



*Voci da un Dizionario:  
Le rivolte degli schiavi, João José Reis  
e Teorie razziali, Lilia Moritz Schwarcz*

*in Dicionário da Escravidão e Liberdade –  
50 textos críticos,  
Lilia Moritz Schwarcz  
e Flávio dos Santos Gomes (org.)*

(São Paulo, Companhia das Letras, 2018, pp. 411-427,  
ISBN 9788535930948)

di Elisa Alberani e Ada Milani

I due saggi presentati, inediti in traduzione italiana, sono due delle cinquanta voci presenti nel corposo *Dicionário da Escravidão e Liberdade - 50 textos críticos*, a cura di Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes: un dizionario tematico che esce, non a caso, proprio nel 2018, ossia esattamente a 130 anni dalla 'fine' della schiavitù in Brasile. Una fine che, come è noto, fu per molto tempo più simbolica che reale, più immaginativa che effettiva e che ha lasciato un'eredità di diseguaglianze sociali e razziali ancora ben presente nella società brasiliana di oggi. La fine della schiavitù avvenne attraverso la promulgazione di una legge, la *Lei Áurea*, firmata il 13 maggio del 1888, il cui primo articolo così recitava: "É declarada extinta desde a data desta Lei a escravidão no Brasil". Da quella data è passato più di un secolo, "mas as marcas do passado escravista ainda atormentam o país" (15). Una legge che dava la libertà, ma che non prevedeva nessun



‘dopo’, nessun progetto pianificato, nessuna attenzione alla difficile inclusione sociale, come divenne evidente già nel periodo immediatamente successivo, quando all’idea di quella tanto anelata libertà si sostituivano, nella realtà, nuove gerarchie, nuove forme di discriminazione, nuove eredità. Discriminazioni che non avranno più un riscontro legislativo, ma saranno sostenute e avallate da teorie con basi biologiche e pseudoscientifiche.

La necessità di questo volume nasce dall’urgenza del ricordo e del racconto, “Lembrar é, por isso mesmo, exercício de rebeldia” (17). Fare memoria diviene un modo di trasportare nel presente ciò che non deve essere dimenticato, ma forse si tratta di una rete concettuale, quella che ruota intorno alla parola ‘schiavitù’, che in realtà deve essere ancora compresa e analizzata a pieno. Spesso si sostiene che per comprendere davvero gli eventi passati è necessaria una certa distanza storica, temporale. Forse in questo caso, parlando di schiavitù e libertà, questa distanza non è possibile perché semplicemente non esiste: nelle lunghissime e numerosissime storie di schiavitù sarà sicuramente possibile rintracciare momenti precisi, date simboliche o eventi peculiari, ma le schiavitù che qui ora si questionano non hanno visto una vera fine, un punto di non ritorno che ha modificato il corso della Storia e delle storie. Le schiavitù, tante, diverse, sono sempre esistite, e ad oggi non possiamo in nessun modo sostenere che si siano esaurite. Trattandosi di un continuum storico e memoriale, non è dunque possibile cercare di rintracciare quella ‘distanza’ storica che ci permetterebbe sicuramente di capire e vedere in modo diverso questo concetto, e il suo opposto, la libertà. Ma il non avere questa distanza non può essere un alibi per non interrogarci sul passato per capire l’oggi, o meglio, per continuare a interrogarci sull’oggi.

Questo dizionario tematico e concettuale ci aiuta proprio in questo arduo compito, un volume che dopo una ricca prefazione a cura di Alberto da Costa e Silva e una introduzione firmata dai curatori dell’opera – anch’essa un vero e proprio saggio critico, fondamentale per rintracciare l’evoluzione storica del fenomeno schiavista – offre 50 voci che sono 50 saggi, 50 testi critici e altrettante prospettive da cui vedere, scorgere, chiarire un concetto, o meglio due, quelli di schiavitù e libertà, che da sempre camminano insieme e in senso opposto. Ma da uno dipende l’esistenza dell’altro, indissolubilmente.

Não faltam neste livro parágrafos sobre a espera, a busca e a obtenção da liberdade. Sobre a liberdade como antônimo de escravidão, mas que com ela coexiste para a ela se opor. Se estes ensaios nos dizem que o passado é sem esperança de conserto, eles não nos deixam esquecer que não há sombra sem luz (Alberto da Costa e Silva, *Prefácio - Escravidão e Liberdade*, 14).

