

8/

Penisola iberica e colonie americane: una relazione “eccezionale”

Il caso brasiliano

Alfredo SORRINI *

Il Portogallo è una colonia informale dell'Inghilterra che si comporta da colonizzatore, un paese Prospero nelle sue colonie e Calibano in Europa. Il problema di rappresentazione, che ne consegue, si ripercuote “doppiamente” sul colonizzato, perché se da una parte il Portogallo ha un problema di autorappresentazione rispetto ad una storia coloniale scritta in inglese, per l' ex colonia portoghese il problema di autorappresentazione diventa duplice, prima nei confronti del colonizzatore diretto e poi di chi ha scritto la storia del suo assoggettamento. La lettura di questa relazione “eccezionale” ci è fornita essenzialmente dall'opera di scrittori come Machado de Assis, le cui “narrazioni” consentono di scarnificare il desiderio coagulato intorno al dispositivo giuridico imperiale e l'ambiguità di una norma applicativa concepita, essenzialmente, per giustificare l'atto coloniale.

*Hemos guardado un silencio bastante
parecido a la estupidez.*

(Proclama insurreccional de la Junta Tuitiva en la ciudad de La Paz, 16 de julio de 1809)

1. Introduzione

Verso la fine del Medioevo, i paesi della penisola iberica avviarono la loro espansione verso l’Africa, l’Asia e l’America. Nonostante l’importanza rivestita dai rapporti commerciali con l’Asia delle spezie e l’Africa dell’oro e dello sfruttamento degli schiavi, sarà quello con l’America – allora conosciuta come “Indie” – l’incontro che segnerà la storia e il destino dell’Occidente. L’Europa rinascimentale saprà fare uso di tutti gli strumenti che aveva a disposizione, su tutti la religione cattolica e il nascente capitalismo mercantile, per portare a termine l’impresa. La trasposizione di istituzioni, pratiche e credenze, elaborate dall’Europa nel corso dei secoli, venne operata nel nuovo mondo ad opera di gruppi di famiglie e di singoli individui, i quali, una volta in America, si dedicarono con caparbia alla riedificazione delle società che avevano lasciato.

La vittoria dell’uomo bianco nel Nuovo Mondo è quasi del tutto ascrivibile a questa determinazione, supportata dall’uso indiscriminato della violenza, nonché dall’imposizione selvaggia di un’ideologia di supremazia culturale e razziale che annichì le popolazioni autoctone sotto il profilo umano e culturale. L’uso ricorrente di terminologie designatorie, come “schiavi” o “animali”, esprime una visione dominatrice che esclude a priori qualsiasi volontà di conoscere l’*altro*, affermando, per converso, una chiara volontà di sopraffazione e di appropriazione della “terra scoperta” e degli uomini che la abitavano.

Le delegazioni ecclesiastiche che accompagnarono le spedizioni, in prevalenza domenicani e gesuiti, furono tra quelli che più si dedicarono alla trasformazione dei codici comunicativi in codici religiosi. Questo legame intimo tra codice linguistico e codice religioso porterà alla sostituzione definitiva della lingua originaria dei popoli autoctoni, dei loro riti e delle loro credenze religiose. Quella che arriva in America è una popolazione ancora ossessionata dalla lotta contro l’Islam, con la febbrile necessità di duplicare usi, costumi e religioni della terra d’origine. Questa chiave di lettura è testimoniata dalla monumentale infrastruttura di matrice europea realizzata nel Nuovo Mondo: un florilegio di porti, strade, città, università e soprattutto, chiese, chiostri e cappelle, che trasformano l’America in un simulacro dell’Europa, cancellando definitivamente qualsiasi riferimento alla vera origine dei popoli autoctoni. L’oblio delle origini e la cancellazione dei tratti originari sono il dazio da pagare in nome di una civilizzazione accettata senza riserve. L’esempio più evidente di questo “pensiero forte” ci è dato dai nomi assegnati ai nuovi regni, tutti evocativi della vecchia Europa: la Nuova Spagna, la Nuova Galicia, la Nuova Castiglia, etc.

I destini dei popoli americani cominciano a legarsi, loro malgrado, a quelli europei. Le masse indie costituiscono la manodopera necessaria agli innumerevoli cantieri

aperti, nell'intento di costruire la scenografia evocativa ed estrarre l'oro e l'argento dalle viscere della terra. Intrappolati in queste città-cantieri, i popoli autoctoni assimilano la concezione europea del lavoro e le pratiche dell'economia mercantile. Gli esempi più evidenti di questa europeizzazione dei costumi sono rappresentati dall'urbanizzazione indigena – sul modello europeo – dell'area andina e messicana. Comincia a prendere forma un processo di integrazione: le popolazioni autoctone trovano una loro collocazione all'interno del nuovo sistema societario che si sta sviluppando oltreoceano, gli indios sono quasi esclusivamente lavoratori e servitori, ma anche consumatori e collaboratori. Questa integrazione prevede come condizione inderogabile l'abiura delle antiche credenze religiose. Così come i Mori di Granada, i nuovi sudditi di Carlo V e di Dom Manuel - in misura minore, sono costretti ad abbracciare la religione cattolica. Insomma, la conquista comincia a sedimentare strutture societarie, culturali, storiche e religiose, attingendo a quel caos di cui è essa stessa portatrice.

Le regioni latinoamericane, attraversate da guerre civili, rivolte, epidemie, spesso più mortali della spada e del cannone, rappresentano in primo luogo il teatro di una epocale frattura del corpo sociale originario, nonché il laboratorio di una delle più grandi metamorfosi della storia dell'umanità: il "meticcaggio." Si tratta di un processo che origina dall'incontro di due società lacerate: da una parte i conquistatori condannati a una condizione di abbandono, naturale conseguenza dell'inconsistenza strutturale di dispositivi coloniali deboli come i regni che li producevano, dall'altra gli indios, mutilati fisicamente e politicamente da guerre ed epidemie. Il quadro caotico che ne consegue è lo sradicamento degli europei d'oltreoceano generato, appunto, dall'assenza dell'autorità centrale e dalla prevalenza dell'improvvisazione sulla norma, mentre per le popolazioni autoctone comincia un progressivo allontanamento dai valori culturali e culturali originari - una diversa forma di sradicamento prodotto dall'onda lunga della violenza epistemicida europea. Sarà questo il brodo primordiale che darà vita al processo di occidentalizzazione delle "indie" e/o all'americanizzazione degli occidentali. È un'"ibridizzazione" che investe tutti i campi, soprattutto quello meramente razziale, conseguenza della consuetudine dello stupro e del concubinato, contribuendo alla nascita di un nuovo soggetto sociale: il mulatto.

