sup>12</sup>, il 15% ai bianchi, e il restante 2% ai discendenti di indigeni, oltre a due posti per ogni corso riservati agli indigeni abitanti in riserve e a abitanti in *quilombos*.

L'accesso alle quote è determinato dall'autoclassificazione razziale, essendoci un consenso comune sul fatto che non esistono criteri oggettivi per classificare il colore delle persone; gli studenti che rientrano nelle quote devono passare ugualmente l'esame di *vestibular*. Accanto al problema dell'accesso, rimane il problema della permanenza, ossia di come creare le condizioni necessarie perché lo studente entrato tramite le quote possa terminare il corso universitario. A questo fine alcune università hanno messo a punto delle borse di studio che permettono a questi studenti di non dover lavorare (uno dei fattori che più determinano l'abbandono universitario), e di potersi concentrare sul percorso di formazione scientifica e intellettuale.

In modo generale, le critiche più comuni mosse alla politica delle quote fanno riferimento ai possibili conflitti che provocherebbero facendo delle differenze, delle distinzioni, in un contesto in cui le "relazioni razziali" sono, secondo gli oppositori, vissute in modo fondamentalmente armonioso. Da parte loro, la maggior parte dei militanti del movimento negro e dei professori che le hanno sostenute, difendono queste politiche pur sapendo che rappresentano solo un piccolo passo verso la

<sup>12</sup> La quota più alta riservata a studenti neri è proporzionale alla popolazione nera dello stato di Bahia, uno degli stati in cui più forte è la presenza di discendenti di africani.

piena integrazione dei neri nella società brasiliana, ma hanno il merito di aver posto al centro dell'attenzione dell'opinione pubblica la discriminazione razziale, avviando un dibattito pubblico. Il fine ultimo delle politiche di azioni positive, tra cui le quote universitarie, è infatti quello di introdurre dei cambiamenti nell'ordine strutturale che produce le disegualianze razziali. Un'altra critica mossa alle quote universitarie è relativa all'abbassamento della qualità dell'insegnamento, conseguente alla supposta inferiorità della preparazione degli studenti che provengono dalle scuole pubbliche. A questo proposito sono eloquenti le parole del rettore della Facoltà di Medicina dell'Università Federale di Rio de Janeiro, una delle migliori del paese, pronunciate dopo che la Facoltà aveva rifiutato di implementare la politica delle quote: "Con le quote si aumenta solo il rischio che la precarietà dell'istruzione obbligatoria si rifletta sull'istruzione universitaria. Nel corso di medicina, in particolare modo, gli studenti devono dedicarsi per sei anni a tempo pieno all'università, e ciò implica molte spese in libri e alimentazione. Oggi praticamente non c'è abbandono nei nostri corsi, una realtà che cambierebbe molto con la riserva di posti tramite quote" («O Globo», 18/08/2004).

Per quanto riguarda l'abbassamento della qualità dell'insegnamento universitario, Guimarães (2003) nota come in realtà manchino dati che sostengano questa ipotesi, svelando invece il pregiudizio nascosto dietro l'idea che chi provenga da scuole pubbliche necessariamente sia meno preparato, pure avendo passato l'esame del *vestibular* (su questo si veda anche Queiroz 2004).

Uno dei problemi che emerge dall'esperienza della politica delle quote riguarda il processo di autoclassificazione, che in alcuni casi lascia spazio all'accesso a queste quote a persone che non sono nere. I fautori delle quote universitarie, pur riconoscendo che esistono casi di studenti che si approfittano delle quote per neri per entrare nelle università, ricordano come questi casi isolati non invalidano l'intero processo politico e sociale delle quote, e sostengono la necessità di accompagnare lo strumento dell'autodichiarazione attraverso altre politiche di azioni positive rivolte alle comunità in cui sono maggiormente presenti i giovani neri. Il senso di tali politiche dunque è partire

dall'idea che essendo la discriminazione razziale un meccanismo sociale, il procedimento di definizione di candidati aventi diritto alle quote dovrebbe essere un meccanismo altrettanto sociale e condiviso. In questo senso vanno le iniziative discusse in diverse riunioni e iniziative pubbliche, come per esempio quella di separare le file per gli studenti che s'iscrivono al *vestibular* tramite le quote da quelli che invece non possono accedere ad esse, creando una forma di controllo sociale tra gli studenti stessi, o di condurre i processi di iscrizione tramite quote direttamente nelle comunità/aree più povere. Entrambe le modalità presentano dei limiti, ma il loro interesse è nel portarci a riflettere sulla questione di come la definizione di chi è bianco e di chi è nero passi oggi attraverso la formazione di un'identità razziale nera in contrapposizione a quella bianca, ossia su come la formazione di un'identità razziale nera netta e senza sfumature divenga il presupposto per l'applicazione delle politiche delle quote, e forse in modo generale delle azioni positive.

Gli attivisti del movimento negro "definiscono la persona negra come colei che si identifica come negra (per la sua storia, o attraverso le categorie dell'IBGE o altre) e che è trattata come tale", e in questo senso si fa sempre riferimento al comportamento della polizia che sa distinguere chi è bianco da chi è nero, riservando a questi ultimi un trattamento da presunti delinquenti (da Silva 2003b:41). Inoltre il movimento negro indica come un valido strumento l'intervista con il candidato che si è classificato come nero, condotta da una o più persone nere o bianche che per esperienza politica o di ricerca abbiano modo di riconoscere quelli che sono definiti *negros* improvvisati (opportunisti, disonesti o persone che assumono di essere nere solo in occasione dei vantaggi che ne potrebbero trarre), da *negros* che invece hanno un'esperienza alle spalle di razzismo (da Silva 2003b). Questa modalità tuttavia non può essere impiegata nei processi di selezione delle università perché troppo laboriosa, e comunque pone il problema di un'entità autorizzata a decidere chi è nero e chi non lo è, introducendo un elemento completamente nuovo nel contesto brasiliano, in cui il processo di auto-classificazione è sempre stato all'insegna della fluidità. L'intervista-colloquio è utilizzata da alcune Ong nei pro-

getti di azioni positive rivolti a piccoli gruppi, come è stato il caso del progetto Geração XXI, che nel 1999 attraverso la cooperazione tra l'associazione Geledés, la Fondazione BankBoston e la Fondazione Culturale Palmares, del governo, ha permesso a 21 giovani neri di sviluppare i propri interessi e di accedere a percorsi formativi qualificati con l'intento di formare dei soggetti di diritto (si veda da Silva 2003c).

Infine è importante registrare anche la pluralità di punti di vista dei soggetti coinvolti in queste azioni positive, ossia i giovani *negros* e *negras*. Attraverso un lavoro di accompagnamento di diversi progetti che hanno come obiettivo permettere l'accesso ad alcune università statali di giovani neri, un gruppo di studiosi ha riportato testimonianze di studenti e docenti (Ratts e Damascena 2004). Da questo lavoro emergono le difficoltà, per esempio di alcuni studenti a superare la barriera di identificarsi pubblicamente come "negri" al momento di iscriversi a questo tipo di progetti, ma anche le ricadute positive, come la spinta per l'intera comunità accademica a coinvolgersi maggiormente nella questione dell'esclusione sociale dei neri, l'importanza per questi giovani di avere un gruppo in cui poter riconoscere e discutere l'esclusione sociale dei neri, e la possibilità di poter elaborare nuove forme di pensare l'identità negra.

Su questo punto riporto una delle testimonianze raccolte tra gli studenti in questo lavoro:

"Attualmente vivo a Belo Horizonte, ma sono di São João Del Rei e nelle cittadine della campagna è complicato, a volte, questa costruzione dell'identità. Noi non nasciamo negri, noi ci costruiamo come negri. E a volte è molto difficile per chi viene dalle campagne. Io sono cresciuta essendo *morena*. Come se fosse una cosa molto brutta essere negro. Come se dicessi che avevo un qualche tipo di deficienza. E allora arrivare in un'università che invece inizia a mettere in discussione questo..." (Ratts e Damascena 2004:181).

#### 4. Come si costruiscono nuove categorie razziali

Cercheremo ora di capire attraverso gli elementi emersi nell'analisi delle quote universitarie per "*negros*", l'impatto della

definizione di nuove identità razziali sull'identità nazionale brasiliana, che appunto ha al suo cuore il meticcio, la valorizzazione della mescolanza razziale e della democrazia razziale. L'aspetto che ci pare più interessante del dibattito nato con l'introduzione delle quote universitarie riguarda infatti il processo di costruzione dell'identità razziale negra, e le trasformazioni che esso implica nella percezione dei rapporti tra bianchi e neri in una società che storicamente si è pensata come a-razzista e mescolata.

Come già menzionato, il movimento negro sta promuovendo la politica contro il razzismo anche attraverso una nuova forma di categorizzazione razziale, bianco/negro, in opposizione a quella del *continuum* considerata caratteristica del Brasile. La categoria *moreno*, la più utilizzata dai brasiliani (ma anche quella di *pardo*), rimane fuori da questa nuova classificazione; anzi forse si può affermare che essa sia il suo bersaglio principale.

La fluidità della categoria *moreno* infatti rimanda non solo alla ricchezza della gradazione cromatica del *continuum*, ma anche alla mediazione che continuamente viene fatta tra i due poli bianco e nero, diluendoli. Il *moreno*, più di qualsiasi altro termine, esprime la continuità per non ricordare la frattura nel reale tra bianco e nero. Il fatto che *moreno* possa indicare persone di colori diversi suggerisce che in questa categoria sono negati i due poli del *continuum* e il loro rapporto oppositivo in termini di valore sociale. È come se, usando questo termine sia per una persona chiara sia per una scura, si evitasse di parlare dei due estremi, il bianco e il nero, per non ricordare il diverso valore sociale a essi attribuito.