Il dizionario si apre con la voce *África Durante o Comércio Negreiro* e termina con il testo *Valong*, passando per *Castigos Físicos e Legislação*, *Irmandades*, *Memórias do Cativo* e molte altre, solo per esemplificare, seppur superficialmente, il respiro amplissimo di questo volume. La chiusura è affidata ad altre tre sezioni di fondamentale importanza, che aiutano il lettore a rintracciare coordinate spaziali e temporali: nella sezione *Por uma cronologia atlântica* si ripercorrono le date salienti della storia della schiavitù in Brasile; a questa seguono una ricchissima bibliografia e infine un repertorio di 154 immagini (fotografie e quadri pittorici) che



além de acompanharem de perto os temas dos cinquenta verbetes, propõem uma leitura crítica da iconografia que cercou a escravidão. Sabemos que tais representações, em particular no caso brasileiro, foram feitas por brancos, mais especificamente por viajantes estrangeiros de passagem pelo país. Por isso, elas guardam uma mirada colonial e muito europeizada. Além do mais, como os portugueses não possuíam a tradição de realizar pinturas de gênero (de cenas cotidianas), paisagens ou telas históricas, boa parte da iconografia que restou foi elaborada por intermédio do olhar de "fora"; [...] Portanto, é preciso confiar nesta iconografia e, ao mesmo tempo, dela desconfiar (42).

La scelta di tradurre e presentare queste due voci in particolare è dovuta al percorso concettuale di grande interesse insito nei testi: nel primo, *Le rivolte degli schiavi*, l'attenzione si focalizza proprio sul concetto di ribellione, sollevazione, in quanto la storia della schiavitù è stata segnata in maniera indelebile anche dalla lotta per la libertà. Sin dall'inizio, vi furono episodi di rivolta e contestazione, espressi mediante reazioni individuali (omicidi, avvelenamenti, suicidi e aborti) o movimenti collettivi. Il saggio di João José Reis si concentra su questi ultimi, analizzando i casi di violenza collettiva che caratterizzarono il XIX secolo e che costituirono una delle più temute modalità di resistenza. Principale scenario delle rivolte fu Bahia, infatti, nella prima metà del secolo – periodo in cui l'importazione di africani raggiunse il culmine –, confluirono in quello Stato migliaia di schiavi di etnia yoruba e haussa, i quali poterono contare su notevoli abilità ed esperienze belliche acquisite in Africa. Nel 1835, nel cuore di Salvador, ebbe luogo la celebre Revolta dos Malês, probabilmente la più grande rivolta di schiavi della storia brasiliana, che spaventò a tal punto l'élite politica imperiale da determinare la promulgazione della *Lei Eusébio de Queirós* (1850), con la quale si proibì l'entrata di schiavi africani nel paese. La rivolta fu ideata e condotta da africani islamizzati, non a caso, evidenzia João José Reis, il termine stesso "malê" viene da Ìmàlè, che in lingua yoruba significa "musulmano". Proprio lo spirito religioso fu tra le cause che fecero scattare la molla della ribellione, ma non fu l'unica: a questa si aggiunsero l'ondata di trasformazioni politico-ideologiche e l'esempio rivoluzionario di Haiti, entrambe nate a fine Settecento.

Il testo di João José Reis dimostra infine come le velleità abolizioniste si manifestarono significativamente già nei decenni precedenti agli anni Ottanta dell'Ottocento, periodo di maggior agitazione in tal senso, e che, letto in una prospettiva più ampia, contribuisce a sfatare il mito diffuso dall'iconografia che dipingeva gli schiavi come docili vittime piegate dal sistema, descrivendo al contrario, come si può leggere nell'introduzione al *Dicionário*, quanto la pratica dell'"occhio per occhio" abbia caratterizzato la realtà dell'epoca:

O que as imagens não deixam de contar, porém, é como não foram corpos dóceis que se sujeitaram ao sistema. Ao contrário do que revela a iconografia, marcou o sistema um verdadeiro toma lá da cá, em que a escada da violência da escravidão foi acompanhada pela mesma violência na reação (28).

Nel secondo testo, *Teorie razziali*, vengono ripercorse le principali teorie 'scientifiche' sulla razza. Si tratta di correnti di pensiero che nel corso della storia hanno giustificato e avallato, l'idea di razza e di differenze tra razze. Lilia Moritz Schwarcz traccia un excursus storico che ci fa capire quanto, nelle varie epoche, nonostante il diffondersi di teorie diverse, a volte opposte tra loro, il concetto di 'razza' permanga



come elemento cruciale per capire e sottolineare la diversità, per gerarchizzare e dividere l'umanità.

