



Livio Sansone¹

ESTETICA DELLA RAZZA. CONTINUITÀ E ROTTURE IN BRASILE²

In America latina l'apparenza delle varie popolazioni, native o non native, non ha mai lasciato indifferenti i viaggiatori stranieri che vi venivano tra il Cinquecento e l'Ottocento: la trovavano orribile oppure li seduceva. Per più di tre secoli, in tutta l'America latina, e nello specifico in Brasile, l'apparenza ha contribuito a determinare in maniera significativa la posizione sociale in una piramide dove essere bianco significava essere collocati all'apice della società. In continuità con il passato, oggi in quei paesi, in misura maggiore che in altre parti del mondo, le nozioni di bellezza, bruttezza, bianchezza e nerezza, o *negritude* sono costruite come un fenomeno estetico in cui il credo nell'esistenza di 'razze' gioca un ruolo determinante. Vale quindi la pena passare rapidamente in rassegna le radici storiche della politica della bellezza attuale in Brasile, per capire come si sia passati da una rappresentazione delle 'razze' quale è quella esplicitata magnificamente nella tradizione chiamata *Pintura de castas*, prodotta intorno al 1760 (figure 1 e 2)³ – una specie di *Code Noir* latino-americano – al suo quasi esatto contrario, e come infine si sia determinato un processo di patrimonializzazione della *negritude* e dell'essere 'indio' (indigeno). La rivalutazione della 'negritudine' e dell'identità 'india' ha avuto come conseguenza anche una nuova ricodificazione e valorizzazione della cultura materiale e intangibile prodotta dai neri e dagli indigeni brasiliani.

Possiamo dire che la prima grande tappa dell'estetizzazione della razza è stata segnata dai primi racconti degli 'scopritori' delle Americhe, per esempio da Cristoforo Colombo per l'isola di Hispaniola, e da Pêro Vaz de Caminha per il Brasile. Questa parte del mondo era per quei primi viaggiatori un Eden, un luogo di natura, allo stato 'nudo e crudo,' tentatore e corruttore: come usavano ripetere i gesuiti, a Sud dell'Equatore il peccato non esiste (Aymoré Martins).

Le *Pintura de castas* rappresentano invece molto bene tanto l'immaginario pre-illuminista sulla razza quanto la realtà delle colonie spagnole e del Brasile portoghese. Le *Pintura de castas* sono ritratti, circa cinquanta, realizzati intorno al 1760 in Messico: i dipinti, eseguiti con uno stile ispirato da quello usato per i ritratti della corte spagnola, indicano come si vanno costituendo e definendo i vari tipi razziali che caratterizzano sia il meticcio sia le gerarchie razziali latino-americane. In un contesto storicamente caratterizzato da un intreccio di violenza e intimità, i meticci assumono spesso un ruolo dominante e sono visti come creature virtuose e più adatte all'ambiente tropicale anche se 'meno belle' dei bianchi. I ritratti delle *Pintura de castas* catalogano, rappresentano e nominano gli 'incroci' e i loro risultati, e dimostrano come, nonostante le leggi spagnole sulla "purezza del sangue," le colonie generino una serie numerosa e complessa di 'tipi razziali'

¹ Livio Sansone (PhD in Antropologia, Università di Amsterdam 1992), è professore associato di antropologia e ricercatore del Centro de Estudos Afro-Orientais nella Università Federale di Bahia, Brasile. Partecipa al Programma multidisciplinare di master e dottorato in Studi Etnici e Africani. Ha esperienza di ricerca in Inghilterra, Olanda, Suriname, Brasile, Capo Verde, Senegal e Guinea Bissau. Si occupa di antropologia delle popolazioni afro-brasiliane, gerarchie razziali, disuguaglianze, globalizzazione, consumo, patrimonializzazione della cultura afro-brasiliana e della nerezza, transito internazionale delle idee di razza e dell'antirazzismo, storia dell'antropologia e la sua relazione col razzismo e il colonialismo. Coordina la scuola di dottorato Fabrica de Ideias. È autore, tra l'altro, di *Blackness Without Ethnicity: Creating Race in Brazil* (New York: Palgrave 2003), e ha curato, insieme a Cláudio Furtado, il *Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Língua Oficial Portuguesa* (Salvador: Edufba, 2014).

² Questo testo è una versione rielaborata dall'intervento presentato al seminario tenuto a Macerata nel giugno 2014 ("Cultura, transcultura e razza. Categorie della differenza, dinamiche di differenziazione e razzializzazione transnazionali") e si basa sulla mia ricerca, ancora in corso, sull'influenza di Cesare Lombroso e del suo circolo di collaboratori sul pensiero sociale latino-americano dei primi decenni del 1900. La ricerca ha ricevuto un finanziamento della fondazione Brasiliana CAPES.

³ I dipinti di Cabrera appartenenti al genere della *Pintura de castas* sono riprodotti in rete e si possono visualizzare all'indirizzo <https://alcolonial.wordpress.com/2012/12/09/pintura-de-castas-miguel-cabrera-imagenes/>, visitato, così come tutte le altre fonti di rete citate, il 30/08/2015.



intermedi tra lo spagnolo, il nero e l'indio, tipi cui è riconosciuto anche uno status giuridico specifico. Il termine *casta* è usato per definire ogni tipo razziale o fenotipico, però, al contrario di altri contesti coloniali, sia nelle colonie spagnole, sia nel Brasile portoghese, le caste possono, e in un certo senso devono, mescolarsi, generando così nuove caste. È quindi già alla fine del Settecento che è possibile documentare la pletora di termini fenotipici, oltre cento, che ancora oggi si usano nella vita quotidiana brasiliana e fanno di questa parte dell'America latina una regione che Marvin Harris (1970) definì come caratterizzata da una "proclività lessicale." I ritratti messicani delle *Pintura de castas*, prodotti soprattutto per il mercato europeo, avidamente curioso Nuovo Mondo, ispirarono rapidamente anche altri pittori attivi in diverse città dell'America latina come Cuzco, Bogotá e Bahia, dando vita a un vero e proprio genere transamericano. I termini che indicano i tipi razziali non sono fissi, e mutano leggermente da una zona all'altra e nel tempo, come è evidente nella figura 3.⁴



Fig. 1 Miguel Cabrera, *De Español y d'India, Mestiza* (Di spagnolo e india, meticcica), 1763. Museo de America, Madrid

⁴ Disponibile in rete all'indirizzo http://pueblosoriginarios.com/recursos/colecciones/castas_2/castas_2.html



Fig. 2 Miguel Cabrera, *De Español y Negra: Mulata* (*Di spagnolo e nera: mulatta*), 1763, Museo de America, Madrid