Il meticcaggio più rapido ed evidente è quello che si realizza nell'ambito culturale, è un'"ibridizzazione" che funziona come atto di resistenza al processo di occidentalizzazione in atto. Alla trasposizione dei costumi occidentali gli abitanti delle *Americhe* rispondono con il sincretismo religioso e sociale. Prendono vita manifestazioni artistiche che rappresentano l'interpretazione americana di forme e stili europei, amalgamati dalle molteplici traiettorie culturali imposte dall'incontro con il

Nuovo Mondo. La riproduzione di manoscritti, sculture, affreschi, etc., operata dagli artisti americani, costituisce un'arte in divenire, perché non ha nessun vincolo con la tradizione stilistica e i dettami della scuola europea.

Se per l'indiano e per il negro – indigeno importato – la condizione di alterità è stata evidente sin dall'inizio dell'incontro/scontro tra i due mondi, per il discendente europeo, naturalizzatosi americano nel corso della storia, il percorso appare più complesso. L'Atlantico diventa il garante dell'identità europea rispetto a quella *criolla*, sottolineando l'"ibridizzazione" presente in ogni aspetto della relazione coloniale: razziale, culturale, geografico e finanche semantico. La parola portoghese *crioulo* nasce nel XVI secolo e designa inizialmente il *negro americano*, ossia l'africano spogliato della sua appartenenza d'origine. Il termine successivamente si *americanizza* e amplia il suo spettro semantico, accantonate definitivamente le distinzioni di origine – europea e/o africana – passa ad indicare tutti i nativi delle sponde americane dell'Atlantico. È il momento in cui si realizza la catarsi preconizzata da Martí. La *Nuestra América*, ritrova nel *crioulo* l'identità vilipesa e smarrita durante gli anni del colonialismo selvaggio. La drammatica alterità indigena lascia il posto, o meglio si sovrappone, a quella relativa del *crioulo* o *criollo* – castiglianizzato.

Nel XIX secolo, sull'onda degli ideali libertari della Rivoluzione Francese, esplodono le rivoluzioni anticolonialiste. La rivolta contro gli inglesi, che concederà l'indipendenza all'America del Nord (il 4 luglio 1776) è già stata combattuta e vinta quando cominciano le insurrezioni contro Spagna e Portogallo, classificabili come stati periferici o semiperiferici rispetto a Francia, Inghilterra e Olanda. Il desiderio di indipendenza politica dei paesi dell'area latinoamericana è pervaso anche una spinta modernizzante, che appare percorribile solo attraverso l'emancipazione dall'arretratezza delle metropoli a cui sono sottomessi.

Le insurrezioni – più violente nelle ex colonie iberiche, meno cruenta nel caso brasiliano – recidono i legacci coloniali con metropoli che non possedevano più né la forza militare né il dinamismo economico per perpetuare la loro impresa. È una fase di grandi utopie, su tutte il sogno del *Libertator*, Simón Bolívar, di costruire la Grande Colombia, un progetto di unità territoriale politica ed economica – condizione necessaria per avviare il processo di modernizzazione e sviluppo capitalistico – che nelle intenzioni avrebbe dovuto coinvolgere l'intero continente sudamericano.

Ma gli avvenimenti restituiscono alla storia un'America divisa e logorata che abiura il sogno *bolivariano* e non presta ascolto all'allerta dei suoi intellettuali: «los hermanos

sean unidos, porque ésa es la ley primera, tengan unión verdadera, en cualquier tiempo que sea, porque, si entre ellos pelean, los devoran los de afuera»¹.

Abortito il sogno di unità continentale, comincia a prendere forma quello delle borghesie nazionali: diventare *occidentali d'oltremare*². Questo sentimento rafforzerà la volontà di sganciarsi definitivamente dalle sgangherate metropoli portoghesi e spagnole, lontane anni luce dal modello ideale di modernità.

Tra le rivoluzioni scoppiate nel continente latinoamericano quella haitiana fu sicuramente una delle più straordinarie, per via del carattere delle idee antischiaviste e anticolonialiste che la sostanziarono e la condussero al successo, culminato con l'indipendenza dalla Francia, dichiarata il 1 gennaio 1804. L'eco dell'impresa di Haiti arrivò fin sulle coste africane: si trattava del primo paese negro libero del mondo moderno; un caso storico, isolato, di vittoria militare e politica originata da una rivolta di schiavi. Come le altre finì tuttavia per barattare il giogo europeo, nella fattispecie francese, con quello nordamericano, strangolata da politiche economiche suicide e invasioni militari più o meno dichiarate.

Eppure, quello haitiano così come tutti gli altri processi rivoluzionari che infiammarono il continente, sono accadimenti che non passano invano perché permettono alle ex colonie di impossessarsi di differenti chiavi di lettura rispetto a una storia secolare fatta di dipendenza economica, politica e militare. L'altra "via possibile" tracciata, percorsa e più volte interrotta, mostra ai popoli americani che la lettura fatalista della storia è solo una postura ideologica, eredità di un passato coloniale che annichilisce l'autostima ma non placa il desiderio di indipendenza, ieri politica, oggi economica.

Lo spauracchio della superiorità occidentale è lo scoglio dove si frantumano le speranze di riscossa latino-americane, soggiogate da un sentimento di subalternità che fa scivolare i conflitti dal contesto geopolitico a quello meramente sociologico. In altre parole il confronto si consuma tra civiltà e barbarie, laddove per civiltà si intende il modello occidentale e per barbarie le realtà originarie. Il testo dell'Argentino Faustino Sarmiento, *Civilización y barbarie*³, costituisce il paradigma letterario di questo scontro che si consuma su vari livelli: sociale, razziale, spaziale – campo/città – e, infine, militare. Quella predicata da Faustino altro non è che un'indipendenza virtuale,

¹ HERNÁNDEZ, José, *Martín Fierro. La vuelta de Martín Fierro*, Madrid, Catedra, 1998, XXXII canto, § 1160.

² RETAMAR, Roberto Fernández, *Calibano. Saggi sull'identità culturale dell'America Latina*, Milano, Sperling & Kupfer, 2002, p. 94.

³ SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo. Civilización y barbarie*, Madrid, Catedra, 1999.

ovvero un malcelato desiderio di trasferire in America il modello occidentale che trasforma la parola civiltà in sinonimo di europeo.

La dicotomia civiltà e barbarie è saldamente legata a radici antropologiche che hanno prima alimentato e giustificato gli orrori del colonialismo, e poi funzionato da supporto ideologico alle strategie economico-politiche del neocolonialismo. Non partire da questa polisemia significherebbe disconoscere le ragioni che portarono intellettuali come Martí a rifuggire dalle tentazioni "civilizzatrici", quando non ad opporvisi decisamente.