L'inizio è dato dalle prime impressioni di viaggio, nel sedicesimo secolo, in cui ritroviamo concetti quali 'diverso', 'altro', ai quali soggiace sempre l'idea di inferiorità. Parole come 'mancanza', 'degenerazione', 'popoli decadenti', entrarono immediatamente nella rete semantica a cui bisognava ricorrere per descrivere i nativi, i selvaggi di queste nuove terre. Ma presto anche la scienza ricorre a queste parole per cercare di sistematizzare il concetto di razza e così le teorie sulla razza dei secoli successivi, soprattutto nel diciannovesimo secolo, non saranno più semplici impressioni o giudizi personali, ma verranno ritenute scientificamente valide: saranno studiosi, scienziati, biologi, antropologi, che studieranno da vari punti di vista il concetto di razza, creando diverse teorie che alimenteranno un dibattito che giunge fino alla contemporaneità. Un dibattito che però non entra mai nella vera problematicità che queste teorie hanno generato nel corso della storia.

Il saggio di Lilia Moritz Schwarcz fornisce molte risposte, ma non si esime dal porre anche diversi interrogativi. Un testo che invita a nuove ricerche, nuovi approfondimenti, e dialoga in maniera proficua con gli altri contributi presenti in questo *Dicionário*, creando in realtà un unico discorso sul quale vi è ancora molto da dibattere: "A memória anda sempre às turras com a história e é com frequência "curta". Nesse caso, padecemos, mesmo, é de amnésia geral (e contagiosa)" (427).

### *LE RIVOLTE DEGLI SCHIAVI, JOÃO JOSÉ REIS*

La rivolta collettiva rappresentò la più radicale forma di contestazione della schiavitù. Non che tutte le rivolte aspirassero alla distruzione del regime schiavista. Molte cercarono soltanto di correggere gli eccessi di tirannia dei signori, di ridurre l'oppressione a un limite tollerabile, rivendicando benefici specifici - a volte la riconquista di guadagni perduti - o punendo fattori e signori particolarmente tirannici.

Mentre il quilombo fu una forma di resistenza collettiva che attraversò da cima a fondo la lunga storia della schiavitù in Brasile, le rivolte caratterizzarono in particolare il XIX secolo. La schiavitù brasiliana raggiunse l'apice in quel periodo, diffondendosi, ancor più che nell'epoca precedente, tra i diversi settori della società e dell'economia rurale e urbana. Fu durante la prima metà del XIX secolo che il Brasile ricevette il maggior numero di africani. Sebbene il commercio transatlantico di schiavi fosse stato proibito nel 1831, esso proseguì fino al 1850. Si stima che, nel periodo dell'illegalità, siano entrati nel paese circa 800 mila africani (contando quelli contrabbandati dopo il Trattato Anglo-Lusitano del 1815, che aveva proibito il traffico al di sopra della linea dell'equatore) e circa 2 milioni lungo tutta la prima metà del secolo. Il traffico venne incentivato dalla crescita dell'economia brasiliana al volgere del secolo.

L'alta percentuale di schiavi all'interno della popolazione e, tra questi, il maggior numero di africani, contribuirono a rafforzare l'identità collettiva e l'inclinazione alla rivolta. Ciò non significa che gli schiavi creoli (neri nati in Brasile) fossero passivi. Oltre a fuggire, a fondare quilombos e, in misura minore, a ribellarsi, questi si unirono a movimenti avviati da altre classi sociali, soprattutto nel periodo della reggenza. Con il



calo della popolazione di schiavi africani dopo la fine della tratta, nel 1850, i creoli intensificarono la propria partecipazione alle rivolte, specialmente negli ultimi anni del regime schiavista.

Tra gli africani, alcuni gruppi etnici si mostrarono più agguerriti di altri. Bahia divenne teatro di numerose rivolte nella prima metà del XIX secolo poiché vi confluirono migliaia di yoruba (conosciuti in Brasile come "nagô") e haussa, reduci da esperienze di guerre recenti, in particolare i conflitti legati all'espansione dell'Islam nel territorio haussa, il collasso del regno di Oyo e la conseguente esplosione di conflitti in tutto il territorio yoruba. Al contrario, Rio de Janeiro e altre province del sud conobbero in quegli anni poche ribellioni: qui vennero infatti trafficati soprattutto africani di origine bantu, senza alcuna esperienza nell'arte della guerra, in maggioranza giovani, donne e bambini.