Di fatto la storica negazione dell'esistenza del razzismo accompagnata dall'elogio della democrazia razziale sul piano nazionale e individuale, e il sistema del *continuum* di colori, che fraziona l'opposizione bianco/negro, rendono difficile la formazione di un'identità razziale collettiva per il gruppo dominato. La mancanza di un'identità razziale negra in opposizione a quella bianca è considerata dal movimento negro come uno dei meccanismi sociali che di fatto indebolisce il gruppo dei neri e la loro coscienza in quanto tali, e che ha una delle sue principali manifestazioni nel tentativo di sbiancarsi: "Ogni negro chiaro

o scuro che celebra il suo meticciato o la sua supposta morenità contro la sua identità negra ha un' "accettazione garantita" (Carneiro 2004:2). Per il gruppo dominante la mancanza di un'identità razziale netta non è al contrario un elemento che indebolisce la propria identità sociale né l'accesso alle risorse economiche e simboliche: per un bianco dire che ha qualche antenato africano o indigeno, ossia che è anche lui "mescolato" come tutti brasiliani, non è come per un nero dire che ha un antenato portoghese – un nero rimarrà sempre un nero al momento di cercare un lavoro o di accedere a spazi sociali ancora maggioritariamente bianchi.

Di fronte a questa realtà, il movimento negro ha optato per una politica che valorizzi la categoria "negro" nel tentativo di ricompattare le gradazioni/frammentazioni di nero in una sola entità sociale, e allo stesso tempo combattere la tendenza allo "sbiancamento", ossia la tendenza a cercare di spostarsi verso il polo bianco del *continuum*, negando di essere neri: "al contrario del termine *moreno*, che rappresenta una tradizione brasiliana di universalismo attraverso l'ambiguità razziale, il termine negro nel suo significato moderno è impiegato da coloro che cercano di diminuire l'ambiguità e de-stigmatizzare la negritudine" (Telles 2003:110).

In questo senso è interessante riconsiderare le polemiche scoppiate con l'applicazione delle politiche delle quote universitarie per *negros*, in cui l'opinione pubblica discuteva su chi aveva il diritto di accedervi, ossia su chi era nero. La varietà cromatica e fisica dei candidati a queste quote è stata infatti criticata da chi si opponeva alla politica delle quote, riproponendo la vecchia questione che tutti sono mescolati e che dunque è assai arbitrario stabilire chi è nero e chi non lo è. A questo proposito l'attivista del movimento negro Sueli Carneiro opportunamente nota come "una delle caratteristiche del razzismo è il modo in cui esso imprigiona l'altro in immagini fisse e stereotipate, mentre riserva ai razzialmente egemonici il privilegio di essere rappresentati nella loro diversità. ... In fin dei conti, *negros* e giapponesi sono tutti uguali, no? I bianchi no. Sono individualità, sono molteplici, complessi e così devono essere rappresentati" (2004:1). Mi pare che qui emerga uno dei tratti ca-

ratteristiche del razzismo, così come lo indica Guillaumin (1972), ossia il suo funzionamento in quanto sistema percettivo basato su due poli, la generalità e la particolarità, a seconda che si tratti del gruppo maggioritario o del gruppo minoritario. In questo sistema, il gruppo maggioritario si definisce come generalità al livello sociologico, in quanto rappresenta la totalità umana, e come particolarità a livello individuale; al contrario, il gruppo minoritario è definito in termini di particolarità a livello sociologico, ma senza nessuna particolarità individuale: “è pura generalizzazione individuale di una particolarità sociale” (1972:119)<sup>13</sup>. Questo stesso sistema percettivo ci permette inoltre di riflettere sulla questione di chi storicamente ha avuto il potere di classificare l'altro, di nominarlo attraverso una categoria – nero –, svelando nuovamente il carattere di disuguaglianza, ossia di mancanza di reciprocità, del sistema del *continuum*, così come di ogni altro sistema di classificazione razziale<sup>14</sup>.

Il termine “negro” è dunque proposto dal movimento negro con l'intento di riappropriarsi dello stigma negativo associato al corpo nero e al termine “negro”, ma anche come una forma per esercitare il diritto di definirsi e nominarsi; in questo modo usare il termine “negro” diventa un'assunzione di identità in prima persona, una affermazione della condizione sociale dell'essere negro nella società brasiliana. È dunque una forma di auto-identificazione e coscienza politica che rimanda all'appartenenza ad una comunità negra che si costituisce proprio in questa affermazione, ma anche attraverso la riattivazione di una storia e un'origine culturale e religiosa “africana”, come indica per esempio l'introduzione e l'uso del termine afrodiscendente. La classificazione razziale bianco/negro diventa dunque una vera e propria politica di produzione di identità razziali, una strategia di identità razziali nella lotta al razzismo.

Con la nuova classificazione razziale proposta dal movimento negro, appare chiaro come uno degli obiettivi del mo-

<sup>13</sup> Per un'analisi della dimensione individuale di questo meccanismo del razzismo, si veda Siebert 2003.

<sup>14</sup> Per quanto riguarda una riflessione su questo aspetto nel contesto italiano si veda il bell'articolo di Makaping 1998 e Ribeiro Corossacz 1999d.

vimento negro sia demolire il concetto di democrazia razziale, cuore dell'identità nazionale brasiliana. L'aperta opposizione all'idea della comunità mista, alla valorizzazione della mescolanza e al *continuum*, non solo come sistema di classificazione razziale ma anche come sistema di principi e norme che regolano le relazioni sociali, in favore di un sistema razziale bipolare, è, come già menzionato, oggetto di critiche da parte dell'opinione pubblica e anche da parte di alcuni ricercatori universitari "esperti" di temi che riguardano il razzismo in Brasile.

##### *5. Le critiche alla politica delle quote universitarie per negros: la difesa della democrazia razziale*

La principale critica mossa alla politica delle quote è di aver introdotto un principio formale e istituzionale di differenziazione razziale laddove prima non esisteva. Gli antropologici Maggie e Fry scrivono: "Il concetto di 'trattamento differenziale' implica che uno si immagini che il Brasile sia composto non da infinite mescolanze, ma da gruppi incomunicabili: da una parte coloro che hanno diritto al 'trattamento differenziale', dall'altra coloro che non ne hanno diritto; in questo caso, 'neri' e 'bianchi'" (2002:168). Questi due ricercatori assumono una posizione contraria alle quote, poiché introducono un principio bipolare contro quello che era il principio affermato da Gilberto Freyre, ossia l'ibridismo, senza, a loro parere, che ci si sia preoccupati di verificare se tale cambiamento era avvenuto nella società brasiliana (l'articolo infatti si intitola "Il dibattito che non ha avuto luogo"). Pur riconoscendo l'esistenza del razzismo nella società brasiliana, di fatto questi autori recuperano e difendono la tradizione freyriana del Brasile come il paese della mescolanza e delle razze mescolate. Il sistema di classificazione razziale bianco/negro "rappresenta una rottura totale con la vecchia ideologia del Brasile razzialmente mescolato, del Brasile paese dell'infinita gradazioni di colore, a favore di una tassonomia in sintonia con quella del resto del mondo, in particolare del Sudafrica e degli Stati Uniti" (2002:173).

Effettivamente, l'intento della politica del movimento negro è proprio quello di mettere in discussione la valorizzazione della



mescolanza, il paradigma della democrazia razziale in cui tutti sono mescolati, ma non tutti sono ugualmente valorizzati in questa mescolanza che è allo stesso tempo storia e retorica. La classificazione bianco/negro potrebbe essere vista allora come una strategia politica che tenta di creare, o forse solo rappresentare – in contrapposizione alle sfumature del *continuum* – una realtà netta a cui è più facile poter fare fronte con politiche mirate.

L'interesse dell'articolo di Maggie e Fry sta anche nel riportare alcune lettere apparse su un quotidiano di Rio de Janeiro, «O Globo», di cittadini che criticano le quote universitarie nel dibattito nato in occasione dell'approvazione nel 2002 da parte dell'Assemblea dei Deputati dello Stato di Rio de Janeiro della legge che istituisce la quota del 40% per neri e *pardos* nelle università statali.

Le lettere riportate dai due antropologi sono testimonianza di un'appassionata difesa della democrazia razziale, attraverso una serie di argomentazioni che includono l'affermazione della bellezza della mescolanza tra razze, la necessità di mantenere il carattere di mescolanza razziale che è visto come una forma di unione nazionale, e la convinzione che i neri siano esclusi perché poveri, ossia una riaffermazione dell'idea che in Brasile non esistano differenze tra razze, ma sì solo tra classi (Maggie e Fry 2002:172-174). Leggendo queste lettere si capisce quanto sia forte il sentimento di appartenenza a una comunità mescolata, e come l'identità del brasiliano medio sia basata sulla mescolanza, in opposizione a un'idea di purezza. Ancora oggi l'aspetto che più caratterizza l'identità nazionale brasiliana è il fatto che il brasiliano si autorappresenta come un tipo "mescolato". L'autenticità del brasiliano è nella mescolanza, nella compresenza di diversi elementi, non nella purezza. Come afferma Fry "i brasiliani credono di ereditare le caratteristiche di tutti i loro antenati" (2005a 1996:181). Questa è sicuramente una modalità di elaborare l'identità nazionale degna di attenzione in un'epoca, come quella che viviamo soprattutto in Europa, in cui invece l'affermazione dell'identità nazionale è basata piuttosto sul meccanismo opposto, ossia sull'affermazione di origini pure e autentiche, espresse nel linguaggio dell'etnia, della cultura e finanche della razza<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Per chiarire con un esempio: potremmo pensare all'Italia come a un

Tornando al Brasile, è interessante citare il risultato di una ricerca condotta nel 1998 che ha incrociato le informazioni relative alla classificazione secondo il colore con quelle relative alla classificazione secondo l'origine, sempre con il fine di valutare se le categorie impiegate nel censimento coglievano il modo in cui i brasiliani si identificano. I risultati hanno confermato che “non ci sono linee nitide di demarcazione tra popolazioni in termini di caratteristiche etniche, linguistiche, culturali e storiche” (Schwartzman 1999:85). Hanno anche messo in luce che “semplicemente non è possibile sostituire colore o razza con origine, perché solo una piccola parte della popolazione ‘nera’ o ‘*parda*’ si identifica come di origine africana e negra... e che molte poche persone si riconoscono come ‘afrodiscendenti’ e che il termine ‘negro’ non ha in Brasile l’equivalente significato del termine ‘*black*’ negli Stati Uniti” (Schwartzman 1999:89 e 90).