Fig. 3 Anonimo, senza titolo, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Mexico

Un ulteriore passaggio nel processo di estetizzazione della razza è segnato dai viaggiatori ispirati dall'epoca dei Lumi, da Lamarque e dalla sua teoria della degenerazione e dalla fisiognomica di Lavater. I viaggiatori che arrivano in America latina durante l'epoca illuministica traggono ispirazione, per i loro resoconti e narrazioni di viaggio, dai viaggi di Goethe in Italia e da quelli in Sicilia, che sono probabilmente i primi classici di una nuova onda di letteratura di viaggio, e dalla scuola di miniaturisti e paesaggisti francesi dell'Accademia di Francia a Roma. Non deve quindi stupire che i famosi dipinti del pittore tedesco Johan Moritz Rugendas e quelli dell'artista francese Jean-Baptiste Debret, che negli anni 1815-1830 ritraggono la popolazione nera e indigena del Brasile, ricordino le loro opere che rappresentano pastorelli tra le rovine dei



Fori romani (figure 4,5,6).⁵



Fig. 4 Jean-Baptiste Debret, *Esclaves Nègres, de différentes nations, Voyage pittoresque et historique au Brésil, ou séjour d'un artiste français au Brésil, depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement, époque de l'avènement et de l'abdication de S.M.D. Pedro Ier, fondateur de l'empire brésilien (1834-1839)*



Fig. 5 Jean-Baptiste Debret, *Différent nations négres, Voyage pittoresque et historique au Brésil, ou séjour d'un artiste français au Brésil, depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement, époque de l'avènement et de l'abdication de S.M.D. Pedro Ier, fondateur de l'empire brésilien (1834-1839)*

⁵ Le opere sono visibili in rete ai seguenti indirizzi: <http://pt.slideshare.net/marialuzinete/rugendas-e-debret-retratos-da-escravidao-no-brasil> (per Rugendas) e <http://virtualiaomanifesto.blogspot.com.br/2008/11/viagem-pitoresca-ao-brasil-de-debret-e.html> (per Debret).



Fig. 6 Jean-Baptist Debret, *Interieur d'une maison gitane*, circa 1820



Fig. 7 Johan Moritz Rugendas, *Esclaves de Cabinda, Quiloa, Rebola et Mina*, *Voyage pittoresque dans le Brésil. Traduit de l'Allemande*, Parigi 1835 (edizione originale in tedesco, 1835)



Fig. 8 Johan Moritz Rugendas, *Negras do Rio de Janeiro*, 1835



Fig. 9 *Negra e negro da Bahia*, 1835



La terza e grande tappa nel processo di estetizzazione della razza avviene nell'ambito di quella che possiamo definire cultura della schiavitù, durante la quale lo status della persona – libero, liberto, schiavo – era co-determinato dall'apparenza. La cultura della schiavitù non focalizza la propria attenzione sul corpo 'oggettivo,' sul corpo come dato naturale, ma consiste piuttosto in una forma di auto-rappresentazione di sé che include il corpo, e in particolare il viso, le mani, i piedi, gli accessori, i capelli (soprattutto per le donne) e gli abiti. La schiavitù produce quindi una sua estetica razziale: un'estetica del lavoro, del corpo, della possessione e della sottomissione, e un'estetica relativa al tempo libero che riguarda la danza, la festa, la vita religiosa. All'estetica razziale dominante si affiancano quindi in parallelo innumerevoli tentativi, da parte degli schiavi, di riconquistare la dignità e lo status di persona sovvertendo le regole razziste che vittimizzano e inferiorizzano il corpo nero. Se quindi per esempio i calli e i piedi scalzi sono un chiaro segno di schiavitù, perché segnalano l'essere schiavi, e lo svolgimento di un lavoro faticoso e indegno, i gioielli, i cappelli, i bastoni da passeggio e le scarpe di lacca possono servire per rappresentarsi, e sentirsi, uomo libero. Per le donne, invece, erano particolarmente importanti i capelli, i profumi, i monili e gli abiti ricamati, soprattutto quelli confezionati secondo la cosiddetta "moda Richelieu," che ancora oggi sono indossati durante le cerimonie nelle case dei culti afro-brasiliani. La schiavitù comportava, e significava, bestializzazione degli schiavi, anche se, per lo meno in Brasile, non si riuscì mai a trasformare la condizione di schiavo in ciò che il sociologo giamaicano Orlando Patterson ha definito "morte sociale" (1985). Quello che gli storici della schiavitù in Brasile hanno definito "cultura della schiavitù" non è quindi il risultato dell'adeguamento alla condizione di schiavo o schiava, ma consisteva anzi in un insieme di strategie di sopravvivenza basato tanto sulla negoziazione (per esempio, fuggire dalla piantagione in gruppo e subito mandare un emissario per contrattare il ritorno al lavoro a condizioni meno disumane), quanto sul conflitto (uccidere il fattore o il padrone, suicidarsi, cospirare).

Il passato schiavista e l'*habitus*⁶ razziale che esso creò non scomparirono con l'abolizione della schiavitù, come la repubblica positivista tentò di fare credere, per esempio attraverso l'ordine di distruggere tutti gli archivi che conservavano documenti relativi alla schiavitù. Il rogo sarebbe dovuto servire sia simbolicamente, per ridurre in cenere il senso di vergogna, sia per evitare qualunque riferimento al colore e alla condizione passata di schiavo nei documenti di identità e proprietà dei nuovi cittadini brasiliani. In realtà, come ha dimostrato una nuova generazione di storici (Fraga; Negro e Gomes; Castellucci), in Brasile c'è stato un passaggio molto graduale dalla schiavitù al lavoro libero e salariato, soprattutto per quanto riguarda il nuovo proletariato, composto in buona parte da ex-schiavi. Anche i comportamenti impiegarono tempo a trasformarsi: i padroni che erano stati violenti con gli schiavi continuavano a esserlo, o meglio provavano a esserlo anche con i lavoratori liberi, per esempio nelle piantagioni di canna da zucchero, ed è soltanto con il passare del tempo che a poco a poco si passa dalla frusta alle urla e agli insulti. Il disprezzo per il lavoro manuale però continua a manifestarsi, tanto tra i padroni quanto tra i lavoratori. L'unica vera differenza importante è che dopo l'abolizione della schiavitù l'ex-schiavo, adesso proletario, è libero di andarsene e di lasciare il lavoro, magari per andare a lavorare nella piantagione vicina o per ingrossare le fila del proletariato urbano.