Le prime rivolte di Bahia, tra il 1807 e il 1820 circa, furono perlopiù condotte dagli haussa, in seguito sostituiti dai nagô. Si contano più di trenta cospirazioni e rivolte, metà delle quali concentrate nel secondo decennio del 1800, periodo di intenso traffico dall'Africa. Questo suggerisce che gli schiavi recentemente importati furono elemento chiave nelle rivolte. Gli haussa e i nagô, e in particolar modo i primi, potevano contare su un numeroso contingente musulmano.

Pur non costituendo l'unico fattore utile a spiegare la ribellione degli schiavi baiani, l'Islam fu senza dubbio rilevante, benché attestato soltanto nella cospirazione del 1807 e nelle rivolte del 1814 e 1835. Nel maggio del 1807, i ribelli progettavano di accerchiare e conquistare Salvador. La cospirazione venne però prontamente scoperta e soffocata. Come prova della partecipazione musulmana possiamo citare il sequestro di alcuni documenti scritti presumibilmente in arabo, sfortunatamente andati perduti. Si scoprì che parte del piano ribelle prevedeva l'attacco a templi cattolici, il rogo di effigi di santi sulla pubblica piazza e l'insediamento al potere di un leader musulmano. I rivoltosi puntavano inoltre a conquistare il Recôncavo, marciare fino al Pernambuco per poi fondare un regno nel sertão del Nordest.

Gli haussa attaccarono nuovamente nel 1809, mediante una rivolta caratterizzata dalla fuga in massa di schiavi di Salvador e di alcuni villaggi ed engenhos della regione del Recôncavo baiano. Tale rivolta ebbe come protagonisti gli haussa, sebbene le autorità menzionassero in alcuni casi la complicità dei nagô. Tuttavia, soltanto i primi caddero nella rete della repressione, fatto che porterebbe a escludere il coinvolgimento dei nagô nell'insurrezione. Anche in questo caso, il piano prevedeva di raggiungere il Recôncavo e sollevare la moltitudine di schiavi concentrata negli engenhos della ricca regione zuccheriera. Contrariamente al caso del movimento precedente, non abbiamo informazioni circa i piani strategici dei ribelli del 1809. La rivolta non lasciò traccia della partecipazione musulmana, ma deve aver contato su di essa, dal momento che gli haussa costituivano uno dei gruppi etnici più islamizzati tra gli schiavi baiani.

Cinque anni dopo, a Bahia, ebbe luogo una delle più dure rivolte di schiavi del periodo. Riuniti in un quilombo neocostituito nei pressi della capitale, i ribelli scesero verso le fattorie e le baleniere del litorale, dove li attendevano altri schiavi legati all'orditura. Bruciarono strumenti per la pesca, depositi, case, piantagioni, e attaccarono il vicino villaggio di Itapuã. Ancora una volta, progettavano di raggiungere i campi di canna da zucchero del Recôncavo, ma vennero bloccati dai miliziani. Sebbene la maggioranza fosse haussa, compresi i leader più importanti, vi erano tra gli insorti -





questa volta con certezza - schiavi appartenenti ad altre etnie africane: tapa, borno e nagô. Il contributo a questo episodio è innegabile ed è confermato dal sequestro di documenti scritti e attribuiti al suo principale leader, malami, che in lingua haussa significa "maestro musulmano", o malâm (dall'arabo mu'allim).

Tra il 1814 e il 1835 scoppiarono varie rivolte, soprattutto nella regione degli engenhos, nelle quali furono i nagô ad avere un ruolo predominante sia nella pianificazione sia nell'esecuzione. Esse furono caratterizzate dal rogo di canneti, case padronali e alloggi di schiavi, oltre che da uccisioni di fattori e schiavi che si rifiutarono di aderire. Poco si sa del comando, delle idee motrici e del repertorio delle azioni. Il secondo decennio del 1800 fu particolarmente agitato, con circa quindici sollevazioni. Considerando che fu il periodo di maggior intensità del traffico, possiamo dedurre che la maggior parte dei coinvolti erano prigionieri neoimportati, sebbene i loro capi dovessero essere ladinis, ovvero schiavi acculturati. Alla fine di questa nuova ondata di tumulti, nel 1830 la ribellione si spostò dalle campagne alla città e si ebbe la prima rivolta nel centro di Salvador, quando venne attaccato un deposito di nuovi schiavi. L'insurrezione venne soffocata immediatamente e con violenza.