Había antes de 1810 en la República Argentina dos sociedades distintas rivales e incompatibles; dos civilizaciones diversas; la una española europea culta, y la otra bárbara, americana, casi indígena⁴

Sono parole che danno l'esatta misura della molteplicità di significati che assumono i termini civiltà e barbarie in America Latina. Basti pensare agli orrendi stermini di indios e *gauchos* perpetrati in nome della civiltà, o, per tornare all'America di lingua portoghese, alla strage di *Canudo*⁵, compiuta in nome di una Repubblica brasiliana portatrice di valori di progresso e civiltà. La storia di questo scontro brasiliano tra civiltà e barbarie è nitidamente ritrattata da un disilluso e incredulo Euclides da Cunha – giornalista, scrittore e repubblicano convinto – nel suo famoso testo *Os Sertões*. La storia dell'umanità è costellata di episodi dove la "civiltà" produce barbarie, non lesinando riferimenti agghiaccianti anche alla nostra contemporaneità, tanto che quando si usano i due termini a confronto bisognerebbe specificare a quale civiltà ci si riferisce e, soprattutto, cosa intendiamo per barbarie. Conferire ai due termini prossimità geografiche e/o sociologiche può far "inciampare" in veri e propri refusi storici, che aggiungono o sottraggono veridicità agli accadimenti. In nome della civiltà da sempre vengono dichiarate guerre e si consumano conquiste militari ed economiche.

Come afferma Karl Marx, nel primo tomo del Capitale, l'era capitalista vera e proprio comincia nel XVI secolo, nonostante «i primi indizi di produzione capitalista si presentino in maniera sporadica in alcune città del Mediterraneo nel corso del XVI e del XV secolo»⁶. Lo stesso Marx denuncerà l'origine cruenta dell'accumulazione

⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁵ La *Guerra de Canudos* è il confronto armato che scoppiò tra l'esercito della repubblica brasiliana e il movimento popolar-messianico, di Antônio Conselheiro. Il conflitto cominciò nel 1896 e terminò l'anno successivo con lo sterminio della comunità di *Canudos*, una regione interna dello Stato di Bahia, in Brasile.

⁶ MARX, Karl, *Il Capitale*, t. 1, Roma, Editori Riuniti, 1970.

originaria, ovvero quell'epoca di sterminio, sfruttamento e saccheggio dei popoli e delle risorse dei territori, avvenuti durante gli anni della Conquista.

Ma l'arrivo in queste terre degli europei, arrivo che potrebbe essere chiamato in diversi modi (per esempio "il Disastro"), è stato insistentemente chiamato scoperta, "La Scoperta", questa denominazione, in sé, implica una mistificazione, una copertura della vera storia. In questo modo gli uomini, le culture di queste terre, vengono reificati, cessano di essere soggetti della storia per diventare "scoperte" dell'Uomo, proprio come il paesaggio, la flora e la fauna⁷.

È questo il momento storico che delimita il tempo della scissione, ovvero il tempo delle due velocità: quella del mondo occidentale, la cui crescita accelera vertiginosamente e quella del resto del pianeta, condannato alla condizione di subalternità e arretramento. Eppure, Spagna e Portogallo, i principali artefici di questo sfruttamento rapace delle risorse minerarie e della vita di interi popoli, rimarranno a loro volta emarginati dallo sviluppo economico che investe l'intera Europa. I segni della decadenza sono visibili già agli albori della conquista: la Penisola Iberica scivola progressivamente nella periferia dell'Occidente, accentuando ulteriormente l'emarginazione economica e politica delle proprie colonie. A questo punto un azzardo interpretativo potrebbe portare a pensare che Penisola Iberica e America Latina condividano nella stessa misura la storia del loro sviluppo, o sottosviluppo, economico. In effetti, l'unica differenza tra queste due realtà, i cui destini hanno cominciato a intrecciarsi cinque secoli fa, risiede nella semantica racchiusa nelle definizioni: sfruttatore-sfruttato.

Quella che si instaura tra i paesi dell'area latinoamericana e le metropoli è una "relazione semiperiferica" – soprattutto per quanto concerne il Portogallo – che caratterizza ogni fase dello sviluppo socio-economico. In altre parole la relazione, per quanto gerarchizzata dalla dicotomia metropoli-colonia, produce un *continuum* storico che in termini di sviluppo e rapporti economici assegna alternativamente alle nazioni in gioco, a seconda del momento storico, un ruolo di cinghia di trasmissione – intermediario – che permette alle rispettive aree di continuare ad avere rapporti economici con il resto del "mondo occidentale".

La comprensione storica richiede categorie in grado di cogliere l'intreccio tra passato e futuro, in modo da poter definire la qualità specifica di ogni momento dell'evento. Le utopie del passato possono generare fraintendimenti in quanto l'orizzonte

⁷ RETAMAR, Roberto Fernández, *op. cit.*, p. 84.

di aspettativa dell'epoca trascorsa risponde e reagisce, nello spazio del presente, alle esperienze che lo hanno suscitato. Quella portoghese è una storia coloniale caratterizzata da un susseguirsi di imperialismi onirici, che nella realtà si sono rivelati strutturalmente deboli e vulnerabili. In altre parole la "macchina del desiderio" ha mosso un edificio onirico dal quale è scaturito un "Impero Simbolico".

L'incapacità strutturale di sostenere l'impresa si dipana attraverso fasi storiche ben definite, segnando le tappe essenziali di quel susseguirsi di traumi che è la storia coloniale portoghese. Nei quasi cinque secoli di storia coloniale portoghese l'immaginazione ha avuto un ruolo compensatorio, funzionale alla costruzione della cosiddetta "Mitologia dell'Impero". L'anamnesi storica degli eventi del passato rivela una serie ininterrotta di traumi irrisolti: l'universalismo imperiale, la perdita dell'indipendenza ad opera della Spagna, la presa di coscienza – in epoca moderna – della distanza incolmabile dall'Europa, il complesso della *Mapa Cor de Rosa*⁸, fino alla costruzione di un anacronistico Impero Africano, la cui eterogenesi porterà alle guerre coloniali e alla fine della dittatura marcelo-salazarista.

La descrizione culturale del Portogallo presenta evidenti paradossi: un paese periferico in Europa ma per lungo tempo capitale di un vasto Impero. Una Nazione-Impero, testa di ponte dell'Occidente, incessantemente "condannata" al movimento espansionistico ultramarino, una *Jangada de Pedra*, nella metafora letteraria di José Saramago, destinata a navigare senza meta nell'oceano Atlantico alla ricerca di un punto di approdo e di una nuova identità. I due *Portogalli*, nati con le scoperte, forgiavano l'immagine duale del Paese: centro/periferia e impero/nazione. La molteplicità identitaria recupera a sua volta i miti del passato – come il re Sebastião – per riscattare i simboli-vessillo del sogno imperiale e proiettarli nel futuro. Nel transito post-coloniale l'iperidentità portoghese ricorre al recupero di una nuova immagine: da Nazione-Impero, disseminata tra i continenti, si trasforma in Stato europeo non egemonico, disperso nei mari della storia.