È con l'abolizione della schiavitù, nel 1888, e con l'universalismo dello stato filo-positivista della prima repubblica proclamata nel 1889, la cui nuova bandiera recava parte della parola d'ordine di Auguste Comte,⁷ che sorge il moderno razzismo. La categoria di razza, che in Brasile, al di fuori del contesto medico-

⁶ Nella definizione di Pierre Bourdieu, l'*habitus* è quel sistema di schemi percettivi, di pensiero e azione acquisiti in maniera duratura e scaturiti da condizioni oggettive che tende a persistere anche dopo il mutamento di quelle condizioni.

⁷ La bandiera della repubblica brasiliana, che succede all'impero tropicale di Dom Pedro II, in un atto di deferenza al positivismo include al centro le parole Ordine e Progresso, oltre alle figure del compasso e del righello. Riferimento è Auguste Comte, il cui motto però era Amore, Ordine e Progresso. Dom Pedro II aveva un legame forte con l'Italia, sposò la nobildonna napoletana Teresa Cristina di Borbone e fu socio fondatore e d'onore della Società Italiana di Antropologia.



scientifico, si usava soprattutto in forma implicita, senza cioè menzionare il termine ma credendo nel concetto e nella realtà cui rimandava, è un'invenzione necessaria allo stato moderno, universale, contrattuale, progressista e teoricamente egualitario. La categoria di razza diventa cioè più utile, come nozione e credenza, proprio quando tutti i cittadini sono formalmente uguali, e quando l'élite del paese inizia a interrogarsi su quale progresso sia possibile per una nazione in cui la maggior parte della popolazione è formata da ex schiavi di origine africana. Dopo l'abolizione della schiavitù in Brasile si scatena un animato dibattito, tra scienziati e politici, su quale avrebbe dovuto essere il popolo ideale per realizzare il progetto repubblicano di ordine e progresso. Per alcuni, come il medico igienista Carlos Chagas, la soluzione doveva ricercarsi nel miglioramento delle condizioni igieniche (i brasiliani erano malati e denutriti, non razzialmente inferiori). Per altri, come il giurista Oliveria Vianna, la soluzione consisteva nel "migliorare la razza" soprattutto incentivando l'immigrazione dall'Europa (e se per alcuni l'ideale era fare arrivare immigrati protestanti del Nord Europa, di fatto arrivarono milioni di italiani, portoghesi e spagnoli).⁸

Se pure tutti sono uguali per status, in altre parole, non lo sono per aspetto. Questo elemento è particolarmente importante in un paese di *indocumentados*, dove cioè solo una piccola minoranza disponeva di documenti di identità e di titoli di proprietà formali. I metodi di identificazione procedevano quindi attraverso il corpo e i suoi segni codificati. Per esempio, la polizia guardava le mani dei neri, mulatti e poveri in genere per vedere se avevano i calli. Se non li avevano, erano portati in questura e spesso picchiati, oppure condannati per vagabondaggio. Poco deve stupire quindi se, per esempio, come conseguenza della grande repressione anti-vagabondaggio scatenata dalla polizia negli anni successivi all'abolizione della schiavitù, sorge nelle città la figura celebrata nella cultura popolare ed esecrata dalla stampa del *malandro*, il guappo-malandrino che si vestiva elegantemente di bianco e si faceva crescere l'unghia del dito mignolo, per sottolineare che non svolgeva un lavoro manuale.

L'abolizione della schiavitù in Brasile avviene quindi tardissimo, nel 1888, addirittura più tardi che a Cuba (1886), e si realizza in piena epoca degli imperi, all'apice dell'impeto classificatorio e collezionista tipicamente imperialista. Il tardo Ottocento è quindi anche in Brasile il periodo di maggiore popolarità di ciò che è stata definita la "religione della razza" (Cavalli Sforza e Padoan, 96), un credo quasi universale ed egemonico nelle scienze dotato di potere visuale, che sempre e ovunque ricorda ruoli e posizioni, stabilisce e visualizza di conseguenza chi comanda e chi deve obbedire – quali sono le "razze" padrone e quelle inferiori – un credo che però, sempre in Brasile, si traduce in un basso grado di penetrazione e istituzionalizzazione del mondo scientifico.

In tutte le fasi citate molte regole sono informali e non si basano su codici né leggi, come in molti luoghi nel Sud globale, ove i confini tra formale e informale, legale e criminale sono confusi. La distanza tra regole scritte e realtà quotidiana è però ancora più eclatante nel caso dell'imperativo universalista e laico negli stati autoproclamatisi positivisti in America del Sud. Il Brasile ha avuto una storia di classificazioni etnico-razziali più che altro informali nel senso che non erano stabilite da codici scritti né da regole o leggi esplicite. In Brasile non c'è mai stata insomma una legislazione segregazionista come negli Stati Uniti, o un Code Noir, il già citato codice imposto dai francesi nelle colonie caraibiche. In Brasile, un paese sostanzialmente analfabeta, l'estetica caratterizzava sia la religione (veicolata dalle immagini più che della parola di Dio nella Bibbia) sia l'emarginazione (lo schiavo andava scalzo, il liberto indossava sandali e l'uomo libero le scarpe), sia infine l'appartenenza alla classe alta (alle schiave era proibito indossare gioielli in pubblico). Le linee della differenza erano quindi stabilite e mantenute più dalle forme che dalle regole, più dalla performance dello status, dalla pompa e dalla sontuosità attraverso cui il potere si esibiva, che non dal presunto, minuzioso rispetto di regole contrattuali che appunto non esistevano. Nel *great divide* della sociologia positivista ed evolucionista il Sud America rappresenta l'alter ego di quella parte del mondo, il Nord America,

⁸ Per un compendio di questo lungo e ampio dibattito, si veda Chor Maio e Santos.



dove invece le regole si presume esistano e siano seguite e rispettate, e dove la ‘società civile’ e le istituzioni politiche sono meno distanti.⁹

In questo quadro generale è interessante che invece esista una tradizione censuaria e di classificazione nella quale sono presenti il colore o la razza. Già nel primo censimento moderno del 1872 il Brasile introduce tre categorie di colore che rimarranno sino all’ultimo censimento del 2010: *preto* (nero), *pardo* (meticcio) e *branco* (bianco). A partire dal 1940 fu introdotta la categoria *amarelo/oriental* (giallo/orientale) e dal 1960 la categoria *indio* (indigeno, sin ad allora inclusi nella categoria dei meticci/*pardos*). Con la parziale eccezione della categoria di indio, che è basata sui costumi e sulla lingua più che sull’apparenza, le altre categorie registrano l’apparenza o l’aspetto e non le origini.¹⁰ La successiva formalizzazione del sistema di classificazione socio-razziale avviene nel periodo che va dal 1900 al 1920, fase che corrisponde al sorgere delle “scienze poliziesche” e alla creazione della polizia scientifica in tutti i paesi dell’America latina sotto l’egida della Scuola positiva di antropologia criminale fondata da Cesare Lombroso a Torino. Nel processo di schedatura e identificazione poliziesca o criminale, è l’aspetto fisico a determinare lo status delle persone, non le origini, e tanto per limitarsi a un esempio, la papillografia (lo studio delle impronte digitali), inventata nel 1882 dal criminologo francese Alphonse Bertillon in Francia, è successivamente rielaborata dal criminologo e funzionario di polizia argentino Juan Vucetich per cercare di individuare e classificare l’indole dell’individuo. Nelle sue pubblicazioni, popolarissime anche in Brasile, le impronte digitali diventano presto uno strumento di identificazione e classificazione delle persone: la persona onesta presenta la forma elicoidale dell’impronta in senso antiorario, mentre nella persona disonesta l’impronta si svolge in senso orario.