Infine, nel gennaio del 1835, esplose la seconda rivolta urbana nella capitale baiana, la Revolta dos Malês, che è anche la più nota. Coinvolse circa seicento schiavi e liberti, che lottarono per circa quattro ore nelle strade di Salvador. Almeno settanta di questi morirono nello scontro, mentre si ebbero soltanto nove morti dalla parte opposta. Sconfitti, gli insorti vennero puniti con sentenze che andarono dalla morte alla flagellazione, dalla prigionia alla deportazione. La presenza musulmana fu ampiamente documentata in questo episodio. Il movimento venne capeggiato da leader musulmani, in maggioranza nagô. Il termine stesso "malê" viene da Imàle, che in lingua yoruba/nagô significa "musulmano". Pochi membri di altri gruppi islamizzati si unirono alla sollevazione. Un folto numero di haussa - all'epoca la maggiore etnia musulmana di Bahia - venne arrestato, ma, salvo poche eccezioni, vennero tutti assolti per mancanza di prove. Dall'inizio del XX secolo, alcuni studiosi cominciano a suggerire che la rivolta di Bahia sia stata una continuazione della jihad iniziata nel 1804 in territorio haussa. Sebbene l'ideologia della guerra santa possa aver ispirato alcuni dei suoi capi, non vi sono prove certe del fatto che essi avessero dichiarato una jihad nel 1835. A differenza di quanto avvenuto nella cospirazione del 1807, non si verificò una violenta opposizione al cattolicesimo, ai suoi simboli e ai suoi seguaci. I nagô, principali protagonisti, non avevano in Africa una tradizione jihadista. Molti dei ribelli non erano musulmani. Se la cospirazione fu esclusivamente musulmana, l'insurrezione fu prevalentemente nagô.

A Bahia, la religione costituì il veicolo di espressione e la fonte di ispirazione non solo per i ribelli musulmani. Nella sollevazione del 1826 venne scoperta nel quilombo ribelle una casa di candomblé, probabilmente dedicata a Xangô, il dio yoruba del tuono. Seppure manchino documenti ad attestarlo, è possibile che molti nagô insorti durante quel periodo contassero sull'aiuto di Ogum, il dio della guerra, che ottenne grande popolarità nei conflitti scoppiati in territorio yoruba nella stessa epoca.

In concomitanza con le cospirazioni e le rivolte di schiavi, affiorarono in tutto il Brasile elementi mistici e magici della religiosità di origine africana. Nelle regioni maggiormente interessate dal traffico dall'Angola e dal Congo, i neri di etnia mina non furono gli unici a ribellarsi. Una testimonianza riporta che nel 1932, durante una cospirazione avvenuta a Campinas (San Paolo), vennero utilizzate delle radici con



proprietà protettrici preparate da neri di etnia congo “per domare i bianchi affinché le loro armi non colpissero i neri [...], uccidere [i bianchi] e liberare tutti i neri”. Tra i capi della cospirazione vi era lo schiavo di etnia reboło (dell’entroterra angolano) chiamato Pai Diogo, laddove il termine “pai”, padre, veniva utilizzato per riferirsi a sacerdoti delle religioni africane. Si chiamava Pai Manuel anche lo stesso Manuel Congo che capeggiò una rivolta avvenuta nel 1838 nel distretto cafferario di Vassouras, nella provincia di Rio de Janeiro, alla quale parteciparono inoltre schiavi africani e creoli.

Nonostante l’afrocattolicesimo fosse principalmente una religione di negoziazione, ebbe anch’esso un ruolo nelle rivolte di schiavi. Cosme Bento das Chagas, creolo liberto che nel 1835 guidò un’insurrezione di schiavi caratterizzata dalla fuga di massa nel Maranhão, a margine del movimento repubblicano della Balaiada, diceva che i suoi seguaci erano tutti devoti a Nostra Signora del Rosario. Si narra che fu “trasportato su una sedia dalle braccia di negri che gridavano viva la libertà dalla schiavitù [...] portando in processione anche parte delle immagini e dei paramenti della chiesa”.