La caratteristica più evidente di questa singolarità dell'Impero portoghese risiede nella dicotomia centro-periferia-periferia di un centro-centro di una periferia. Quello portoghese è un Impero che non nasce dal "centro" ma da un "paese semiperiferico", una *periferia* d'Europa che è *centro* nelle sue colonie. Questo determina una condizione di eccezionalità che pone, tra i tanti, un quesito fondamentale in merito alla natura, più calcata o più debole, del colonialismo semiperiferico. Questa singolarità nasconde un

⁸ L'ultimatum inglese del 1890, decreterà la fine del progetto portoghese di unire Angola e Mozambico (*mapa cor de rosa*) e costringerà il Portogallo a prendere atto della strutturale debolezza che si nasconde dietro le fattezze dello Stato imperiale.

pericolo strisciante perché apre lo spazio ad un'idealizzazione del colonialismo che trova supporto nell'ideologia porosa e revisionista delle teorie lusotropicaliste⁹.

Gilberto Freyre, intellettuale brasiliano del primo novecento, è il fondatore di questo pensiero politico e filosofico che pone la figura del “negro” al centro della formazione (la formazione nazionale è la preoccupazione principale del Novecento brasiliano). Il concetto che sta alla base della teoria lusotropicalista è la *miscenização*, un termine non traducibile in maniera esaustiva che individua nelle relazioni bianco-negro/padrone-schiavo e nel mulatto, frutto di relazioni “amorose” donna negra/maschio bianco, le caratteristiche peculiari e storicamente eccezionali della società coloniale portoghese. L'imperialismo, una volta risemantizzato e giustificato in chiave sociologica, diventa fondatore di una nuova civiltà, *misceniçada*, che fa del mulatto il simbolo evidente di questo processo di rinnovamento.

3. La relazione “eccezionale”. Brasile e Portogallo

L'intreccio storico tra Brasile e Portogallo, generatosi nel 1500, comincia a dipanarsi nel XIX secolo. Gli eventi che porteranno al distacco dalla metropoli e all'indipendenza del Brasile, avvengono tutti fuori dal continente americano. Nel 1808 Dom João V, minacciato dalle truppe napoleoniche ripara in Brasile, a Rio de Janeiro. Il 24 agosto del 1820, nella città di Porto, scoppia la *Revolução Liberal* e Dom João è costretto a rientrare in patria lasciando la gestione della colonia a suo figlio Dom Pedro I.

Il 7 settembre 1822, Dom Pedro de Bragança dichiara l'indipendenza e si proclama imperatore del Brasile. È una monarchia che succede ad un'altra e che denuncia, fin dal suo evento eponimo, l'incapacità del paese di emanciparsi dall'ideale coloniale. Quella brasiliana sarà infatti una delle indipendenze più conservatrici e oligarchiche dell'intero continente latinoamericano. Quando nasce lo Stato-nazione il paese è ancora governato dall'élite aristocratica portoghese e praticamente esistono solo due classi sociali: padroni e schiavi. Eppure la neonata nazione adotta nel 1824 una Costituzione che rappresenta il calco della Costituzione di Cadice del 1812. La Carta Costituzionale brasiliana è la sintesi di tutti i valori liberali e dei diritti degli uomini che si svilupparono in Europa a partire dalla Rivoluzione Francese. I valori della Vecchia

⁹ FREYRE, Gilberto, *Padroni e Schiavi. La formazione della famiglia brasiliana in regime di economia patriarcale*, Torino, Einaudi, 1965.

Europa sono posti a fundamenta di una società che, nei fatti, è ancora feudale e pre-moderna.

Partire dalle riflessioni di Roberto Schwarz, critico letterario brasiliano e ideale continuatore della teoria critica di Antônio Candido, sulla relazione tra le idee liberali europee e il loro adattamento alla realtà schiavocratica del Brasile, facilita la comprensione della storia della cultura nel contesto periferico brasiliano. Il Brasile post-indipendenza adotta un liberismo di facciata, utile appena a sedare nella classe dominante il sentimento di subalternità generato dalla consapevolezza di abitare in un paese arretrato. Un liberalismo ornamentale che non muta nulla nella prassi sociale, ma genera nella coscienza nazionale una falsa percezione di uscita dalla condizione periferica. È una "idea fuori posto", in quanto anticipa la nascita di quelle forze socio-economiche che ne sostanziarono l'ambito concettuale e che permisero la sua realizzazione in Europa¹⁰.

La presenza della schiavitù indica l'incongruenza delle idee liberali in terra brasiliana. È il primo cortocircuito che sottolinea l'incoerenza tra rappresentazione e realtà: un Paese che basa la propria economia sul latifondo e sullo sfruttamento della schiavitù è rappresentato istituzionalmente da valori liberali che discendono dalla Carta Costituzionale più avanzata d'Europa.

La contraddizione genera una cultura nazionale alienante, fatta di idee che non riescono a trovare una giusta collocazione nella rappresentazione del Paese, *idee fuori posto* appunto, perché hanno come base di partenza il paese ideale e non quello reale. Le idee sono fuori posto perché inserite in un contesto assolutamente impermeabile alla loro penetrazione, nonché destinate a non trasformarsi in ideale, perché la società a cui si rivolgono non è in grado di farle proprie e tradurle in pratica sociale. In realtà, le idee possiedono la capacità di intervenire nella società e cambiarne le regole solo quando sono fuori posto, ovvero quando si pongono in contrasto con lo stato di cose presenti. Nello spazio-nazione appena nato, pertanto ancora lontano dall'emancipazione dall'eredità coloniale, diventano orpelli che non incidono sull'ideologia imperante, laddove per ideologia intendiamo la capacità di un'idea – o anche di un'utopia – di trasformarsi, adeguarsi e incidere sulla pratica sociale.

Il Brasile, nella sua condizione di paese periferico e culturalmente dipendente, persegue i modelli di sviluppo europei ma i presupposti ideologici che stanno alla base sono profondamente diversi. Le idee più avanzate dell'epoca servono a dare lustro alle persone e alla società costituite da queste, ma nella pratica non disciplinano i rapporti sociali. Le ideologie che sono alla fonte di tali norme si limitano all'ispirazione di una

¹⁰ SCHWARZ, Roberto, *Ao Vencedor as Batatas*, Rio de Janeiro, Editora 34, 2004, pp. 11-31.

vuota carta costituzionale che non descrive, neanche falsamente, la realtà a cui si riferisce. Si tratta di due concezioni della convivenza sociale che non si incontrano, coesistono nello stesso spazio ma appartengono a temporalità diverse.

L'azione di cuscinetto tra le due classi sociali, padroni e schiavi, è svolta da una sparuta classe di cosiddetti uomini liberi, ovvero medici, artigiani e tutti coloro che hanno potuto lasciare il Brasile per accedere all'Università di Coimbra. C'è poi la classe degli *agregados*, quasi sempre mulatti e figli illegittimi dei padroni. Gli *agregados*, o anche *afilhados*, sono i primi a liberarsi dal giogo della schiavitù e ad avere accesso all'istruzione, ma vivono una libertà condizionata al "contenimento" delle proprie idee. È una classe mantenuta dai padroni, saldamente vincolata all'oligarchia latifondista e ai suoi favori, pertanto non in grado di incidere sull'equilibrio culturale e sociale brasiliano. Questo fenomeno è nodale per comprendere le ragioni di una società le cui relazioni di interclasse sono prevalentemente dettate dal costume del favoritismo, il cosiddetto *jeitinho brasileiro*¹¹.