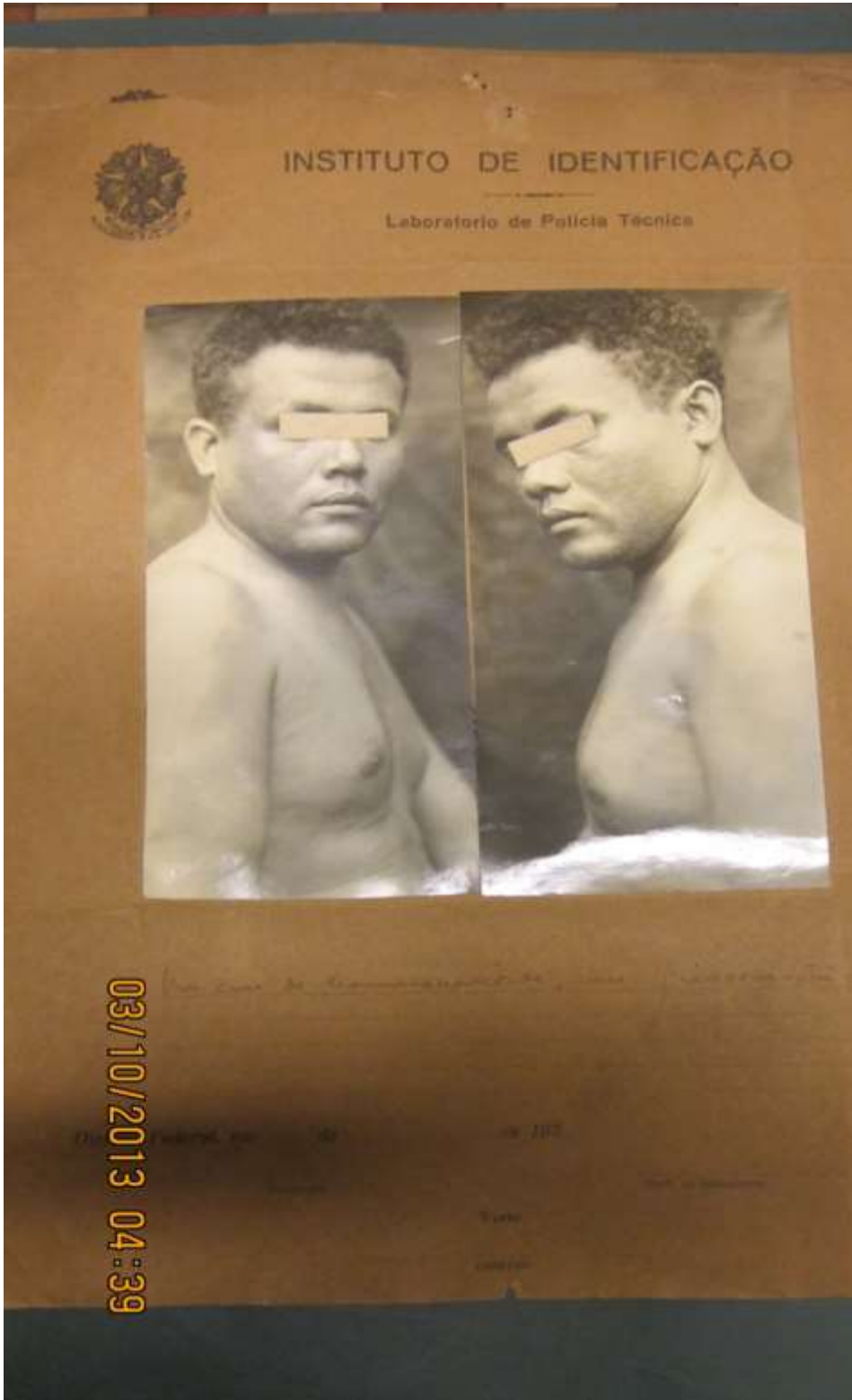
Non è quindi un caso se i primi studiosi delle relazioni etnico-razziali che in America latina si avvalgono, negli anni tra il 1900 e il 1920, del metodo etnografico – Fernando Ortiz a Cuba, José Ingenieros a Buenos Aires e Raimundo Nina Rodrigues a Bahia – abbiano tutti pubblicato saggi sulla papillografia e, in stretta collaborazione tra loro, abbiano contribuito in maniera determinante alla creazione della polizia scientifica e di una legislazione speciale per i neri (in Brasile e a Cuba) e per gli immigranti (in Argentina). Per tutti, il comportamento criminale o deviante può essere letto sul volto del sospetto – e talvolta anche nel colore della sua pelle e nell’“africanità” dei suoi tratti. A Rio de Janeiro il medico endocrinologo Leonidio Ribeiro diventa, nel periodo che va dal 1920 al 1940, il vero e proprio alfiere dell’antropologia criminale positiva in Brasile, colui che elabora la versione brasiliana della moderna schedatura poliziesca, e il primo, nei suoi studi sul comportamento omosessuale come devianza, specialmente tra i meticci e i neri, ad applicare le recenti scoperte degli ormoni per attribuire una causa biologica all’omosessualità. Nel 1934 Ribeiro è insignito del famoso Premio Lombroso, offerto dalla figlia di Cesare, Gina Lombroso.