Gli esempi del rapporto tra ribellione e religione si moltiplicano. Nel 1847, schiavi di origine bantu devoti a Sant’Antonio presero parte a una vasta cospirazione in diverse contee di Vale do Paraíba nello stato Rio de Janeiro e nel sud di Minas Gerais. In un’altra occasione, nel 1949, alcuni ribelli del villaggio di Queimado, nello stato di Espírito Santo, vennero convinti dal loro leader che il parroco avrebbe persuaso i loro padroni a liberarli nel giorno di San Giuseppe, suggerendo una complicità tra cattolicesimo e rivolta degli schiavi. Dopo aver spaventato la classe padronale alla vigilia della fine della tratta, Sant’Antonio riapparve nello stato di San Paolo alla vigilia dell’abolizione, nel 1882, quando gli africani, bantu e di altre etnie, erano già una minoranza se paragonati con quelli nati in Brasile. Prima dello scoppio della rivolta si scoprì una complessa rete cospirativa in cui erano coinvolti capi che distribuivano “una bevanda preparata con radici” allo scopo di proteggere il corpo; inoltre l’immagine di quel santo era al centro dei rituali degli schiavi della regione. I ribelli cercarono la libertà attraverso un linguaggio religioso sincretistico, molto vicino alla umbanda.

Eppure, la ribellione degli schiavi non si sviluppò soltanto intorno a idee e simboli religiosi. L’ondata di trasformazioni politiche e ideologiche che sconvolse il mondo atlantico, nella cosiddetta Era delle Rivoluzioni, influenzò la ribellione dei neri nelle Americhe e di conseguenza in Brasile. La cosiddetta *Conspiração dos Alfaiates*, avvenuta nel 1798 nello stato di Bahia, nonostante fosse guidata da uomini di colore liberi e liberti, soprattutto artigiani e soldati, contò sulla partecipazione di alcuni schiavi e il suo programma, di ispirazione francese, prevedeva tra le altre cose la fine della discriminazione razziale e, seppur timidamente, la fine della schiavitù. Anche la rivoluzione degli schiavi nella colonia francese di Santo Domingo (1791-1804), in seguito Haiti, ebbe ripercussioni in Brasile, anche se non così forti quanto nei Caraibi. Vi sono testimonianze che nel 1814, a Bahia, schiavi ribelli si mostrarono intenzionati a seguire l’esempio dell’isola rivoluzionaria dove la schiavitù era stata abbattuta. Al volgere del XX secolo, inoltre, al confine tra Brasile e Guiana Francese, vi furono forti agitazioni di schiavi, voci di sollevazioni e soprattutto fughe in massa, sebbene nessuna rivolta considerevole. In verità, Haiti fu ricordata in Brasile più da uomini di colore liberi in lotta contro la discriminazione razziale, da autorità e da signori timorosi di quel che chiamavano “haitianesimo”, l’idea che in Brasile potesse accadere lo stesso.



Con la decolonizzazione portoghese del Brasile, anche l'esacerbato discorso anticoloniale finì per contribuire alla ribellione nera. La propaganda patriottica insisteva sulla metafora della schiavitù per definire i legami tra Brasile e Portogallo: il Brasile era "schiavo" del Portogallo e l'indipendenza avrebbe "liberato" i brasiliani dalle "catene" portoghesi. Gli schiavi, in alcuni episodi, adattarono il discorso dei bianchi alla propria causa, soprattutto gli schiavi creoli più familiarizzati con la cultura nazionale e con il discorso patriottico. Nel 1821, a Itu (San Paolo), si diffuse tra gli schiavi la notizia che Lisbona avesse proclamato la fine della schiavitù, ma che i signori e le autorità brasiliane si ostinassero a volerla mantenere. Nel 1822, l'anno in cui il Brasile proclamò la propria separazione dal Portogallo, scoppiò una insurrezione nel villaggio di Serra, nello stato di Espírito Santo, quando uno schiavo ne radunò altri per ascoltare dal vicario la proclamazione della libertà, "e tutti apparvero in occasione della messa [...] armati di armi da fuoco, bastoni ecc.". La politica secolare e l'impegno religioso si fusero insieme.

Tra i vari mutamenti politici, ciò che ebbe maggior importanza per l'agitazione di schiavi fu la lunga traiettoria abolizionista, dalle leggi che proibirono il traffico a quelle che riformarono la schiavitù e infine alle memorabili campagne del 1880, l'ultimo decennio del regime. Gli schiavi contribuirono attivamente alla destrutturazione e alla estinzione della schiavitù brasiliana. Le loro idee sulla libertà si scontravano spesso con la visione gradualista dell'abolizionismo ufficiale, poiché essi davano le proprie letture, molte volte radicali, di ogni congiuntura sfavorevole alla sopravvivenza del sistema.