Questa anomalia complica notevolmente l'analisi scientifica, in termini economici e politici, della società brasiliana. La norma, costituita dalle scienze economiche e liberali, non è applicabile all'eccezione brasiliana perché non trova riferimenti nella realtà del paese. Casi esemplari di questa debolezza funzionale e strutturale sono la promulgazione della legge che abolisce il traffico di schiavi e di quella che regola il possesso della terra. Nel 1850 la *Lei Eusebio de Queiroz*, in seguito alle pressioni britanniche, sancisce l'abolizione del traffico degli schiavi, ma non la schiavitù. Da quel momento il traffico di schiavi è destinato a percorrere "regolarmente" le rotte clandestine del contrabbando: l'eccezione, ancora una volta, si fa norma. Nello stesso anno è approvata la *Lei de Terras*, un insieme di norme che regolano il diritto agrario brasiliano. La legge stabilisce l'acquisto come unica forma di accesso al possesso della terra, abolendo il concetto di ereditarietà legato al sistema delle capitanerie. È una legge che apparentemente emancipa il diritto brasiliano dal suo retaggio coloniale: nella sostanza, stabilisce un accesso selettivo alla proprietà terriera. Quella della Terra, insieme al *Codigo Comercial*, è la legge più antica tuttora in vigore in Brasile.

Nonostante il contenuto innovatore degli interventi legislativi, la struttura sociale del Brasile non muta, il concetto antropologico di razza *emigra* in quello sociologico di

¹¹ BUARQUE, Holanda de, Sérgio, *Raizes do Brasil*. Nel capitolo intitolato *O Homem Cordial*, l'autore opera un'analisi sociologica del brasiliano e della sua "cordialità", partendo dall'etimologia della parola (dal latino *cor*, *cordis*: cuore). Pertanto l'uomo cordiale non è la persona gentile, ma colui che agisce obbedendo all'emozione piuttosto che alla ragione. Non distinguendo tra pubblico e privato, detesta le formalità e si adopera per scavalcare l'etica e le norme di convivenza civile. Difatti *Jeitinho* è un'espressione brasiliana che indica un comportamento teso a dribblare norme e convenzioni sociali attraverso la pratica clientelare e nepotista.

classe sociale. La modernizzazione viene attuata attraverso un sistema orientato al mantenimento di *status quo* acquisiti, mentre la ricodificazione del sistema sociale consente la sopravvivenza di privilegi di casta e di razza, riposizionandoli su categorie sociali più moderne. Quello della terra è un problema che ha origini profondamente radicate nella storia del Brasile – gli indios sono sempre stati esclusi da qualsiasi politica di urbanizzazione e di distribuzione delle terre – tuttora irrisolto come testimoniano le lotte del *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, movimento che rivendica l'urgenza di una non più procrastinabile riforma agraria.

Schematizzando, possiamo dire che il monopolio della terra produsse tre classi sociali: il latifondista, lo schiavo e l'uomo libero. La relazione tra primo e secondo è chiaramente leggibile. Il cosiddetto uomo libero presenta invece, dal punto di vista sociologico, delle evidenti difficoltà di interpretazione; non è né proprietario né proletario e il suo accesso alla vita sociale è subordinato all'esercizio del favore, diretto o indiretto, di qualcuno che ricopre un ruolo più influente di lui nella scala sociale. Anche professioni normalmente indipendenti – come il medico o l'operaio qualificato – sono assoggettate all'intervento benevolo del potente, perché le istituzioni burocratiche e legislative, pur proclamando le più acclamate forme e teorie dello stato borghese moderno, sono, di fatto, rette dalla pratica clientelare. La relazione sociale, basata sulla pratica del favore, rappresenta l'eredità coloniale più pregnante e diventa, per gli scrittori brasiliani, la principale fonte di ispirazione e di interpretazione del paese.

Anche le trasformazioni architettoniche sono solo di facciata: su pareti di terra erette dagli schiavi vengono appesi dipinti che svolgono il ruolo di finestre su un mondo incredibilmente distante: fuori da quelle mura c'è una realtà fatta di schiavi e terreni di servizio. Sono orpelli che consentono l'illusione di perseguire modelli occidentali, una grottesca imitazione della vita che si svolge nelle moderne residenze europee. La permanenza del regime schiavocratico consente alla classe dominante di godere di privilegi e stili di vita europei, ma allo stesso tempo è ragione di imbarazzo perché la *Casagrande* e la *Senzala* rimandano l'immagine di una condizione di arretratezza non disputabile.

4. L'immaginario letterario

Il desiderio di emancipazione coloniale trasborda anche dall'inadeguatezza di un linguaggio letterario che obbedisce semplicemente alla moda: dal romanticismo al naturalismo, le correnti si susseguono senza accompagnare processi di cambiamento

nel quotidiano. La distanza tra rappresentazione e contesto, la perenne rappresentazione *arlequinale* – per dirla alla Mario de Andrade – si rivelano nel mosaico di riviste, case, costumi e simboli nazionali del tutto inadeguate al contesto. I tentativi di assimilazione di modelli europei non scalfiscono minimamente la sfera delle relazioni sociali e della produzione capitalista, saldamente legata a leggi concepite per assicurare la sopravvivenza di relazioni commerciali gerarchizzate. Il paese osserva il passaggio della moda barocca, neoclassica, romantica, naturalista e modernista senza che nessuna di queste incida concretamente sulla sfera sociale. In sostanza le idee liberali non possono essere scartate, ma, essendo impraticabili, sono condannate a permanere nel limbo della sfera teorica.

È evidente, a questo punto, che la forma ornamentale delle idee liberali fa parte della costellazione del sistema-paese Brasile, tanto quanto il latifondo e la schiavitù. È una “modernità trasposta” ed essenzialmente ornamentale, per mancanza di condizioni materiali che ne consentano l’effettiva realizzazione. Un esempio evidente è il processo di rinnovamento avvenuto nella città di Rio de Janeiro agli inizi del XX secolo. L’innesto compulsivo della *Belle Epoque* parigina in terra brasiliana riverbera quella caratteristica esotica e posticcia tanto ben rappresentata dal solito Schwarz quando ci parla di un Babbo Natale abbigliato da neve che affronta la canicola dei tropici¹². La città moderna, con le sue luci nelle strade e nelle case, convive con la presenza delle favelas e della malaria, che ci rimandano l’impietosa immagine dell’eredità coloniale. Un’urbanizzazione di facciata associata a valori di civilizzazione e progresso europei che denunciano una dipendenza culturale ancora saldamente radicata. È una “modernità fuori posto” perché rivela la sua inadeguatezza alla realtà periferica in cui si realizza, una modernità che avviene per “trapianto”, non supportata da un processo di modernizzazione e di evoluzione sociale che la giustifichi e la renda possibile. Costretta tra il pensiero conservatore e questione nazionale, la modernizzazione viene assunta come valore assoluto non disputabile.