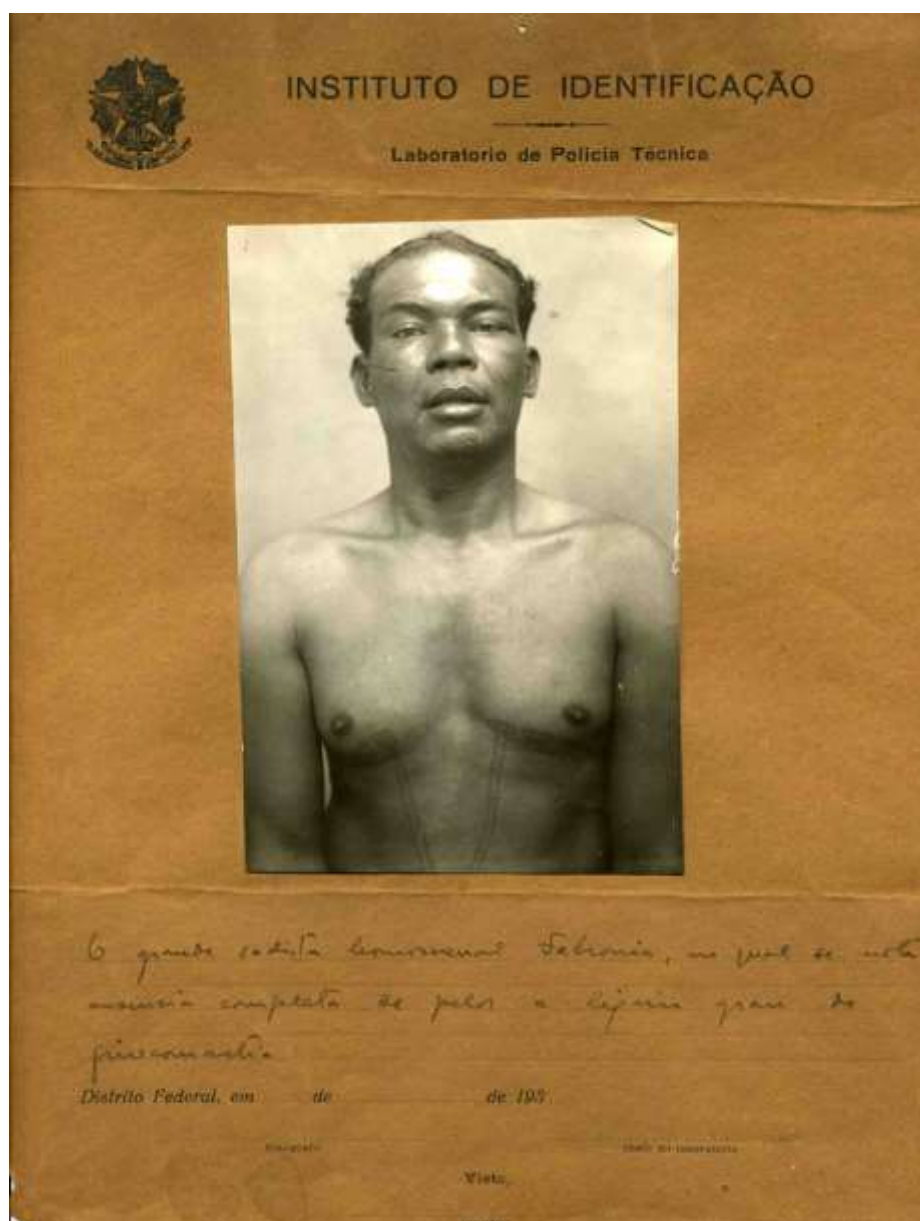
⁹ Questa divisione delle Americhe, tra un Nord lineare e un Sud ambiguo e malleabile, era presente nella sociologia e nelle scienze politiche, e penetrò rapidamente anche in altri campi. Un buon esempio è il libro *due mondi* di Guglielmo Ferrero, genero di Cesare Lombroso, dopo i suoi viaggi nelle due Americhe, pubblicato tra il 1907 e il 1909, il cui titolo esplicita la divisione razziale tra il Nord e il Sud America.

¹⁰ A titolo di comparazione con gli Stati Uniti è interessante notare che il sistema razziale dominante negli USA è invece quello rigidamente binario, soprattutto dopo la sentenza della Corte suprema del 1896 (*Plessy v. Ferguson*), di opposizione tra bianco e nero.



Figg. 10 e 11 Due schede di identificazione della Polizia scientifica, Rio de Janeiro, ca. 1935. La seconda (fig. 11) è di Febronio, famoso per essere omosessuale, bandito e nero. Fonte: Archivio del Museo Cesare Lombroso, Università di Torino





In questo contesto, e considerato l'insieme di sistemi razziali storicamente dati, si è sviluppata una forma molto complessa, prolissa e soggettiva di classificazione razziale,¹¹ nella quale i brasiliani con tratti più spiccatamente neri o di origine africana hanno frequentemente cercato di mettere in discussione o eludere le differenze e le gerarchie razziali, sia provando a ignorarle, sia cercando di manipolare il proprio status razziale – per esempio dichiarandosi (e passando per) “mulatti” o *moreni* anziché autodefinirsi come neri – oppure lisciando i capelli, vestendo con eleganza, o magari parlando in modo forbito.

In Brasile nel tempo si instaura quindi quella che possiamo chiamare cultura del colore – un sistema di discorsi e pratiche che ha a che fare con il campo del gusto, con ciò che consideriamo bello o brutto, un sistema caratterizzato dalla pervasività del discorso e della coscienza del corpo, dell'aspetto e del colore – in quasi tutti gli ambiti del quotidiano. Uno degli aspetti che caratterizza la cultura del colore è il fatto che questi non è esorcizzato silenziandolo o evitandone la menzione, ma anzi diventa argomento esplicito di discorsi e

¹¹ Nel 1976 l'Istituto brasiliano di geografia e statistica (IBGE) registrò ben 136 differenti termini associati al colore/razza. Si veda www.ibge.gov.br.



pratiche sociali che ne parlano esplicitamente e se ne appropriano, a partire dalla vita quotidiana. Un esempio di tale attenzione estrema al colore è dato dal parlarne sempre e dovunque, incessantemente, per esempio nei saloni di bellezza o nelle palestre. Si parla di capelli, nasi, colori degli occhi e labbra, ma anche di natiche, suggerendo che possono cambiare e ‘migliorare’ da una generazione all’altra, proprio grazie al meticcio, che con la sua forza può addirittura correggere le ‘bruttezze’ di certe razze. Su questo discorso già antico, e sull’estetica della razza ‘tradizionale,’ in epoca più recente, grazie alle pratiche plastico-chirurgiche e alle nuove tecniche non permanenti che per esempio permettono ottenere occhi di colore chiaro o comunque diverso dal proprio (con lenti) o capelli lisci e lunghi (con l’uso di capelli artificiali o naturali), si innesta un nuovo discorso estetico, che suggerisce la possibilità di migliorare il proprio aspetto fisico nel corso della vita, in maniera semplice e a proprio piacimento. Vale la pena ricordare che, in tutto l’Occidente, il Brasile viene al secondo posto dopo gli Stati Uniti in termini di incidenza della chirurgia estetica nella popolazione, e che nell’ultima decade il sistema sanitario pubblico ha deciso di pagare interventi chirurgici come la riduzione dei seni, la correzione dei nasi o la ricostruzione vaginale, e che tale decisione ha popolarizzato e ulteriormente diffuso il ricorso alla chirurgia estetica.