La proclamazione della legge del 1831, che aboliva la tratta transatlantica di schiavi, fu uno di questi momenti di tensione. Gli schiavi del villaggio di Itapemirim, nello stato di Espírito Santo, la interpretarono in chiave emancipazionista. La stessa legge motivò inoltre gli schiavi che cospirarono contro i loro padroni nella zona cafferaria di Campinas (San Paolo), nel 1832, movimento precedentemente citato. La cospirazione di Campinas fu scoperta e soffocata, ma durante l'interrogatorio vi fu uno schiavo che affermò di credere che la legge del 1831 avesse come obiettivo l'abolizione della schiavitù. In quello stesso anno gli schiavi del distretto di Carrancas (Minas Gerais), arrivarono alla stessa conclusione, e due anni dopo, esasperati dal ritardo dell'abolizione, insorsero in uno dei più violenti episodi di ribellione degli schiavi in Brasile: un'intera famiglia di fattori bianchi venne massacrata, uomini e donne. Anche in questo caso, i ribelli erano sia africani sia creoli. Venti anni dopo, sempre nello stato di Espírito Santo, ma questa volta nel villaggio di São Mateus, gli schiavi tornarono sullo stesso argomento in occasione della nuova legge che inaspriva la proibizione della tratta, nel 1850. Ciò accadde anche a Campos, Rio de Janeiro: gli schiavi si infiammarono perché interpretarono il dibattito intorno alla legge come segnale della definitiva abolizione della schiavitù.

Durante la fase finale della schiavitù si registrarono sollevazioni e nascite di quilombos in varie parti del paese, sebbene fossero perlopiù movimenti localizzati, generalmente circoscritti a una o due proprietà; nei mesi precedenti al 13 maggio del 1888 si verificarono invece fughe in massa dalle coltivazioni di caffè, con o senza la partecipazione di agenti abolizionisti. Vi sono notizie di molte cospirazioni e rivolte a San Paolo, poco note all'epoca poiché la stampa le censurava per evitare di diffondere il panico e di incentivare ulteriormente la ribellione. Furono comuni le piccole sollevazioni, nelle quali gli schiavi assassinavano fattori e signori per poi consegnarsi alla polizia. Ma ci furono anche rivolte che, sebbene subito soffocate, ebbero l'obiettivo di





rivendicare la libertà. Nel 1882, gli schiavi della Fazenda Castelo, a Campinas, si ribellarono al grido di "Uccidi il bianco" e "Viva la libertà".

Tuttavia, nelle rivolte di schiavi, il tema dell'abolizione non dovette aspettare il momento di maggior agitazione abolizionista, ovvero il decennio 1880. Se in quel momento non tutte le insurrezioni miravano alla libertà definitiva, nelle epoche precedenti non tutte le insurrezioni avevano puntato a riformare la schiavitù dei soli coinvolti. Chagas, il leader degli schiavi all'epoca della Balaiada maranhense, si proclamava "tutore e imperatore della libertà", e nel 1840 scrisse che "nella Repubblica non deve esservi spazio per la schiavitù". Nel 1867, sempre nel Maranhão, in una rivolta a Viana, i fuggitivi del Mocambo de São Benedito occuparono delle proprietà con un programma abolizionista. Nell'impeto della sollevazione essi obbligarono l'amministratore di una delle fattorie in rivolta a scrivere una lettera in cui dichiaravano: "siamo chiamati a trattare della Libertà dei Prigionieri, poiché da molto la aspettiamo" [...]. Reclamavano libertà per tutti, due decenni prima dell'abolizione.

#### *TEORIE RAZZIALI, LILIA MORITZ SCHWARCZ*

"Insistere sul concetto di razza è avvilente per coloro che prendono sul serio la cultura e la storia". La frase è di K. Appiah, che nel suo libro *In My Father's House* riflette su come è stato usato questo concetto nel corso della storia. Prendendo in prestito la definizione del filosofo, è possibile affermare che anche in Brasile, *razza* era spesso un concetto "avvilente".

Basta ricordare i racconti dei primi cronisti dinanzi alla "nuova terra dei portoghesi". Viaggiatori del XVI secolo come André Thevet (1516), Jean de Léry (1578) e Hans Staden (1557) hanno messo in evidenza la 'natura' paradisiaca del luogo, ma allo stesso tempo, erano diffidenti nei confronti dei nativi. "Nudi sono gli uomini e le donne": questo è l'inizio del capitolo che descrive come gli indigeni facevano il pane, preparavano la farina, producevano il vino, conservavano la carne, ma facevano anche la guerra, praticavano in continuazione la vendetta e il cannibalismo. È stato, del resto, un altro cronista, il portoghese Pero Gândavo, che ha ben espresso questo tipo di percezione, giungendo alla conclusione che alla lingua dei popoli della costa mancava "tre lettere, scilicet, non vi si trova la F o la L o la R, elemento alquanto sconcertante, perché significa che non hanno Fede, né Legge, né Re".