Malgrado queste considerazioni ci si può comunque chiedere perché le politiche delle quote abbiano provocato un tale choc sociale, come lo definisce Mendes Pereira (2003). Di fatto le politiche positive e le quote sono state applicate a favore di altri gruppi prima che fossero applicate ai neri, per esempio alle donne, e opportunamente da Silva (2003a) nota come in questi casi non ci siano state delle reazioni così forti. Forse si potrebbe rispondere che il Brasile non si è mai visto come una democrazia sessuale, ossia l’uguaglianza tra i sessi non è mai stata il principio fondatore dell’identità nazionale. Si ammetterebbero allora più facilmente le quote per le donne non solo perché vi è ancora un consenso molto forte, indipendentemente dalla classe e dalla “razza”, che esse debbano occupare posizioni sociali inferiori, ma anche perché le quote non sono sentite come una reale minaccia di cambiamento dei rapporti di potere tra i sessi.

paese che attraversa oggi un processo di rielaborazione della propria identità nazionale, che porterebbe un giorno a dire ad alcuni cittadini italiani di essere italiani ma di avere da qualche parte un parente marocchino, così come oggi tanti brasiliani sostengono con orgoglio di avere qualche parente di origine africana, o qualche parente italiano o tedesco? In fondo gli immigrati, tra cui tanti italiani, che sono arrivati in Brasile tra il XIX e il XX secolo, erano venuti cercando lavoro, ricchezza, benessere, il nuovo mondo, probabilmente le stesse speranze che portano qui gli immigrati.

Per spiegare le reazioni di opposizione alle quote per neri, Mendes Pereira (2003) chiama in causa il ruolo del pensiero sociale brasiliano, aggiungendo un altro elemento a questo complesso scenario. Secondo questo autore c'è stata una storica tendenza ad omettere la questione razziale nel pensiero sociale brasiliano, che non si è mai incaricato di aprire una discussione nazionale sul razzismo con la convinzione che fosse possibile rimandarla e rimanere in una situazione di pace sociale e di disegualianze razziali (2003:471). Tale tendenza viene invertita con l'affermarsi degli studi che hanno come fulcro i dati statistici, destabilizzando un equilibrio interno all'accademia e ai centri di ricerca, e pervasivo dell'intera società. Mendes Pereira allora vede così il ruolo della politica delle quote: "Come un movimento tattico, di carattere emergenziale e temporario, che svolge il doppio ruolo di spingere la società nella direzione di affrontare le disegualianze, e di esporre la fragilità, in questa questione, del pensiero sociale brasiliano, obbligandolo a ripiegarsi su se stesso, osservando le proprie lacune, con l'opportunità di coinvolgersi nell'effettiva costruzione dell'universalismo, invece di svuotarlo in una insensata proclamazione idealista" (2003:478).

Possiamo dunque affermare che le politiche positive hanno come primo passo implicito quello di creare una divisione, una cesura, in un insieme visto come omogeneo, ossia la comunità nazionale. Sul piano dell'immaginario il Brasile si pensa come un paese meticcio, in cui la mescolanza, e non la separazione, è valorizzata. Da questo punto di vista le politiche positive rappresentano effettivamente una rottura, uno stravolgimento: esse fanno emergere da questa indistinta mescolanza, delle specificità verso le quali sono rivolte determinate azioni politiche di sostegno. Tuttavia queste specificità, per quanto possa essere arbitrario il processo di classificazione razziale operato in occasione dell'esame *vestibular*, non sono una vera e propria invenzione, ma un tentativo di avvicinarsi a una realtà – quella del razzismo – in cui bianchi e neri esistono.

Per comprendere il panorama brasiliano è necessario infatti tenere ben presente la contraddizione esistente tra il piano dell'identità nazionale e individuale, in cui il meticcio e la mesco-

lanza sono valorizzati, e un altro piano di valori in cui invece si opera una gerarchizzazione delle differenze e si pratica la discriminazione razziale. Di fatto in Brasile il principio della valorizzazione della mescolanza non è sempre attivato. Quando si tratta in modo differenziato bianchi e neri in un negozio o al momento di scegliere una candidato per un lavoro, in queste circostanze o si è bianchi, o si è neri, ossia in questi casi non è possibile attivare il discorso della mescolanza, anche sul piano familiare, per diluirsi nel *continuum* dei colori.

## 6. Razza e classe

Un'altra critica ricorrente rivolta alla politica delle quote ripropone la vecchia questione della relazione tra razza e classe. Secondo questa critica con la politica delle quote rimarrebbero esclusi i bianchi poveri, o addirittura accederebbero all'università solo i neri di classe media. Il vero problema del Brasile sarebbe nelle disparità socio-economiche, ossia nello scarto tra ricchi e poveri, e non nelle diseguaglianze razziali. I sostenitori di questa posizione difendono dunque l'ideazione di politiche che tocchino le classi popolari ed emarginate, come un tutto, sostenendo che inevitabilmente queste politiche aumenterebbero le possibilità anche per i neri, che ne rappresentano la schiacciante maggioranza (Maggie e Fry 2002).

Prima di considerare nel dettaglio un esempio di queste politiche nell'area dell'educazione, ci soffermeremo su questa posizione. L'idea che possano essere esclusi i bianchi poveri dalle opportunità offerte dalla politica delle quote scatena la paura che si possano incitare sentimenti di odio razziale all'interno di una classe, quella popolare, in cui la convivenza tra bianchi e neri appare piuttosto a-problematica, e all'interno dell'intera società brasiliana, che non ha mai sperimentato forme di odio tra gruppi razziali quali le conosciamo negli Stati Uniti e nel Sudafrica. Di nuovo il problema starebbe nel fatto che con le quote si creerebbe una divisione secondo il principio razziale – bianchi vs neri –, laddove sembra non esserci poiché ci sono solo poveri. Vale la pena ricordare dunque che la politica delle

quote universitarie combina spesso i due criteri, classe e razza, cercando di favorire l'entrata nelle università pubbliche di studenti di scuole pubbliche e tra questi in particolare di studenti neri.

A queste argomentazioni e paure, Guimarães (2002b:71-72) risponde notando opportunamente che secondo i dati di una ricerca del 1995 (DataFolha), il popolo non rifiuta le politiche delle quote, allora ancora un'ipotesi. Secondo questi dati, più si abbassano gli anni di istruzione più sia tra bianchi sia tra neri aumenta il consenso per le quote, mentre inversamente più aumentano gli anni di studio più aumenta la contrarietà sia tra bianchi sia tra neri. Ci troveremo dunque di fronte a una difficoltà da parte di alcuni settori della società a mettere in discussione i propri privilegi costruiti nel corso della storia. È inoltre il caso di esplicitare che l'applicazione di politiche di quote in diversi settori come università e posti di lavoro non è necessariamente in contraddizione con politiche di carattere più ampio che abbiano come obiettivo sradicare la povertà: le une non escludono le altre. Non potendo affrontare qui il problema del perché le classi dirigenti brasiliane non hanno portato avanti incisive politiche contro la povertà, ci sembra importante sottolineare che l'impegno per una politica a favore dei neri potrebbe essere visto come un momento per comprendere collettivamente, sia bianchi che neri, sia poveri che ricchi, la portata e le implicazioni di quel meccanismo che naturalizza le differenze sociali.

Il caso dei corsi *pré-vestibular* per *negros* e *carentes* (PVNC) sembra essere un buon esempio di come sia possibile conciliare una politica che favorisca i giovani neri attraverso un esercizio di riflessione politica e sociale sul razzismo che coinvolge più gruppi di colore. Si tratta di corsi gratuiti di preparazione all'esame del *vestibular* diretti a giovani neri e *carentes* (in situazione economica svantaggiosa), organizzati per lo più da associazioni comunitarie e di quartiere, con l'appoggio delle comunità di base della Chiesa Cattolica, nelle aree periferiche delle città brasiliane. Questi corsi che nascono con l'obiettivo di discutere e modificare le ingiustizie razziali e insieme democratizzare l'accesso alle università, hanno un enorme successo e diffusio-

ne. Il primo di questi corsi è stato creato nel 1993 nella periferia di Rio de Janeiro da Frei David Raimundo dos Santos, conosciuto come Frei Davi, un frate impegnato sin dagli anni Settanta nella lotta al razzismo nella Chiesa Cattolica, e da altri attivisti. I professori che insegnano in questi corsi sono volontari e in genere sono ex alunni dei corsi PVNC che hanno superato il *vestibular* e al momento sono iscritti all'università. Agli studenti iscritti si chiede un contributo in denaro solo qualora sia loro possibile. Malgrado l'alto tasso di evasione, per gli organizzatori il successo di questi corsi sta nella capacità di entrare in contatto con un grande numero di giovani e offrire loro la possibilità di riflettere sulle ingiustizie sociali da un nuovo punto di vista.