Calvino ci insegna che «non bisogna mai confondere le città con il discorso che la descrive»¹³, così come sembra avvisare Machado de Assis, autore mulatto e figlio di un *agregado*, quando trasforma Rio de Janeiro in uno scenario fantastico, proiezione di un desiderio del soggetto individuale e collettivo. La Rio *machadiana* si confonde, nell’immaginario del lettore, con quella reale dell’epoca, nonostante l’evidenza della dissonanza tra realtà e rappresentazione illusoria. Lo sguardo dell’opera *machadiana* esclude completamente la periferia e i sobborghi, che sono invece il centro della

¹² SCHWARZ, Roberto, *Que Horas São*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 29.

¹³ CALVINO, Italo, *Le Città Invisibili*, Torino, Einaudi, 1972, p. 67.

narrazione di Lima Barreto, altro scrittore mulatto della periferia e contemporaneo di Machado de Assis. Machado utilizza un sistema binario (centro/periferia, dentro/fuori), per tracciare la topografia dei confini fisici assegnati alle differenti classi sociali: in quanto escluse dalla *Belle Époque carioca*, le classi sociali più povere non prendono parte alla narrazione.

Le città come i sogni sono costruite di desideri e di paure (...). D'una città non godi le sette o le settantasette meraviglie, ma la risposta che dà a una tua domanda.¹⁴

Machado de Assis, è colui che più di ogni altro saprà leggere la contemporaneità brasiliana, svelandone la falsa coscienza e l'*arlecchinale* costruzione/concezione sociale. L'autore carioca è il contemporaneo che concepisce il buio del suo tempo come qualcosa che lo riguarda, facendo delle faglie della società brasiliana di fine Ottocento il centro della sua opera.

Contemporaneo è, appunto, colui che sa vedere questa oscurità, che è in grado di scrivere intingendo la penna nella tenebra del presente.¹⁵

L'opera di Machado riesce a rappresentare in maniera estremamente esemplificativa il dualismo permanente in cui vive la società brasiliana dell'epoca: un Brasile con la testa in Europa e il corpo in America. Assodata l'impraticabilità e la falsità delle idee liberali nel contesto brasiliano, insistere sulla loro inadeguatezza diventa un inutile esercizio intellettuale. La forza della visione dell'autore risiede proprio in questo, nella capacità di accompagnare, attraverso le sue storie, il movimento che tali falsità imprimono alla realtà. Machado descrive impietosamente un sistema-paese che riceve, in maniera fatalista, idee borghesi incapaci di intaccare un quotidiano fatto di regole e convenzioni sociali mutate dall'eredità coloniale.

Lo smarrimento dei personaggi dei racconti di Machado rivela la stessa ambivalenza, rispetto alla modernizzazione, dei personaggi di Gogol e Dostoevskij. Il cittadino carioca è paralizzato dalla stessa impasse che coglie quello Pietroburghese davanti alla scelta tra un progresso imposto dall'Occidente e l'uscita da una situazione di arretratezza divenuta improvvisamente insopportabile. D'altro canto i due paesi presentano delle assonanze che stanno alla base del fenomeno: il processo di modernizzazione in Russia, come in Brasile, deve misurarsi con un territorio sterminato e convivere con l'istituto della servitù della gleba o della schiavitù. Tanto il

¹⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Che cos'è il contemporaneo?*, Roma, Nottetempo, 2008, pp. 13 e 23.

Brasile quanto la Russia ripropongono incessantemente le idee europee senza accompagnarle con la maturazione e la consapevolezza sociale.

Parlare di “idee fuori posto”, infatti, implica un ragionamento che fuoriesce dalle frontiere storico-geografiche del Brasile e rimette irrimediabilmente alla sua relazione coloniale e post-coloniale. È evidente che la storia del paese non è al passo con le idee liberali contenute nella Costituzione adottata nel 1822, più che fuori posto le idee sono fuori dal “centro”, ossia fuori dal contesto europeo che le ha concepite e trasformate in norma. Il dislocamento delle idee trascina con se i detriti della norma europea, gli ideologi del progresso del liberalismo e della ragione diventano dei cavalli di Troia che, insieme alla modernizzazione di facciata, introducono nel paese le forme neocolonialiste del capitalismo. In altri termini l’egemonia intellettuale europea, penetrata nel paese attraverso le idee di progresso, innesca un nuovo processo di trasformazione veicolato dall’Occidente. Il capitalismo moderno, di radice europea, svela i limiti della pratica del latifondo e dello schiavismo, esecrabili dal punto di vista etico, ma anche anacronistici e scarsamente produttivi sotto il profilo economico.

Gli autori brasiliani difficilmente si soffermano sulla pratica dello schiavismo, riservando piuttosto la loro attenzione alla relazione sociale basata sull’istituto del “favore”. In fondo, per lo scrittore brasiliano, la schiavitù altro non è che una disputa legata alla sfera produttiva e all’arricchimento personale. La pratica del capitalismo arcaico, dove lo schiavo rappresenta anch’esso una proprietà da far fruttare, si contrappone alle moderne forme di sfruttamento del lavoro salariale. Insomma due concezioni di politica economica che, al di là della forma, hanno in comune l’investimento del capitale e lo sfruttamento del lavoro. Un dibattito intellettuale di scarso fascino per gli scrittori, il cui discorso letterario sarà per lungo tempo condizionato dall’ideologia dell’indipendenza e dalla retorica nazionalista legata alla figura del mulatto.

Il Brasile celebra l’orgoglio meticcio con la pubblicazione, nel 1881, dell’opera *O Mulato* di Aluísio Azevedo, elevando la figura del mulatto a nuovo simbolo della *brasilianidade*. In quegli stessi anni Machado de Assis pubblica *Memórias Poóstumas de Brás Cubas*. Con la sua sottile ironia, fatta di allusioni parsimoniose, il velenoso umorismo machadiano scardina il preconcetto razzista, mutuato dalla scienza e dall’eredità positivista, che relega all’ambito razziale le ragioni della diseguaglianza.

A Machado de Assis bastano pochi aneddoti sparsi nella sequenza narrativa per isolare le prospettive essenziali del racconto. La dissonante convivenza tra momenti di vita in società – alla maniera europea – e il barbaro costume di contrabbandare carichi di schiavi importati dall’Angola, emerge dal tono di quella che appare come una

normale conversazione tra uomini d'affari:

como era muito seco de maneiras tinha inimigos, que chegavam a acusá-lo de bárbaro. [...] ocorre que, tendo longamente contrabandeado em escravos, habituara-se de certo modo ao trato um pouco mais duro que esse gênero de negócio requeria.¹⁶

La strategia discorsiva di Machado si avvale di improvvisi cambi di direzione, ossimoricamente cadenzati – per esempio dall'innocenza alla ferocia e/o viceversa – che troncano il normale flusso della narrazione.