Il colore quindi (che è il termine normalmente usato per riferirsi al fenotipo) non rappresenta, in via di principio, il segnale di una barriera insuperabile, ma è comunque un indicatore sociale – generalmente di povertà e subalternità, che quindi è associato alla bruttezza, al passato e all’arretratezza. La piramide sociale è basata su criteri e fattori socio-razziali. La cultura del colore non è però semplicemente uno strumento della dominazione razziale né, esclusivamente, un suo risultato, ma scaturisce tanto da dinamiche di conflitto e oppressione quanto da processi di resistenza e negoziazione. Negli ultimi dieci o quindici anni, inoltre, si percepisce un importante cambiamento del gusto e della nozione di bello e della sua razzializzazione, segnalato da una diminuzione della preferenza per il biondo e gli occhi azzurri, per esempio nel caso della scelta di quello che sarebbe un marito ideale, e un aumento delle donne che indicano gli uomini meticci o addirittura neri come più interessanti e rispettosi (Sansone 2004). Questo cambiamento si deve al processo di ascesa sociale degli ultimi decenni, e al nuovo benessere che ha permesso a una parte importante della popolazione nera di uscire dallo stato di miseria e di accedere non solo all’educazione superiore, ma anche al consumo di beni generalmente associati con il benessere e la modernità (come per esempio prodotti di bellezza importati, prodotti elettronici, automobili). Negli ultimi due decenni si è avuta quindi una significativa inversione del concetto sintetizzato dal ben noto e vecchio proverbio “il denaro ti fa bianco:” oggi è infatti proprio tra i neri dallo status sociale più alto e tra quelli più scolarizzati che è maggiore la percentuale di brasiliani che si autodefiniscono *negro* o *afro-brasileiro* – cioè con i termini e le categorie più associati con l’orgoglio nero (Sansone 2003).

Tale processo relativamente recente di inclusione economica e sociale della popolazione nera si fonda su un processo più antico di inclusione culturale e simbolica di queste popolazioni. Come in altri paesi dell’America latina, anche in Brasile si registra il passaggio da un’ideologia dominante in cui il popolo costituisce un problema per la nazione, a un’ideologia che considera il popolo come risorsa proficua per il paese e l’identità nazionale. Il periodo che vede in tutta l’America latina un cambiamento nella percezione del popolo, e il passaggio da onere a valore positivo o addirittura soluzione *tout court*, va dal 1910, sostanzialmente dalla Rivoluzione messicana, fino alla Seconda guerra mondiale. È questo il periodo in cui in Messico, Brasile, Argentina o Cuba i governi populistici e sovente autoritari cercano di stabilire un nuovo patto sociale di tipo nazional-popolare, non più reprimendo, ma tentando accattivarsi il consenso e le simpatie della popolazione attraverso la rivalutazione pubblica di vari aspetti della cultura popolare di origine africana o nativa (samba, capoeira, candomblé, tango, danzón ecc.). In questo processo di inclusione culturale l’aspetto visuale è importante, direi cruciale: l’abito fa il monaco, in tutta l’America latina. Il censimento in Messico, per esempio, per molto tempo ha considerato anche il tipo di abbigliamento come dato rilevante per definire chi fosse indigeno e chi non lo fosse (attraverso dettagli dell’abbigliamento come per esempio il poncho, ecc). In maniera analoga, nelle Ande ciò che differenzia l’indio da, per esempio, un comune contadino, sono l’abito (il *cholo*) e la gestualità.



Non deve quindi sorprendere che, a partire degli anni Novanta in tutta l'America latina, e in Brasile dal 2002 (con il primo governo di Inácio Lula), nell'era delle "neo-comunità" e/o "neo-identità," stimolata da nuove e avanzate politiche multiculturaliste, il vestirsi, i gesti, la postura, il movimento e i comportamenti assumono una nuova e diversa importanza. Come l'oppressione razziale è stata anche un progetto estetico, così il processo di emancipazione da questa oppressione si configura anch'esso come progetto estetico, e tramite quindi l'assegnazione di nuovi significati a tutti quei dettagli fenotipici e caratteristiche del comportamento e della vita in generale che erano stati vere e proprie icone del razzismo schiavista: pelle, capelli, gestualità, gergo, proverbi, stereotipi intorno alla sessualità o all'indole in relazione al lavoro.

Intorno della nozione di bellezza si consuma quindi una lotta per l'affermazione di nuovi canoni e modelli, che concedano più spazio alla *negritude* e al semplice fatto che i non-bianchi sono più della metà della popolazione (il 52 per cento secondo il censimento del 2010). Fattori importanti in questa lotta sono sia movimenti organizzati, sia gli innumerevoli concorsi di bellezza *Negra*, Miss Favela o Miss Nordeste (la regione più povera del paese) sia infine i processi spontanei tra i giovani non-bianchi, che sperimentano nuove rappresentazioni di sé con tagli e colori di capelli, tatuaggi, *piercing*, abiti spettacolari, la creazione di gergo giovanile, soprattutto attraverso le reti sociali, e la creazione di un crescente numero di comunità virtuali (in rete in generale e soprattutto nei social network come *Facebook*) di auto-aiuto etnico che propongono corsi on line per fare turbanti, vestiti e tagli di capelli in stile afro, e organizzano dibattiti su vari temi, come il razzismo, l'uomo ideale o su che cosa determini la bellezza oggi.¹²



Fig. 12 Rosilda Cruz, fotografia della sessione finale del concorso *Beleza Negra* 2015, Salvador, Bahia, disponibile in rete: <http://fotospublicas.com/360-noite-da-beleza-negra-mais-importante-festa-realizada-pelo-bloco-afro-ile-aiye/>

¹² Vale la pena consultare, oltre agli innumerevoli siti sul carnevale a Bahia, Recife o Rio, alcuni popolari siti e comunità di auto-aiuto come <https://pt-br.facebook.com/meninasblackpower> o <http://meninasblackpower.blogspot.com.br/>.