I corsi offrono accanto alla preparazione alle materie di esame (geografia, storia, lingua e letteratura portoghese, ecc.) una materia che si chiama "cultura e cittadinanza" in cui gli studenti sono chiamati a riflettere su temi che hanno a che vedere con l'esclusione sociale e con l'importanza di percepirsi come dei soggetti titolari di diritti. In particolare questa materia è l'occasione per affrontare in modo approfondito la questione del razzismo con l'intento di creare un processo di diffusione della coscienza anti-razzista, che in questo modo circola fuori dai circuiti ristretti dall'accademia e della militanza del movimento negro (dos Santos 2003:151).

Il movimento del PVNC costituisce un buon esempio della spinta di trasformazione che attraversa la società brasiliana e che combina una tradizione brasiliana di mobilitazione popolare per la lotta alle ingiustizie sociali e una tendenza più globale – di cui i Fori sociali mondiali sono testimonianza – di movimenti non istituzionali che cercano di cambiare la struttura dei rapporti di dominio della società neoliberista e capitalista. Riferendosi al contesto brasiliano Renato Emerson dos Santos scrive: "Tali movimenti (con)fondono le molteplici contraddizioni presenti nella società, e, pur non avendo nessuna pretesa di costruire un progetto di società alternativo al modo di produzione capitalista, aggregano distinti valori e progetti di società, che in minor o maggior misura sono alternativi alle contraddizioni presenti nella strutturazione della società e, in alcuni casi, possono essere alternativi e contraddittori tra di essi" (2003:128).

Secondo Maggie il movimento dei PVNC concilia una proposta di carattere universalista – un corso per bianchi e neri – capace di inglobare particolarismi – la discriminazione specifica dei neri – (2001:197), e in questo modo propone una politica che tiene conto del difficile rapporto tra razza e classe nella strutturazione della gerarchia sociale brasiliana. Maggie sostiene che il movimento del PVNC non ha come obiettivo quello di promuovere un'identità negra, e in questo si avvicinerrebbe di più al senso comune brasiliano che funzionerebbe secondo una “logica che avvicina cose e persone attraverso la contiguità” (2001:200), evitando l'opposizione, ciò che è esemplificato nel sistema del *continuum* di colori. Il valore dei PVNC sarebbe dunque nello “scommettere su ciò che avvicina pur parlando di ciò che rende diseguali” (2001:200).

## 7. *L'accusa di razzialismo*

Affrontiamo per ultima un'altra delle critiche mosse alla politica delle quote universitarie, che riguarda l'uso che viene fatto della nozione di razza implicito nel discorso e nella pratica politica della polarizzazione bianco/negro. Secondo questi critici, per lo più ricercatori, la politica del movimento negro che si basa sulla costruzione di un'identità negra anche a livello istituzionale, contrapposta ad una bianca, implicherebbe il recupero della nozione di razza. L'effetto della politica del movimento negro sarebbe dunque quello di produrre una razzializzazione della società brasiliana, andando contro la tradizione brasiliana che percepisce la realtà in termini di colore e non di razza, e conseguentemente affermando che le razze esistono; in questa argomentazione il razzialismo comporterebbe una forma di razzismo. Il punto espresso da questi critici riguarda dunque la convinzione che il recupero della nozione di razza in azioni politiche come le quote universitarie rafforzi la credenza dell'esistenza delle razze, invece di combatterla (Fry 2005a).

Gli oppositori alle politiche delle quote aggiungono inoltre che l'adozione di questo tipo di azioni sarebbe da intendersi come il risultato dell'imperialismo culturale statunitense e del-

l'applicazione a-critica di un modello di lotta al razzismo importato da fuori, e in quanto tale non elaborato in base alle specificità del contesto brasiliano. Sul ruolo più o meno imperialista che gli Stati Uniti, attraverso le varie agenzie e Fondazioni, tipo Rockefeller, che hanno sovvenzionato e sovvenzionano le ricerche e le pratiche politiche sul razzismo in Brasile, avrebbero avuto nell'orientare la riflessione e le azioni politiche in questo campo vi è un ampio dibattito (Bourdieu e Wacquant 1998, Fry 2000, e un intero numero della rivista «Estudos Afro-Asiáticos» 2002). È difficile valutare in questa sede il ruolo svolto da tali Fondazioni, ma mi pare possibile suggerire che malgrado l'indubbia influenza culturale e intellettuale statunitense, l'accademia e la società civile brasiliane sembrano aver risposto attraverso una relazione non tanto di subordinazione passiva, quanto piuttosto di creatività recettiva, ossia mantenendo le proprie specificità "nazionali" nell'inserirsi in quanto soggettività tra altre soggettività in una rete di rapporti di forza globalizzati in costante evoluzione. Per esempio a differenza del contesto statunitense, la politica del movimento negro brasiliano si dedica al recupero e alla valorizzazione a livello istituzionale della storia e delle tradizioni culturali e religiose di matrice africana, molto forti nella società brasiliana (si pensi per esempio alla diffusione e importanza del *candomblé* o dell'*ubanda*, o all'importanza accordata dal movimento negro alla difesa delle comunità *quilombolas*).

Nella logica della critica al razzialismo, includere la classificazione razziale nei documenti di iscrizione all'università e istituire delle quote in base alla razza sarebbe dunque una forma di differenziazione razzialista che non solo si oppone al principio costituzionale dell'uguaglianza, ma di fatto sancisce l'esistenza legale delle razze. Un esempio di questo tipo di critica ci è proposto da un editoriale di un prestigioso quotidiano di São Paulo, il quale si scaglia contro la decisione del Ministero dell'Istruzione di introdurre la classificazione razziale secondo le 5 categorie dell'IBGE nelle schede d'iscrizione degli alunni (Demétrio Magnoli, *Ministério da Classificação racial*, in «A Folha de São Paulo/A2» 14 aprile 2005). L'editorialista partendo dall'osservazione della risposta "sbagliata" della figlia di nove anni che si



percepisce come *amarelinha*, giallina (ricordo che in Brasile giallo è ufficialmente la categoria per indicare gli orientali), accusa il Ministro dell'Istruzione di dire "ai bambini che lo Stato divide i cittadini in cinque gruppi razziali. Con i suoi formulari e le sue schede d'iscrizione, sta spiegando a mia figlia che non è *amarelinha*, *rosadinha* o *marronzinha*. Ma che è bianca, come i suoi fratelli di razza". Ossia attraverso le categorie razziali utilizzate in documenti istituzionali si starebbe rafforzando l'idea che le razze esistono: "La risposta 'giusta' esige la competenza di sublimare la percezione sensoriale, sostituendola con i criteri classificatori astratti inventati dal 'razzismo scientifico' del XIX secolo". Eppure viene da chiedersi se, in assenza di questo formulario dello stato, altri meccanismi sociali non si sarebbero incaricati di insegnare a questa bambina che è bianca e qual è il suo posto in quanto bianca, in una società, come quella brasiliana, in cui il razzismo è pervasivo<sup>16</sup>.

Il problema dunque sembra proprio risiedere nell'uso che si fa, o che si può fare, della nozione di razza. Nelle parole di Maggie e Fry "non è possibile sconfiggere il razzismo celebrando il concetto di 'razza', senza il quale, ben inteso, il razzismo non potrebbe esistere" (2002:180). È vero. Eppure è altrettanto vero che il razzismo esiste "giacché la 'razza' è e resta ben reale, non come *fatto naturale*, ma come *categoria sociale* radicata nella storia, nella maniera in cui la società percepisce e organizza il mondo" (Tabet 1997:195, e su questo punto si veda il pionieristico lavoro di Guillaumin 1972, 1992).

È possibile dunque vedere le cose da un altro punto di vista: le azioni positive non sono la causa dell'uso di categorie razziali o di colore in documenti e contesti istituzionali, ma la conseguenza della presenza della razza in quanto categoria sociale di strutturazione di posizioni sociali nella vita dei brasiliani.

<sup>16</sup> E potremmo chiederci: il figlio di una coppia di persone nere o *pardas*, fino a quando avrebbe la libertà di pensare di essere *amarelinho*?

## *Conclusioni: con o senza razza?*

Attraverso un percorso storico, sia pure frammentato e per molti aspetti parziale, si è tentato di ricostruire l'evoluzione delle idee e delle nozioni scientifiche con cui si è rappresentata la realtà brasiliana in riferimento all'identità nazionale, al razzismo, al meticciato e alla loro relazione, dando ugualmente spazio a come la realtà dei rapporti sociali segnati dal razzismo emergeva nelle teorizzazioni. Per quanto incompleto, questo percorso è un tentativo di comprendere il razzismo attraverso l'analisi di un contesto concreto e storicizzato, il Brasile post abolizione, partendo dall'idea che benché il razzismo abbia un nucleo costante nel tempo – la naturalizzazione di differenze sociali e di rapporti di potere – esso prenda forma in modi diversi a seconda dei contesti storici e nazionali o regionali (Hall 1986). Abbiamo dunque visto come si sia passati da una devalorizzazione della popolazione di origine africana e del meticciato in una prospettiva razzista (I capitolo), a una sua valorizzazione nel registro dell'identità nazionale accompagnata dalla negazione dell'esistenza del razzismo (II capitolo), a cui infine si è sovrapposta una denuncia del razzismo (III capitolo) e un tentativo di combatterlo in una società che si interroga sulla propria identità nazionale e razziale (IV capitolo).