Por exemplo, um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de coco que estava fazendo [...] Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia, – algumas vezes gemendo, – mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um – "ai, nhonhô!" – ao que eu retorquia: – "Cala a boca, besta!"¹⁷

La denuncia avviene sempre in maniera lapidaria, attraverso rapidi scambi di battute che immortalano il contesto come una sequenza fotografica. La denuncia contenuta nell'episodio del piccolo schiavo *Prudencio*, costretto a fare da cavalluccio al suo coetaneo *Brás*, si esprime nell'enfasi machadiana con un lamento appena sussurrato «ai, nonhó», un tono circostanziale che poco lascia al commento sociologico, al quale il piccolo *Brás* risponde con un perentorio «cala a boca besta».

L'episodio che chiude il cerchio della spietata lettura machadiana, è l'incontro tra un *Brás* oramai adulto e il suo ex schiavo oramai liberato:

Interrompeu-mas um ajuntamento; era um preto que vergalhava outro na praça. O

¹⁶ «A causa dei suoi modi bruschi, aveva molti nemici, che arrivavano perfino ad accusarlo di inciviltà [...] succedeva che, essendosi dedicato a lungo al contrabbando di schiavi, si era abituato in un certo senso ai modi duri che questo genere di affari richiedeva» [traduz. dell'autore]. DE ASSIS, Machado, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, Rio de Janeiro, Sedegra, 1960, p. 241.

¹⁷ «Per esempio, un giorno spaccai la testa ad una schiava, perché mi negava un cucchiaino del dolce di cocco che stava facendo [...] Prudêncio, un negretto di casa, era il mio cavallo di tutti i giorni; poggiava le mani a terra, gli passavo una corda tra i denti, a mó di freno, gli salivo sulla schiena, con una bacchetta in mano e cominciavo a fustigarlo, mi rigiravo mille volte di qua e di là, e lui obbediva – qualche volta gemendo – ma obbediva senza dire una parola, o, al massimo, accennava un "ai signorino" – al che io ribattevo – "Chiudi il becco, bestia!"» [traduz. dell'autore]. *Ibidem*, p. 43.

outro não se atrevia a fugir; gemia somente estas únicas palavras: — "Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão! (...) — Cala a boca, besta! replicava o vergalho. Parei, olhei... justos céus! Quem havia de ser o do vergalho? Nada menos que o meu moleque Prudêncio, — o que meu pai libertara alguns anos antes.¹⁸

Prudencio, lo schiavo liberato, ciclicizza fatalmente lo schema comprando a sua volta uno schiavo al quale restituisce, in risposta ai suoi timidi lamenti, le botte subite e l'imprecazione «Cala a boca besta!» subite da bambino. Il comportamento di *Prudencio* universalizza il discorso, non è l'ex schiavo ad approfittare della sua condizione di superiorità, ma l'essere umano, contaminato da una posizione sociale gerarchicamente favorevole e del tutto indipendente dal colore della pelle. La crudeltà di *Prudencio* è "ereditata", pertanto diventa la naturale conseguenza di un'infanzia vissuta tra botte e vessazioni. Il ritratto che ne consegue è un universo contraddittorio, dove i personaggi sono soggetti passivi di un'eredità culturale, l'eredità coloniale, che corrompe irrimediabilmente l'individuo e la società di appartenenza. Al sornione procedimento narrativo machadiano, basta l'apparizione in scena della figura dello schiavo per operare una denuncia allo stesso tempo localistica e universale. L'autore compie un salto epocale, spostando il discorso dal piano antropologico a quello sociale. La sua satira, appena accennata, stigmatizza ferocemente i limiti della scienza, della politica e della filosofia dell'epoca, che giustificavano e sostenevano una società edificata sulle differenze razziali. La classe sociale dominante libera le classi subalterne dal giogo schiavista, ma non dall'eredità culturale di origine coloniale, né tanto meno dallo sfruttamento. È una liberazione che sostituisce lo sfruttamento di razza con quello di classe: bianchi, negri e *agregados*, rimangono saldamente, e riconoscibilmente, legati alle rispettive sfere di appartenenza sociale.

La letteratura costituisce uno strumento eccezionale per ripensare la storia e la cultura di un paese, anche se rimane una modalità di conoscenza tra le altre, imprescindibile nel suo ruolo di interprete di una realtà e di una verità che non è obbligata a percorrere fino in fondo. Quella letteraria è una rappresentazione che contiene una dualità permanente: da un lato ci mostra la visione dell'autore, dall'altro funziona come un filtro che cela ciò che il lettore non può vedere.

¹⁸ «Le mie riflessioni furono interrotte da un piccolo assembramento; era un negro che stava frustando un altro nella piazza. L'altro non osava scappare; gemeva soltanto queste uniche parole: "No, perdono mio signore; perdono, mio signore;". [...] Chiudi il becco, bestia! replicava mentre faceva balenare la frusta. Mi fermi, guardai bene, non credevo ai miei occhi...santi numi! Chi era l'uomo con la frusta? Nientedimeno che il mio piccolo schiavo Prudêncio — quello che mio padre aveva liberato qualche anno prima»[traduz. dell'autore]. *Ibidem*, p. 153.

Io parlo, - dice Marco, - ma chi m'ascolta ritiene solo le parole che aspetta. (...) Chi comanda al racconto non è la voce: è l'orecchio.¹⁹

Machado trasforma il silenzio in materia compositiva. Escludere dalla narrazione le classi emarginate significa, paradossalmente, dare evidenza alla loro assenza nella vita reale. Questo espediente stabilisce un patto con il lettore, al quale spetta il compito di conferire significato al discorso lacunoso trasformando il non detto in un gioco delle parti. In altri termini, la denuncia del paradosso racchiuso nella relazione ambigua che si instaura tra la regola e la sua applicazione pratica, si avvale dell'abilità del narratore ma anche, e soprattutto, della necessaria complicità dell'interlocutore.

Quello descritto dall'autore brasiliano è un paese eterogeneo ed estremamente refrattario al discorso introspettivo. Il teatro di paradossi messo in scena dallo scrittore brasiliano mostra una società, plasmata dall'eredità coloniale, che rimanda l'immagine di un'allegorica *Macondo*: il Brasile di inizio Novecento è un posto dove nessuno ha niente in comune con l'altro anche se tutti parlano la stessa lingua. D'altro canto, la riproduzione dello schema espressa dallo schiavo *Prudencio* è la stessa, ciclica e fatale, dei pesciolini fatti e disfatti dal *coronel* Aureliano Buendia²⁰.