La comprensione di questa specificità latino-americana emerge soprattutto per comparazione con quello che qui chiamo per motivi di brevità modello nordamericano. In una famosa ricerca realizzata negli anni Cinquanta del Novecento dopo un lungo soggiorno negli Stati Uniti, nell'ambito del grande progetto di ricerca sulle relazioni razziali promosso dall'Unesco per volontà del coordinatore dell'area di scienze sociali Alfred Metreaux, il sociologo Oracy Nogueira (1985) aveva identificato una differenza strutturale e strutturante tra due tipi di preconetto. Attraverso le interviste realizzate nella cittadina di Piratininga, vicino a San Paolo, Nogueira aveva documentato l'esistenza di un preconetto di origine e di un preconetto di "marca" (cioè dei tratti fisici), sostenendo che si poteva parlare di due tipi di razzismo generati da due società profondamente differenti, anche in termini di piramide socio-razziale, miti nazionali, *habitus* socio-religioso. Se negli Stati Uniti ciò che conta è infatti soprattutto l'origine o la discendenza, in Brasile ciò che costituisce valore – oltre alla posizione sociale – è invece perlopiù l'apparenza: l'aver un antenato nero non fa di una persona necessariamente un "mulatto" e tanto meno un nero. Al contrario, una goccia di sangue bianco può fare di una persona un non-nero. Evidentemente, tra questi due razzismi, come anche tra questi due tipi di società, opera un gioco di specchi, e domina la convinzione reciproca di essere nel giusto mentre ciò che rappresenta l'abominio da un punto di vista etnico-razziale appartenga all'altra parte. Gli intellettuali brasiliani, sia gli intellettuali bianchi sia gli intellettuali non bianchi, pensano agli Stati Uniti come un inferno razziale, perlomeno a partire dal 1860 (Braga Pinto), mentre per molti ricercatori e attivisti dei diritti civili nordamericani il Brasile rappresenta, nel tempo, modelli molto diversi, negativi o positivi (Hellwig). Il Brasile esemplifica infatti dapprima un modello di armonia razziale (sino agli anni Quaranta del Novecento), poi un paese poco progredito in generale (dal 1945 agli anni Settanta), poi ancora un inferno razziale (soprattutto a partire dalla pubblicazione dell'articolo di Talcott Parsons "The Polarization on the Axis of Color," 1968) perché nel paese mancherebbe un movimento per i diritti civili dei neri come negli USA. Finché, a partire dal primo governo di Lula e con l'adozione di politiche di azione affermativa da parte dello stato brasiliano, il Brasile torna ad essere, di nuovo, un paese antirazzista.

In un contesto specifico, come quello del Brasile, dove l'apparenza è così importante, negli anni che vanno dal 1888 al 1920, nel corso del dibattito sul ruolo e soprattutto sul valore del popolo, l'élite intellettuale si interroga su quelle che dovrebbero essere le caratteristiche culturali, fisiche e anche estetiche ideali del popolo brasiliano. Negli stessi decenni le idee di Lombroso¹³ si diffondono globalmente e non soltanto, come è noto, in Europa e America del Nord, ma anche, e con più forza in tutta l'America latina, dove si diffondono tra gli accademici, i medici e i giuristi così come nella cultura popolare. In gran parte l'interesse suscitato dalla scuola di Lombroso in America latina si deve al fatto che sia Lombroso sia la sua scuola proponevano un metodo scientifico, con una sua iconografia ispirata dalla fisiognomica, che era basato sul principio dell'apparenza più che su quello delle origini. Le origini, e possibili elementi di atavismo o degenerazione, non sono infatti nascoste nel sangue, ma possono e devono essere lette sul volto dell'individuo, sulla parte visibile e socializzata del suo corpo (pelle, espressioni facciali, deformazioni corporali, linguaggio, mimica, ed eventualmente abiti – soprattutto nel caso della devianza sessuale). Evidentemente questo metodo, centrato su quella che potremmo chiamare una estetica della differenza, nel senso di un sistema visibile e quasi tangibile, si adatta perfettamente a un paese in cui la piramide socio-razziale è, nelle parole di Nogueira, centrata sul preconetto di marca – ove si giudica per le apparenze – a differenza per esempio degli Stati Uniti di America, dove lo status razziale della persona dipende dalle origini, dalla quantità di "sangue nero" che si ha e, dopo il 1896, dalla presenza o meno anche dalla presenza o meno anche di "una sola" goccia di sangue nero. Se nel secondo sistema valgono regole fisse, nel primo si può avere una certa misura di discrezionalità, per esempio da parte del giudice, che è tenuto a distribuire le pene anche in base alla personalità del reo e, perché no, al suo aspetto, come viene di fatto imposto in Italia dal codice Rocco del 1930, e in Brasile, a partire dagli anni Quaranta, in seguito all'adattamento brasiliano del codice Rocco.

¹³ Dal settembre 2013 al settembre 2014 ho realizzato in Italia una ricerca dal titolo *La Galassia Lombroso, l'Africa e l'America Meridionale*.



Il fatto che il Brasile sia sempre stato percepito e si sia sempre autorappresentato come luogo razzialmente impuro è stato il motivo principale per il quale nel razzismo brasiliano ha dominato l'ispirazione lamarckiana e le reinterpretazioni sociologiche del pensiero di Darwin. Secondo la prospettiva neo-lamarckiana, la soluzione del problema razziale brasiliano consiste infatti nel miglioramento e nell'igienizzazione della razza, per mezzo del meticciato, della medicina, di nuove scienze (come la puericoltura) e dei servizi sociali, non certamente nella segregazione dei neri o nella sostituzione dei meticci con una altra "razza" di qualità ipoteticamente superiore. Paradossalmente quindi, il razzismo brasiliano offriva, e offre, una via d'uscita alle discriminazioni che esso stesso costituiva (e costituisce), soprattutto attraverso azioni e pratiche individuali che cercano di aggirare le barriere razziali più che incentivare la mobilitazione collettiva della popolazione non-bianca.

Questa specificità nel tempo ha generato la sensazione diffusa che non esistano grandi e irriducibili barriere razziali, ma che, sino a un certo punto almeno, le frontiere tra le 'razze' e le 'razze' stesse possano essere non soltanto 'risignificate,' ma soprattutto 'manipolate.' Come nel passato, lo stigma del colore nero e dei tratti fenotipici negroidi può essere, se non superato, attenuato, enfatizzando altre caratteristiche della persona, come status, scolarizzazione, denaro, lusso, simpatia e anche bellezza. Questo tipo di negoziazione avviene in certi ambiti più che in altri, e in una mia ricerca i due quartieri della regione metropolitana di Salvador (Sansone 1994) mi riferivo a tre ambiti cruciali per lo sviluppo delle gerarchie razziali: gli spazi duri, gli spazi deboli e gli spazi neri. Nei primi (la ricerca del lavoro e i contatti con la polizia) essere neri rappresenta uno svantaggio, nei secondi (il tempo libero, il calcio, il carnevale, il tuo quartiere) essere nero non è penalizzante, mentre negli ultimi (samba, capoeira, religioni afro-brasiliane) essere nero può tradursi in un vantaggio. La presenza di spazi riconosciuti da tutti come più propizi alla *negritude* aiuta i neri a resistere, e sopravvivere, in quegli spazi dove essere nero è discriminante.