Il primo punto emerso da questo percorso ci dice che per capire il razzismo in Brasile bisogna partire dallo stravolgimento dell'assioma su cui si fonda l'identità nazionale brasiliana, ossia l'idea che poiché vi è e/o vi è stata mescolanza tra gruppi umani e culture, poiché vi è valorizzazione del meticciato, non ci può essere razzismo. Al contrario il caso del Brasile dimostra come invece possano convivere forme di valorizzazione della

mescolanza, dell'ibridazione culturale e religiosa, accanto a forme di discriminazione ed esclusione degli stessi gruppi e individui che in alcune sfere – o piani del discorso – sono “valorizzati”. Quello che caratterizza il Brasile è il registro dell'ambiguità; nelle parole di un antropologo italiano: “Ciò che mi seduceva e mi seduce nelle relazioni razziali brasiliane è la cordialità (reale) e il meticcio. La scoperta che esiste un altro tipo possibile di relazioni razziali in Occidente. Relazioni in cui il razzismo si associa all'assenza di polarizzazione o di categorie classificatorie di stampo essenzialista. Dove solamente una parte dei neri assume la propria negritudine, diventando ‘negri’” (Livio Sansone 1999:22).

Credo che per comprendere il Brasile sia necessario capire che l'intimità tra persone di origini e colori diversi non sia un indicatore di mancanza di razzismo, così come l'intimità, la vicinanza tra i sessi, per esempio nella relazione amorosa e nella famiglia, non sono la manifestazione della mancanza di tensioni e di rapporti di potere tra essi.

Quello che il caso brasiliano ci può insegnare è che la negazione del razzismo, il discredito sociale e scientifico delle teorie e delle pratiche razziste anche se necessari, non sono una garanzia dell'impegno di diversi settori della società nel lavoro di stravolgimento dell'ideologia razzista. In questa prospettiva possiamo dire che il riemergere della nozione di razza è legato a quello che Guimarães ha ricostruito nei seguenti termini: “La tensione tra un insieme di idee anti-razziste che, correttamente, negava l'esistenza biologica delle razze, e un'ideologia nazionale che negava l'esistenza del razzismo e della discriminazione razziale, ha finito per diventare insopportabile per tutti e insostenibile nei fatti” (1999:64). La razza allora non verrebbe recuperata, resuscitata, ma esplicitata e riappropriata da chi non l'ha mai potuta dimenticare, in questo caso il movimento negro in quanto settore politico organizzato che porta avanti un discorso e una pratica politica diretta a una parte della popolazione, ma che rappresenta allo stesso tempo un discorso sul funzionamento dell'intera società brasiliana. Nelle politiche di azione positiva del movimento negro vediamo dunque che l'identità razziale diventa motore di azioni politiche: la questione

dell'identità razziale, che finora era stata elaborata nel registro dell'identità nazionale meticcias, diventa ora elemento che orienta la pratica politica di un gruppo specifico, ma nella direzione di una trasformazione in senso egualitario di tutti i rapporti sociali. È difficile valutare oggi quale possa essere l'esito di questa politica, se un successo o un insuccesso nell'inclusione sociale dei giovani neri e *pardos*, se essa produca un annullamento dei tratti caratteristici del sistema brasiliano di classificazione e di cordialità razziale o infine se rafforzi l'idea che le razze esistono.

L'introduzione di quote universitarie per *negros* per quanto presenti degli aspetti problematici – il rapporto tra classe e razza, la definizione istituzionalizzata di chi è nero e di chi non lo è – non credo sia in grado di piegare quel sentimento condiviso di mescolanza che i brasiliani coltivano con orgoglio e che reinventano in tante espressioni culturali, soprattutto nelle classi popolari e nella cultura giovanile e musicale (si veda Sansone 2003). Ricordiamoci che i simboli nazionali del Brasile, come il samba e il carnevale, hanno una matrice africana o una forte presenza di neri e *pardos*, ma nascono da sincretismi e sono sempre momenti di cordialità e fraternizzazione tra classi e gruppi di colore, e in quanto tali vengono vissuti e riprodotti.

Tuttavia credo sia corretto riflettere, così come fanno alcuni ricercatori, sui rischi impliciti nel recupero e nell'utilizzo della nozione di razza non tanto come categoria sociologica analitica, quanto piuttosto come principio di azione politica e istituzionale (le politiche affermative), anche se tali rischi sembrano inevitabili se si vuole tentare di modificare una solida e rigida struttura di rapporti e rappresentazioni sociali come quella del razzismo. In questa prospettiva potrebbe essere valida la proposta teorica di Gilroy di considerare la "razza" come "una categoria politica aperta, in quanto è la lotta che determina quale definizione di 'razza' prevarrà e le condizioni sotto cui tali definizioni durino o svaniscano" (1987:39).

Un altro dei punti emersi da questo percorso è la questione del rapporto tra razza e classe nel contesto brasiliano, e la constatazione che essa rimane ancora aperta alla riflessione e alle ricerche. A questo proposito Guimarães scrive: "Al fine delle indagini contemporanee, rimane fruttifera l'ipotesi interpretati-

va secondo la quale i gruppi di colore brasiliani rappresentano, prima di tutto, la segmentazione della società brasiliana in due blocchi contigui, ma estraniati tra loro: élite e popolo, ricchi e poveri, cittadini ed esclusi, bianchi e *negros*. In altri termini il razzismo e il ‘pregiudizio di colore’ sono forme razzializzate di naturalizzare la segmentazione della gerarchia sociale... Tuttavia, come può una classificazione razziale continua, come il colore, essere associata a una segmentazione di status discreta e bipolare?” (1999b:123). A questa domanda Guimarães risponde sottolineando l’importanza di utilizzare una lettura di alcuni ambiti della realtà sociale brasiliana nei termini di una bipolarizzazione razziale, come hanno fatto gli studi statistici a partire dalla fine degli anni Settanta attraverso il binomio bianchi/non-bianchi e poi bianchi/*negros*. In questo modo avremmo una compresenza di due sistemi classificatori, quello del *continuum* e quello bipolare, che permetterebbe di tener conto della complessità del razzismo brasiliano. Tuttavia una più ampia comprensione della relazione tra classe e razza necessita sicuramente di un’analisi del sistema politico ed economico di una società capitalista e per molti versi ancora latifondiarica come quella brasiliana inserita in una rete di rapporti geo-politici neoliberali (penso per esempio al ruolo che hanno la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale nel definire le politiche socio-economiche del Brasile). Pur non avendo affrontato questo aspetto, mi pare indispensabile esplicitarlo per comprendere la complessità dei rapporti di potere che sono sempre molteplici, comprendendo una pluralità di variabili come classe, razza e sesso. In questo ultimo capitolo si è privilegiata la dimensione della razza, lasciando in penombra per esempio la dimensione del sesso che ci ricorda come non esistano i *negros*, ma uomini *negros* e donne *negras* che affrontano forme differenti di discriminazione e hanno forme diverse di reazione ad essa. In questo senso ci pare fruttifera la proposta teorica di Stuart Hall che partendo da una prospettiva gramsciana afferma: “ogni qualvolta ci allontaniamo dal modello ‘eurocentrico’ di sviluppo capitalista (e anche dentro questo modello), ciò che realmente incontriamo sono le diverse forme attraverso le quali il capitale riesce a preservare e adattare la sua traiettoria fondamentale,

controllare e sfruttare queste qualità particolari della forza lavoro, includendole nel suo regime. La strutturazione razziale e etnica della forza lavoro, così come la sua composizione di genere, può inibire le tendenze ‘globali’ razionalmente concepite dello sviluppo capitalista. Con tutto ciò, queste distinzioni sono state mantenute e di fatto *svilupate* e *raffinate* nell’espansione globale del modo capitalista. Esse forniscono i mezzi di differenziazione delle forme di sfruttamento dei distinti settori di una forza lavoro fratturata” (1986:25).

Infine credo che il contesto politico e sociale descritto tramite l’analisi delle politiche positive può essere inteso come un’arena in cui si creano e si rompono alleanze tra attori sociali e istituzionali, arena al cui centro si trova la nozione di razza. Di fatto i diversi punti di vista che compongono il dibattito in corso, quello del movimento negro, quello più sfaccettato dei ricercatori e dell’opinione pubblica, ci pongono di fronte alla domanda: per combattere il razzismo è necessario demolire il concetto di democrazia razziale e la valorizzazione del meticciato o, al contrario, recuperarli come nuovo paradigma che orienti le relazioni sociali?

La risposta è doppia, inevitabilmente. Da una parte la valorizzazione del meticciato può essere recuperata con una funzione positiva se pensata come uno strumento contro l’essentialismo razziale ed etnico – bianco e nero –, contro l’affermazione di identità essentialiste e autentiche, siano esse bianche o nere. Riprendendo le parole di Gilroy riferite al contesto più ampio del Black Atlantic, in cui il Brasile è inserito, sarebbe un modo “per rappresentare l’inevitabilità e il valore legittimo del cambiamento, dell’ibridità e della mescolanza per la formulazione di teorie del razzismo e della cultura politica nera” (2003:358). D’altra parte l’ideologia della democrazia razziale, a cui la valorizzazione del meticciato è intimamente legata, di fatto ha funzionato come un meccanismo che tacitamente riproduceva e legittimava la discriminazione e l’esclusione dei cittadini brasiliani di origine africana, e in questo senso si presenta come un ostacolo.

La questione dunque è se sia effettivamente necessario nel contesto brasiliano negare il valore della mescolanza, del meticciato per denunciare e combattere il razzismo. Credo che nega-

re la mescolanza, negare l'importanza che il mito della democrazia razziale riveste nella vita delle persone sia sul piano dell'identità nazionale sia come dispiegamento di un principio di eguaglianza e anti-razzismo, non sia l'unico modo per combattere il razzismo. Un'altra modalità per minare il razzismo è dare spazio e visibilità sociale e scientifica alla formazione di nuove categorie e identità culturali e sociali, ossia combattere la logica essenzialista delle identità e dei gruppi a favore di una prospettiva sincretica, recuperando la tradizione brasiliana di ibridazione. Questo può voler dire dare la possibilità agli individui di scegliere delle identità che non siano necessariamente riconducibili a bianco e nero – un modo anche questo di combattere un sistema che ci divide tra bianchi e neri – o di esperire la propria “negritudine” in una pluralità di modi, che non sempre rientrano in quelli identificati dal movimento negro. La politica delle quote universitarie per *negros* non è necessariamente in contraddizione con questo progetto politico se si parte dall'assunto antropologico che l'identità non è statica, non è un dato di fatto, ma un processo e in quanto tale è mutevole e frammentata, performativa e non esclusiva: classificarsi come nera al momento del *vestibular* non significa non potersi percepire come *parda*, abitante di una *favela*, amante della musica funk o come donna in altri contesti e momenti della propria vita sociale.