La storia delle ex colonie non procede mai da sola, è continuamente intersecata da processi che iniziano altrove e trascinano le isole-Macondo in sistemi-arcipelago moderni. L'ex colonia portoghese procede all'incontro con il sistema-mondo, consapevole delle infinite possibilità che questo comporta; ne assume i codici relazionali, anche se completamente inadeguati al suo presente storico. Il punto di vista di autori come Machado ci consente di osservare gli avvenimenti da una prospettiva rovesciata, in quanto tutta la sua opera è intrisa di una critica spietata a un Brasile che si autorappresenta con sembianze che non gli appartengono. La modernizzazione offre nuove e infinite possibilità, ma queste possibilità nascondono altrettanti infiniti tranelli:

nel quarantaduesimo parallelo, la storia della United Fruit è una breve parentesi all'estero: in *Cent'anni di Solitudine* è la svolta da cui Macondo non riuscirà più a riprendersi. Un solo fatto due risultati diversi. Un solo sistema mondo: e due storie diverse.²¹

¹⁹ CALVINO, Italo, *op. cit.*, p. 143.

²⁰ MARQUEZ, Gabriel Garcia, *Cien Años de Soledad*, Madrid, Catedra, 2000.

²¹ MORETTI, Franco, *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Torino, Einaudi, 1994, p. 243.

Bibliografia

- ASSIS, Machado de, *Contos Escolhidos*, Martin Claret, São Paulo, 2005.
- ASSIS, Machado de, *Dom Gasmurro*, São Paulo, Abril, 2001.
- ASSIS, Machado de, *Histórias da Meia-Noite*, Rio de Janeiro, Garnier, 1989.
- ASSIS, Machado de, *Memórias Postumas de Brás Cubas*, Rio de Janeiro, Sedegra, 1960.
- AZEVEDO, Aluisio, *O Mulato*, Rio de Janeiro, Escala, 2005.
- BARRETO, Lima, *Os Bruzundangas*, Belo Horizonte, Garnier, 1998.
- BARRETO, Lima, *Os Melhores Contos*, São Paulo, Martin Claret, 2005.
- CALVINO, Italo, *Le Città Invisibili*, Torino, Einaudi, 1972.
- CANDIDO, António, *Iniciação à Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, Ouro sobre Azul, 2004.
- CAMINHA, Pêro Vaz. *Carta de Pêro Vaz de Caminha a el Rei Dom Manuel*, São Paulo, Martin Claret, 2005.
- CUNHA, Euclides da, *Os Serões*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1999.
- FREYRE, Gilberto, *Casa Grande e Senzala. Formação da Família Brasileira sob o regime da Economia Patriarcal*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1980.
- GABEIRA, Fernando, *O que è isso companheiro*, Rio de Janeiro, Codecri, 1979.
- GALEANO, Eduardo, *Le vene aperte dell'America Latina*, Milano, Sperling & Kupfer, 1997.
- GRUZINSKI, Serge, *Le strade dell'acculturazione: occidentalizzazione e meticciaggi (secoli XVI-XVII)*, in AYMARD, Maurice (a cura di), *Storia d'Europa*, vol. IV: *L'età moderna. Secoli XVI-XVIII*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 83-122.
- HERNÁNDEZ, José, *Martín Fierro*, Madrid, Catedra, 1998.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1984.
- LOURENÇO, Eduardo, *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*, Lisboa, Gradiva, 2005.
- LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 2007.
- MARQUEZ, Gabriel Garcia, *Cien Años de Soledad*, Madrid, Catedra, 2000.
- MARTÍ, José, *Nuestra America*, in MARTÍ, José, *Obras Completas*, t. VI, La Habana, 1963.
- MARX, Karl, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970.
- MORETTI, Franco, *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Torino, Einaudi, 1994.
- FINAZZI, Agrò Ettore, *La cultura cannibale. Oswald de Andrade: da Pau-Brasil al manifesto antropofago*, Roma, Meltemi, 1999.
- RAMA, Ángel, *Literatura e Cultura Na América Latina*, São Paulo, USP, 2001.
- RETAMAR, Roberto Fernández, *Calibano. Saggi sull'identità culturale dell'America Latina*, Milano, Sperling & Kupfer Editori, 2002.
- ROSA, João Guimarães, *Grande Sertão*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- ROSA, João Guimarães, *Sagarana*, Rio de Janeiro, Record, 1984.
- SANTIAGO, Silvano, *Uma Literatura nos Trópicos*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000.
- SANTOS, Sousa Boaventura de, *Atlantico Periferico. Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*, Reggio Emilia, Diabasis, 2008.
- SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo, Civillización y Barbarie*, Madrid, Catedra, 1999.
- SCHWARZ, Roberto, *Ao Vencedor as Batatas*, Rio de Janeiro, Editora 34, 2004.
- SCHWARZ, Roberto, *Um Mestre Na Periferia Do Capitalismo. Machado De Assis*, São Paulo, Editora 34, 2000.

- SCHWARZ, Roberto, *Que Horas São*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- SOFSKY, Wolfgang, *Civiltà, organizzazione e violenza*, in SOFSKY, Wolfgang, *Il Paradiso delle Crudeltà*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 61-78.
- STARLIN, Heloisa; RODRIGUES, Henrique; TELLES, Marcela , *Utopias Agrárias*, Belo Horizonte, UFMG, 2008.
- ZEA, Leopoldo, *America en la conciencia de Europa*, Ciudad de Mexico, Los Presentes, 1955.

*** L'autore**

Alfredo Sorrini è dottorando di ricerca in Iberistica con un progetto dedicato alla *Morfologia di una forma breve e al genere della "estória" nelle letterature brasiliana e mozambicana*; è, inoltre, professore della scuola secondaria di primo e secondo grado. Ha coordinato un interscambio educativo fra scuole italiane e mozambicane. Ha svolto il ruolo di docente esterno presso la Faculdade Metropolitana de Belo Horizonte, tenendo un ciclo di lezioni su "O Modernismo". Attualmente sta curando la traduzione – dal portoghese all'italiano – di due volumi dell'autore mozambicano João Paulo Borges Coelho, *Indícios I e II (Meridião e Setentrião)*.

URL: < http://studistorici.com/progett/collaboratori/2011/04/29/alfredo_sorrini/ >

Per citare questo articolo:

SORRINI, Alfredo, «Penisola iberica e colonie americane: una relazione "eccezionale". Il caso brasiliano», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Storia transnazionale e prospettive transnazionali nell'analisi storica*, 29/04/2011, URL:< http://www.studistorici.com/2011/04/29/sorrini_numero_6/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea  www.diacronie.it

Risorsa digitale indipendente a carattere storiografico. Uscita trimestrale.

redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di redazione: Marco Abram – Giampaolo Amodei – Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Alessandro Cattunar – Alice De Rensis – Barbara Galimberti – Deborah Paci – Fausto Pietrancosta – Martina Sanna – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 2.5. Possono essere riprodotti a patto di non modificarne i contenuti e di non usarli per fini commerciali. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.