Oltre agli aspetti che mettono in evidenza un certo grado di continuità col passato, vi sono poi perlomeno due ambiti che indicano cambiamenti profondi. Il primo è l'idea di bellezza nel Brasile contemporaneo: il corpo conosce meno frontiere, o meglio barriere, che in passato, sia in relazione all'età, sia al genere, sia al colore. Come già accennato, nuove tecniche permettono innovative e forse ancora più radicali manipolazioni. Penso alla democratizzazione del silicone e del botox, ma anche alle lenti a contatto colorate, ai tatuaggi, alle depilazioni, ai modi di trattare i capelli, ecc. Tutto pare possibile e ciò amplia enormemente l'orizzonte simbolico dentro il quale si costruiscono gli stili 'etnici.' Il secondo ambito è quello delle nuove politiche multiculturali e riparatorie con relazione a un passato di ingiustizie razziali. Oggi in Brasile è il momento dell'elogio della diversità, un concetto e un valore di diversità si sono trasformati, nel tempo, e grazie al nuovo consenso multiculturalista. Oggi ai diritti e alla categoria di cittadinanza corrispondono anche la salvaguardia, manutenzione e performatizzazione di una differenza visibile, che è stata rielaborata, passando così da *onus* a *bonus*. Si tratta di un nuovo contesto ortogenetico – in cui, con l'uso da parte del potere pubblico di termini come territori di identità, diversità, valorizzazione, preservazione, e dello slogan di Lula "Brasile un paese di tutti" – si producono, o perlomeno si favoriscono, nuove incursioni estetiche e visuali: stili etnici, manufatti etnici, processi di patrimonializzazione di aspetti dell'esteriorizzazione, esteriorizzazione e spettacolarizzazione delle identità attraverso musiche, danze, abbigliamento.

In questo processo di valorizzazione delle forme culturali afro-brasiliane trovano spazio molte espressioni artistiche e culturali performative che sino agli anni Quaranta del Novecento necessitavano addirittura di permessi da parte della polizia per potersi realizzare in spazi pubblici, perché erano passibili di condanna per offesa al pudore: i vari tipi di samba, la capoeira, le religioni di matrice africana, ma anche la culinaria e la medicina popolare di origine africana. Tutte queste espressioni e codici sono oggi a poco a poco ricodificati come fenomeni così importanti e di valore da dover essere preservati, tramite, per esempio, l'inclusione nell'elenco delle forme culturali considerate come patrimonio culturale di specifici stati brasiliani, del Brasile tutto, o addirittura dell'umanità (come il *samba de roda*). Ciò significa, concretamente, che per un gruppo di *samba de roda* di un piccolo paese a 500 chilometri da Salvador, Bahia, abitato esclusivamente da neri di mezza età, può diventare molto rapidamente relativamente famoso e cominciare a fare concerti nelle



grandi città, e soprattutto sentire concretamente che la sua musica ha finalmente ottenuto il riconoscimento dovuto e a lungo negato.

Suggerirei due brevi riflessioni conclusive, una sul tipo di identità collettive che la nostra fase della contemporaneità tende a stimolare, l'altra rispetto alla metodologia comparativa. Nella contemporaneità globale sembra esserci una tendenza a costruire, o meglio a performare, le identità come esercizi, performance di nuove estetiche che si orientano e funzionano al di fuori della comunità 'di riferimento,' o prescindono addirittura da essa e dalla partecipazione alla vita quotidiana di una determinata comunità. Questa sembra essere una tendenza generale, che si intreccia molto bene con la tradizione estetica latino-americana, regione estetizzante, come abbiamo visto, *ante-litteram*.

In questo contesto occorre allora forse cercare di definire e comprendere i crescenti gradi di complessità dell'esistente, più che inventare nuovi termini, neologismi (come il 'noismo' recentemente coniato dall'altrimenti rigorosissimo Luca Cavalli Sforza) o paradigmi. Per quanto riguarda infine la comparazione tra sistemi di relazioni etnico-razziali diversi, generalmente associati con una sola nazione, è necessario pensare a che cosa comparare e come farlo. Nell'era della globalizzazione avanzata, e in un momento in cui i processi identitari si nutrono di 'banche di simboli' ben più ampie che in passato, anche la reinvenzione del locale, e la sua eventuale patrimonializzazione, avviene infatti secondo regole, dettati e percorsi transnazionali.

Opere citate

- Aymoré Martins, Ana Claudia. "NãoháPecadoao Sul do Equador: Histórias de Amor construindo o Brasil," *Revista Critica Histórica* 1.1 (2010): 171-191.
- Braga Pinto, Cesar. "Othello's Pathologies: Reading Adolfo Caminha with Lombroso." *Comparative Literature* 66, 2 (2014): 149-172.
- Castellucci, Aldrin. *Trabalhadores e política no Brasil: do aprendizado do Império aos sucessos da Primeira República*. Salvador: Editora da Universidade do Estado da Bahia (EDUNEB), 2015.
- Cavalli-Sforza, Luigi e Daniela Padoan. *Razzismo e noismo. Le declinazioni del noi e l'esclusione dell'altro*. Torino: Einaudi, 2013.
- Chor Maio, Marcos e Ricardo Ventura Santos, a cura di. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1997.
- Fraga, Walter. *Crossroads of Freedom: The Post-Abolition in Bahia, Brazil, 1870-1910*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Harris, Marvin. "Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity." *African-American Anthropology*. A cura di Norman Whitten e John F. Szwed. New York: The Free Press, 1970. 76-86.
- Hellwig, David. *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Negro, Gino e Flavio Gomes. "As greves antes da 'grève': as paralisações do trabalho e das pessoas escravos no século XIX." *Ciência e Cultura* V. 65 (2013): 56-59.
- Nogueira, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. 1957. São Paulo: Quercus, 1985.
- Parsons, Talcott. "The Problem of Polarization on the Axis of Color." *On Color and Race*. A cura di John Hope Franklin. Boston: Houghton Mifflin, 1968. 349-369.
- Patterson, Orlando. *Slavery as Social Death*. Boston: Harvard University Press, 1985.
- Sansone, Livio. "Couleur, classe et modernité dans deux quartiers de Bahia." *Cahiers Des Amériques Latines* 17 (1994): 85-106.
- . *Blackness without Ethnicity: Creating Race in Brazil*. New York: Palgrave-MacMillan, 2003.
- . "Jovens e oportunidades: as mudanças na década de 1990 – variações por cor e classe." *Origens e Destinos. Desigualdades sociais ao longo da vida*. A cura di Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. 245-280.