Di fronte alla complessità del contesto brasiliano, resta ancora aperta per ricercatori, politici, attivisti, uomini e donne la sfida di pensare un modello di lotta al razzismo che sappia convivere con le caratteristiche della società brasiliana, della sua storia, e delle forme specifiche che in questo paese prende il razzismo. Guardando oltre al Brasile, rimane aperta la questione se sia possibile superare un sistema che produce disegualanze socio-economiche senza un conflitto aperto tra quei gruppi che occupano posizioni opposte, siano essi classi, “razze” o sessi.

## Bibliografia

- AGUALUSA J.E. (2003), *Quando Zumbi prese Rio*, La Nuova Frontiera, Roma (ed. orig. 2002).
- ARENDT H. (1999), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. orig. 1949).
- AZEVEDO T. DE (1953), *Les Élités de couleur dans une ville brésilienne*, Unesco, Parigi.
- AZEVEDO T. DE (1966), “Mestiçagem e ‘Status’ no Brasil”, in *Cultura e Situação racial no Brasil*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 1-29 (ed. orig. 1963).
- AZEVEDO C.M. MARINHO DE (1996), “O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro”, in «Estudos Afro-Asiáticos», n. 30, pp. 151-162.
- AZEVEDO C.M. MARINHO DE (2004), *Onda Negra, Medo Branco. O Negro no imaginário das Elites Século XIX*, Annablume, São Paulo (ed. orig. 1987).
- BALIBAR E. (1991), “Razzismo e Nazionalismo”, in BALIBAR E. e WALLERSTEIN E., *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Edizioni associate, Roma, pp. 49-78.
- BASTIDE R. e FERNANDES F. (1955), *Relações Raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*, Editora Anhembi, São Paulo.
- BENCHIMOL J.L. (1999), *Dos micróbios aos mosquitos. Febre amarela e a revolução pasteuriana no Brasil*, Editora Fiocruz, Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- BIRMAN P. (1990), “Beleza Negra”, in «Estudos Afro-Asiáticos», n. 18, pp. 5-12.
- BOSI A. (1977), “As Letras na Primeira República”, in *O Brasil republicano*, vol. 2, Sociedade e Instituições, Difel, Rio de Janeiro-São Paulo, pp. 293-319.
- BOURDIEU P. e WACQUANT L. (1998), “Les Ruses de la Raison Impérialiste”, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», n. 121-



- 22, pp. 109-118, riedito nel 2005 IN WACQUANT L. (a cura di), *Pierre Bourdieu e la politica democratica*, ombre corte, Verona, pp. 161-178.
- BUARQUE DE HOLANDA S. (1936), *Raízes do Brasil*, José Olympio Editora, Rio de Janeiro, trad. it., *Alle radici del Brasile* (1954), Feltrinelli, Milano.
- CANDIDO A. (1999), “O significado de Raízes do Brasil”, in BUARQUE DE HOLANDA S., *Raízes do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- CARDOSO F.H. e IANNI O. (1959), *Cor e mobilidade social em Florianópolis*, Editora Nacional, São Paulo.
- CARNEIRO S. (2004), *Negros de pele clara. Contra o discurso da mediocridade moreninha*, in «Afirma», revista negra on-line, www.afirma.br, consultato nel giugno 2004.
- CARNEIRO S. (2005), “Noircir le féminisme”, *Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes*, in «Nouvelles Questions Féministes», vol. 24, n. 2, pp. 27-32.
- CASTRO FARIA L. (1952), *Pesquisas de Antropologia Física no Brasil*, in «Boletim do Museo Nacional», n. 13, abril, Rio de Janeiro, pp. 2-106.
- CENTRO FURIO JESI (a cura di) (1994), *La Menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Grafis, Bologna.
- CITELI M.T., DE MELLO e SOUZA C., PORTELLA A.P. (1998), “Reveses da Anticoncepção entre mulheres pobres”, in DUARTE L.F. DIAS e LEAL O. FACHEL (a cura di), *Doença, Sofrimento, Pertubação: perspectivas etnográficas*, Editora Fiocruz, Rio de Janeiro, pp. 57-77.
- CORRÊA S., SOS CORPO (1983), *Projeto: causas e condições da esterilização feminina voluntária na região metropolitana do Recife*, SOS Corpo, Recife.
- DA MATTA R. (1987), “Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira”, in *Relativizando*, Ed. Rocco, Rio de Janeiro, pp. 58-85.
- FAUSTO B. (1986), *Trabalho Urbano e Conflito Social*, Difel, São Paulo.
- FIGUEIREDO A. (2002), *Novas elites de cor. Estudo sobre os profissionais negros de Salvador*, Anna Blume, São Paulo.
- FREYRE G. (1965), *Padroni e Schiavi. Formazione della famiglia brasiliana sotto il regime dell'economia patriarcale*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1933).
- FREYRE G. (1974), “Préface de la Première Édition”, in *Maîtres et Esclaves*, Gallimard, Parigi.

- FRY P. (2000), *Politics, Nationality, and the Meaning of 'Race' in Brazil*, in «Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences», vol. 129, n. 2, pp. 83-118
- FRY P. (2002), *Préfacio*, in MAGGIE Y. e BARCELLOS REZENDE C. (a cura di), *Raça como retórica, a construção da diferença*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro, pp. 7-9.
- FRY P. (2005), “Por que o Brasil é diferente?”, in *A persistência da raça, Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro, pp. 167-178.
- FRY P. (2005a), *A persistência da raça, Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro.
- GARCIA A.JR. (1993), “Les intellectuels et la conscience nationale au Brésil”, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», n. 98, pp. 20-33.
- GILLIAM A. e GILLIAM O. (1999), *Odyssey: Negotiating the Subjectivity of Mulata Identity in Brazil*, in «Latin American Perspectives», n. 26, pp. 60-84.
- GILROY P. (1987), “‘Race’, class and agency”, in *There ain't no Black in the Union Jack, The culture politics of race and nation*, Routledge, London, pp. 15-42.
- GILROY P. (2003), *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma (ed. orig. 1993).
- GLIOZZI G. (1990), *Le teorie della razza nell'età moderna*, Loescher, Torino.
- GONZALEZ L. (1983), *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, in «Ciências Sociais Hoje», Anpocs, n. 2, pp. 223-244.
- GUILLAUMIN C. (1972), *L'Idéologie Raciste, genèse et langage actuel*, Mouton-Paris-La Haye, riedito nel 2002.
- GUILLAUMIN C. (1992), “«Je sais bien mais quand même» ou les avatars de la notion de «race»”, in GUILLAUMIN C., *Sexe, Race et Pratique du pouvoir, L'idée de Nature, côté-femmes*, Parigi, pp. 207-218.
- GUILLAUMIN C. (1995a), “The specific characteristics of racist ideology”, in GUILLAUMIN C., *Racism, Sexism Power and Ideology*, Routledge, London e New York (ed. orig. 1972), pp. 29-60.
- GUILLAUMIN C. (1995b), “The idea of race and its elevation to autonomous, scientific and legal status”, in GUILLAUMIN C., *Racism, Sexism Power and Ideology*, Routledge, London e New York (ed. orig. 1980), pp. 61-98.
- GUIMARÃES A.S.A. (1999), “Racismo e anti-racismo no Brasil”, in *Racismo e Anti-racismo no Brasil*, Editora 34, São Paulo, pp. 37-68.

- GUIMARÃES A.S.A. (1999a), “‘Baianos’ e ‘paulistas’: duas ‘escolas’ nos estudos brasileiros de relações raciais?”, in *Racismo e Anti-racismo no Brasil*, Editora 34, São Paulo, pp. 71-96.
- GUIMARÃES A.S.A. (1999b), “Cor, classe e status nos estudos de relações raciais”, in *Racismo e Anti-racismo no Brasil*, Editora 34, São Paulo, pp. 97-126.
- GUIMARÃES A.S.A. (2002a), “Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito”, in *Classes, Raças e Democracia*, Editora 34, São Paulo, pp. 137-166.
- GUIMARÃES A.S.A. (2002b), “Raça e Pobreza no Brasil”, in *Classes, Raças e Democracia*, Editora 34, São Paulo, pp. 47-78.
- GUIMARÃES A.S.A. (2002c), “Política de integração e política de identidade”, in *Classes, Raças e Democracia*, Editora 34, São Paulo, pp. 79-108.
- GUIMARÃES A.S.A. (2003), “Ações afirmativas para a população negra nas universidades brasileiras”, in SANTOS R.E. DOS e LOBATO F. (a cura di), *Ações Afirmativas. Políticas públicas contra as desigualdades raciais*, DP&A editora, Rio de Janeiro, pp. 75-82.
- HALL S. (1986), *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity*, in «Journal of Communication Inquiry», 10 (2), pp. 5-27
- HARRIS M., KOTAK C. (1963), “The Structural significance of Brazilian categories”, in «Sociologia» 25-3, São Paulo, pp. 203-208.
- HARRIS M. (1964), *Patterns of Race in the Americas*, Walter, New York.
- HARRIS M. (1970), *Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity*, in «Southwestern Journal of Anthropology», vol. 26, n., pp. 1-14.
- HASENBALG C. (1992a), “A pesquisa das desigualdades raciais no Brasil”, in HASENBALG C. e SILVA N. DO VALLE, *Relações raciais no Brasil contemporâneo*, Rio Fundo Editora, Rio de Janeiro, pp. 9-16.
- HASENBALG C. (1992b), “O negro na indústria: proletarização tardia e desigual”, in HASENBALG C. e SILVA N. DO VALLE, *Relações raciais no Brasil contemporâneo*, Rio Fundo Editora, Rio de Janeiro, pp. 101-117.
- HASENBALG C. (1995), *Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil*, in «Dados, Revista de Ciências Sociais», vol. 38, n. 2, Rio de Janeiro, pp. 355-374.
- HASENBALG C. e SILVA N. DO VALLE (1992), *Relações raciais no Brasil contemporâneo*, Rio Fundo Editora, Rio de Janeiro.
- HASENBALG C., SILVA N. DO VALLE, BARCELOS L.C. (1992), “Notas sobre miscigenação racial no Brasil”, in HASENBALG C. e SILVA N. DO VALLE, *Relações raciais no Brasil contemporâneo*, Rio Fundo Editora, Rio de Janeiro, pp. 67-78.

- HERINGER R. (2001), *Mapeamento de Ações e discursos de combate às desigualdades raciais no Brasil*, in «Estudos Afro-Asiáticos», ano 23, n. 2, pp. 291-334.
- HERSKOVITS M. (1943), *The negro family in Bahia: A problem in method*, in «American Sociological Review», v. 7.8, pp. 394-404.
- IANNI O. (1972), *Raças e Classes Sociais no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- IANNI O. (1978), *Escravidão e Racismo*, Hucitec, São Paulo.
- LACERDA J.B. (1911), *Sur le métis au Brésil*, Imprimerie Devouge, Parigi.
- LAMOUNIER B. (1977), “Formação de um Pensamento Político Autoritário na Primeira República”, in FAUSTO B. (a cura di), *O Brasil Republicano, Sociedade e Instituições (1889-1930)*, II volume, Difel, Rio de Janeiro, São Paulo, pp. 343-374.
- LÉVI-STRAUSS C. (1967), *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1961).
- LINS P. (1999), *Città di Dio*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1997).
- MAGGIE Y. (1989), *Catálogo-Centenário da Abolição*, Acec/Ciec/ Núcleo da cor/UFRJ, Rio de Janeiro.
- MAGGIE Y. (1991), *A ilusão do Concreto: uma introdução a discussão sobre sistema de classificação racial no Brasil*, documento apresentado alla XV Riunione Annuale dell’Anpocs, 15-18 ottobre, Caxambù, Minas Gerais, pp. 46.
- MAGGIE Y. (1992), ‘*Aqueles a quem foi negada a cor do dia*’: análise das categorias de raça e cor na cultura brasileira, in «Boletim do Laboratório de Pesquisa Social», n. 7, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, pp. 20.
- MAGGIE Y. (1996), “‘Aqueles a quem foi negada a cor do dia’: as categorias raça e cor na cultura brasileira”, in MAIO M. CHOR e VENTURA SANTOS R., *Raça, Ciência e Sociedade*, Editora Fiocruz, Rio de Janeiro, pp. 225-234.
- MAGGIE Y. (2001), *O movimento pré-vestibular para negros e carentes*, in «Novos Estudos» n. 59, março, pp. 193-202.
- MAGGIE Y. e FRY P. (2002), *Le débat qui n’a pas eu lieu: le quotas pour noirs dans les universités brésiliennes*, in «Cahiers du Brésil Contemporain», n. 49/50, pp. 167-182.
- MAIO M. CHOR (1999), *O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50*, in «Revista Brasileira de Ciências Sociais», vol. 14, n. 41, pp. 142-157.
- MAKAPING J. (1998), “Voglio essere io a dire come mi chiamo. Note di terreno di un soggetto eccentrico”, in TABEL P. e DI BELLA S., *Io non sono razzista, ma...*, Anicia, Roma, pp. 37-52.

- MATTOS H.M. (1998), *Das cores do silêncio. Os Significados da Liberdade No Sudeste Escravista - Brasil, séc. XIX*, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- MENDES PEREIRA A. (2003), “Um raio em céu azul. Reflexões sobre a política de cotas e a identidade nacional brasileira”, in «Estudos Afro-Asiáticos», pp. 463-482.
- MICELI S. (1981), *Les Intellectuels et le pouvoir au Brésil, 1920-1945*, Presse Universitaire de Grenoble, Maison des Sciences de l’Homme, Grenoble.
- MONTEIRO S. (2002), *Qual Prevenção? Aids, sexualidade e gênero em uma favela carioca*, Editora Fiocruz, Rio de Janeiro.
- MOREIRA LEITE D. (1969), *O caráter nacional brasileiro*, Livraria Pionera Editora, II ed., São Paulo.
- MOTA C.G. (1977), *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*, Editora Atica, São Paulo.
- NASCIMENTO DO A. (1950) (a cura di), *Relações de raça no Brasil*, Quilombo, Rio de Janeiro.
- NASCIMENTO DO A. e LARKIN NASCIMENTO E. (2000), “Reflexões sobre o movimento negro no Brasil”, in GUIMARÃES A.S.A. e HUNTLEY L. (a cura di), *Tirando a máscara. Ensaaios sobre o racismo no Brasil*, Paz e Terra, SEF, São Paulo, pp. 203-236.
- NOGUEIRA O. (1998), *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*, Edusp, São Paulo (ed. orig. 1955).
- ORTIZ R. (2003), *Cultura brasileira e identidade nacional*, Editora brasiliense, São Paulo (ed. orig. 1985).
- PIERSON D. (1971), *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*, Cia Editora, São Paulo (ed. orig. 1942).
- PINHO O. DE ARAUJO (2001), *Revolução afrodescendente do século XXI*, in «Tempo e Presença», n. 319, setembro/outubro, pp. 17-20.
- PINTO L. DE AGUIAR COSTA (1953), *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*, Editora Nacional, Rio de Janeiro.
- 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.
- PRADO JUNIOR C. (1942), *Formação do Brasil contemporâneo*, Editora Brasiliense, Rio de Janeiro.
- QUEIROZ D. MASCARENHAS (2004), “O negro, seu acesso ao ensino superior e as ações afirmativas no Brasil”, in BERNARDINO J. e GALDINI D. (a cura di), *Levando a raça a sério. Ação afirmativa e universidade*, DP&A editora, pp. 137-156.

- RAMOS A. GUERREIRO (1957), *Introdução crítica à sociologia brasileira*, Andes, Rio de Janeiro.
- RATTS A.J.P. e DAMASCENA A.A. (2004), “Experiências de ação afirmativa: interlocução com o ponto de vista da juventude negra”, in BERNARDINO J. e GALDINI D. (a cura di), *Levando a raça a sério. Ação afirmativa e universidade*, DP&A editora, pp. 173-188.
- REIS J.J. e SILVA E. (1989), *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*, Companhia das Letras, São Paulo.
- REIS J.J. (2003), *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês em 1835*, Companhia das Letras, São Paulo (ed. orig. 1986)
- RIBEIRO COROSSACZ V. (1999a), *Forme di razzismo in una scuola di Rio de Janeiro*, in «Etnosistemi», anno VI, n. 6, pp. 50-61, riedito in GOBBO F. e GOMES A.M. (a cura di), *Etnografia dei contesti educativi*, 2003, CISU, Roma, pp. 121-150.
- RIBEIRO COROSSACZ V. (1999b), *Razzismo e gerarchia nella società brasiliana*, in «La società degli individui», anno II, n. 6, 1999/3, pp. 33-44.
- RIBEIRO COROSSACZ V. (1999c), “Egualitarismo e razzismo nelle favellas di Rio de Janeiro”, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Siena», vol. 20, 1999, pp. 243-269.
- RIBEIRO COROSSACZ V. (1999d), “Negro e pure sordo: quale differenza contro il razzismo”, in RIBEIRO COROSSACZ V. e VINCENZO C., *Razzismo e sessismo: riflessioni sulle impercettibili discriminazioni*, in «Adulità», Le Parole delle Pari Opportunità, Quaderno n. 2, n. 10, novembre 1999, pp. 163-172.
- RIBEIRO COROSSACZ V. (2004), *Il corpo della nazione. Classificazione razziale e gestione sociale della riproduzione in Brasile*, CISU, Roma.
- ROMERO S. (1888), *História da Literatura Brasileira*, Garnier, Rio de Janeiro.
- ROQUETTE-PINTO E. (1933), *Ensaio de Anthropologia Brasileira*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- SANJEK R. (1971), *Brazilian Racial termes: Some Aspects of Meaning and Learning*, in «American Anthropologist», n. 73, pp. 1127-1143.
- SANSONE L. (1999), “O olhar foresteiro: seduções e ambiguidades das relações raciais no Brasil”, in *Brasil: um país de negros?*, Pallas Editora, Rio de Janeiro, pp. 15-25.
- SANSONE L. (2003), *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Palgrave macmillian, New York.
- SANTOS R.E. DOS (2003), “Racialidade e novas formas de ação social: o pré-vestibular para negros e carentes”, in SANTOS R.E. DOS e

- LOBATO F. (a cura di), *Ações Afirmativas. Políticas públicas contra as desigualdades raciais*, DP&A editora, Rio de Janeiro, pp. 127-156.
- SCHORER PETRONE M.T. (1977), “Imigração”, in FAUSTO B. (a cura di), *O Brasil republicano, Sociedade e Instituições (1889-1930)*, II volume, Difel, Rio de Janeiro, São Paulo, pp. 93-133.
- SCHWARCZ L. MORITZ (1987), *Retrato em branco e negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*, Companhia das Letras, São Paulo.
- SCHWARCZ L. MORITZ (1993), *O espetáculo das raças, Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930*, Companhia das Letras, São Paulo.
- SCHWARTZMAN S. (1999), *Fora de foco: diversidade e identidade étnicas no Brasil*, in «Novos Estudos Cebrap», n. 55, novembro, pp. 83-96.
- SEYFERTH G. (1989), “As Ciências Sociais no Brasil e a Questão Racial”, in BASTOS F.I., MEYER G. (a cura di), *Cativeiro e Liberdade*, IFICS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, pp. 11-31.
- SEYFERTH G. (1991), *Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema imigração e raça no Brasil*, in «Estudos Afro-Asiáticos», n. 20, Rio de Janeiro, pp. 165-185.
- SIEBERT R. (2003), *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Carocci, Roma.
- SILVA N. DO VALLE (1992), “Cor e pobreza no centenário da abolição”, in HASENBALG C. e SILVA N. DO VALLE, *Relações raciais no Brasil contemporâneo*, Rio Fundo Editora, Rio de Janeiro, pp. 119-138.
- SILVA N. DO VALLE (1992a), “Distância social e casamento inter-racial no Brasil”, in HASENBALG C. e SILVA N. DO VALLE, *Relações raciais no Brasil contemporâneo*, Rio Fundo Editora, Rio de Janeiro, pp. 17-52.
- SILVA N. DO VALLE (1994), *Uma nota sobre ‘raça social’ no Brasil*, in «Estudos Afro-Asiáticos», n. 26, pp. 67-80.
- SILVA N. DO VALLE (1996), *Morenidade: modo de usar*, in «Estudos Afro-Asiáticos», n. 30, pp. 79-95.
- SILVA DA C. (2003a), “Ações Afirmativas em educação: um debate para além das cotas”, in SILVA DA C. (a cura di), *Ações Afirmativas em Educação, experiências brasileiras*, Selo Negro, São Paulo, pp. 17-38.
- SILVA DA C. (2003b), “Definições de metodologias para seleção de pessoas negras em programas de ação afirmativa em educação”, in SILVA DA C. (a cura di), *Ações Afirmativas em Educação, experiências brasileiras*, Selo Negro, São Paulo, pp. 39-62

- SILVA DA C. (2003c), “Geração XXI: o início das ações afirmativas em educação para jovens negros(as)”, in SILVA DA C. (a cura di), *Ações Afirmativas em Educação, experiências brasileiras*, Selo Negro, São Paulo, pp. 63-78.
- SILVA JR. H. (2000), “Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro”, in GUIMARÃES A.S.A. e HUNTLEY L. (a cura di), *Tirando a máscara. Ensaios sobre o racismo no Brasil*, Paz e Terra, SEF, São Paulo, pp. 359-388.
- SKIDMORE T. (1989), *Preto no Branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Paz e Terra, Rio de Janeiro (ed. orig. 1974).
- SOUZA A. DE (1971), *Raça e política no Brasil urbano*, in «Revista de Administração de Empresas», vol. 11, out/dez.
- STOLER A.L. (1991), “Carnal knowledge and Imperial Power: Gender, Race and Morality in Colonial Asia”, in LEONARDO M. (a cura di), *Gender at the Crossroads of Knowledge*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, pp. 51-101.
- STOLKE V. (1991), *Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?*, in «Estudos Afro-Asiáticos», n. 2, Rio de Janeiro, pp. 101-119.
- TABET P. (1997), *La pelle giusta*, Einaudi, Torino.
- TABET P. (1998), “Fertilité naturelle, reproduction forcée”, in *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, L'Harmattan, Parigi, pp. 77-180 (ed orig. 1985).
- TABET P. (1998a), “Un elefante su cui farli viaggiare. Il razzismo come ideologia insegnata ed appresa”, in TABET P. e DI BELLA S. (a cura di), *Io non sono razzista, ma...*, Anicia, Roma, pp. 15-36.
- TABET P. (2004), *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- TELLES E. (2003), *Racismo à brasileira. Uma nova perspectiva sociológica*, Relume Dumará, Rio de Janeiro.
- TEXEIRA M. DE POLI (2003), “Negros egressos de uma universidade pública do Rio de Janeiro”, in OLIVEIRA I. DE (a cura di), *Relações Raciais e Educação. Novos desafios*, DP&A editora, Rio de Janeiro, pp. 193-208.
- TORRES A. (1914), *O problema Nacional Brasileiro*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.
- TRENTO A. (1992), *Il Brasile, una grande terra tra progresso e tradizione (1808-1990)*, Giunti, Firenze.
- TURRA C. e VENTURI G. (1995), *Racismo Cordial. A mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil*, Editora Ática, São Paulo.



- VAINER C. (1990), *Estado e Raça no Brasil. Notas exploratórias*, in «Estudos Afro-Asiáticos», n. 18, Rio de Janeiro, pp. 103-116.
- VIANNA H. (1998), *Il mistero del samba*, Costa e Nolan, Genova (ed. orig. 1995).
- WAGLEY C. (a cura di) (1952), *Races et classes dans le Brésil Rural*, Unesco, Parigi.
- ZWEIG S. (1949), *Brasile, terra dell'avvenire*, Sperling e Kupfer, Milano (ed. org. 1941).
- ZWEIG S. (2005), *Stefan Zweig. Briefe 1931-1942 (ban IV)*, a cura di K. Becke e J.B. Berlin, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.

## Indice

### Capitolo 1

#### *Passato: il meticciato come problema da risolvere tra XIX e XX secolo*

- |   |    |    |
|---|----|----|
|   | p. | 7  |
| 1. Uno sguardo sul XIX secolo   |    | 7  |
| 2. Le teorie sulla razza e la loro interpretazione in Brasile               |    | 14 |
| 3. Omogeneità nazionale e politiche d'immigrazione alla fine del XIX secolo |    | 18 |
| 4. Dall'immigrazione tedesca all'immigrazione latina                        |    | 20 |
| 5. La tesi del <i>branqueamento</i> e la costituzione dell'unità nazionale  |    | 23 |
| 6. Antropologia fisica e eugenetica nel dibattito sull'immigrazione         |    | 25 |
| 7. La politica razziale negli anni Trenta                                   |    | 28 |

### Capitolo 2

#### *Cambiamento: il meticciato valorizzato nell'opera di Gilberto Freyre*

- |  |  |    |
|--|--|----|
|  |  | 33 |
| 1. La formazione della cultura nazionale e il ruolo dell'intellettuale       |  | 33 |
| 2. Il contesto storico-sociale della valorizzazione del meticciato culturale |  | 37 |
| 3. Gilberto Freyre: l'approccio culturalista allo studio del meticciato      |  | 39 |
| 4. Padroni e Schiavi   |  | 43 |
| 5. La valorizzazione del meticciato attraverso la dimensione familiare       |  | 48 |
| 6. L'assenza di pregiudizi razziali tra i portoghesi                         |  | 50 |
| 7. Il meticciato nelle relazioni sessuali                                    |  | 54 |
| 8. Meticciato e riproduzione   |  | 57 |

Capitolo 3	
<i>Transizione: tra democrazia razziale e “scoperta” del razzismo</i>	p. 63
1. <i>L'Europa guarda al Brasile</i>	63
2. <i>Il progetto Unesco</i>	66
3. <i>Il continuum dei colori</i>	73
4. <i>Quantificare il razzismo: la classificazione razziale come strumento per leggere le diseguglianze tra bianchi e neri</i>	78
5. <i>Mercato del lavoro, povertà, unioni stabili “miste”</i>	82
Capitolo 4	
<i>Politiche: il ritorno della razza</i>	89
1. <i>Classificazioni razziali</i>	89
2. <i>Il movimento negro e le politiche per la promozione dell'uguaglianza razziale</i>	95
3. <i>Un esempio di azioni positive: le quote per negros nelle università pubbliche</i>	102
4. <i>Come si costruiscono nuove categorie razziali</i>	107
5. <i>Le critiche alla politica delle quote universitarie per negros: la difesa della democrazia razziale</i>	111
6. <i>Razza e classe</i>	115
7. <i>L'accusa di razzialismo</i>	118
<i>Conclusioni: con o senza razza?</i>	121
<i>Bibliografia</i>	127

Finito di stampare nel mese di febbraio 2006  
dalla Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali  
per conto di Rubbettino Editore Srl  
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)



## ALTERA

*Collana diretta da Renate Siebert*

1. Sara Ongaro, *Le donne e la globalizzazione. Domande di genere all'economia globale della ri-produzione*
2. Geneviève Makaping, *Traiettorie di sguardi. E se gli altri foste voi?*
3. Osvaldo Pieroni, *Pene d'amore. Alla ricerca del pene perduto. Mascchi, ambiente e società*
4. Laura Balbo, *Riflessioni in-attuali di una ex ministro. Pensare la politica anche sociologicamente*
5. Melita Richter e Maria Bacchi (a cura di), *Le guerre cominciano a primavera. Soggetti e genere nel conflitto jugoslavo*
6. Gabriella Rossetti, *Terra incognita. Antropologia e cooperazione: incontri in Africa*
7. Sonia Floriani, *Identità di frontiera. Migrazione, biografie, vita quotidiana*
8. Paola Tabet, *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*
9. Marina Pino, *La regina di Gangi. Storie di briganti, mafiosi e poliziotti nella Sicilia degli anni Trenta*
10. Francesca Viscone, *La globalizzazione delle cattive idee. Mafia, musica, mass media*
11. Valeria Ribeiro Corossacz, *Razzismo, meticciano, democrazia razziale*