Si supponeva che gli abitanti di questo Nuovo Mondo - che era "nuovo" solo rispetto alla designazione che gli europei si erano dati come abitanti di un Vecchio Mondo - fossero "altri" e venivano compresi attraverso la "mancanza". In questo caso, la differenza non era segnale di un più, ma di un meno, perché implicava la mancanza di usanze, ordine e responsabilità. Fu così che consuetudini come il cannibalismo, la poligamia o la nudità accesero l'immaginazione europea, che migrava da Oriente verso l'America, incantata dai tropici ma contraria a quella che sarebbe una nuova umanità, bensì già in declino nelle sue usanze.

Tale preoccupazione ambivalente, che definiva gli americani attraverso la degenerazione, generò molti dibattiti nel corso dei secoli. Nel 1534, Paolo III redasse una bolla papale che confermava l'"umanità" dei nativi del Nuovo Mondo e conferiva loro



un'"anima". Ma la sfiducia rimase e i nativi brasiliani sarebbero stati la fonte per ogni tipo di teoria.

Risale a questo periodo il famoso testo di Montaigne, "I Cannibali" (1580), in cui il filosofo, sfruttando la relatività, riscontra più logica nel modo in cui i tupinambás facevano la guerra rispetto ai costumi occidentali: "Ora mi sembra, per tornare al mio discorso, che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi". Sono molte le interpretazioni di questo famoso saggio. Viene messa in luce, tuttavia, la costruzione di un'immagine più celebrativa di queste persone, avendo come base (e ombra) le guerre di religione che devastavano l'Europa nel sedicesimo secolo: "Ecco degli uomini veramente selvaggi, al nostro confronto; perché bisogna o che essi lo siano davvero completamente, o che lo siamo noi; c'è infatti una distanza enorme fra il loro modo d'essere e il nostro".<sup>1</sup>

Questa prospettiva avrebbe trovato una certa risonanza negli insegnamenti di Jean Jacques-Rousseau, nel diciottesimo secolo. Nel suo *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1755), il filosofo proponeva il concetto di "perfettibilità umana" come un modo di concepire una sola umanità, e il modello del "buon selvaggio" come elemento che aiutava a capire la nostra stessa civiltà; questa, sì, decadente.

Ma ogni parte ha il suo opposto, e un pensiero più positivo, relativo agli americani, verrà messo in discussione dal pensiero naturalista del diciottesimo secolo. Nel 1749, il Conte di Buffon pubblicò *Histoire naturelle*: sosteneva che i nativi erano popoli infanti, provando così la "giovinezza del continente". A sua volta, Cornelius de Pauw, in *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espece humaine* (1768), chiariva la questione spiegando che questi non erano popoli infanti, ma piuttosto "decaduti": erano stati bambini, passati attraverso la maturità e invecchiati; erano quindi "degenerati".

Le posizioni relative al Nuovo Mondo rimasero polarizzate e servirono come base per la creazione di molte teorie sull'umanità e sulle sue differenze. Da una parte c'erano le immagini denigratorie di Friedrich Hegel; dall'altra, l'opposto, rappresentato da Alexander von Humboldt. Da una parte i teorici del monogenismo, fedeli alle scritture bibliche e alla concezione di un'umanità proveniente da un singolo nucleo originale. Dall'altra, gli adepti del poligenismo, che sostenevano l'esistenza di diversi centri di origine, che avrebbero portato a divisioni fondamentali nell'umanità.

Il dibattito avrebbe raggiunto una sorta di clamoroso punto di svolta a partire dal 1859, con la pubblicazione di *L'origine delle Specie* di Charles Darwin. In quest'opera vennero gettate le basi per l'affermazione di una sorta di paradigma del periodo intorno al concetto di evoluzione. La novità non era solo nella tesi annunciata, ma anche nella terminologia usata dallo scienziato. Espressioni come "sopravvivenza del più adatto", "adattamento", "lotta per la sopravvivenza", in breve iniziarono a fuoriuscire dai confini specifici della biologia, guadagnando spazio nelle altre discipline. Per quanto riguarda lo studio delle discipline umanistiche, l'influenza di questo tipo di discorso fu inimmaginabile. Herbert Spencer, in *The Principles of Sociology* (1876), asseriva che ciò che valeva per la vita, serviva per l'uomo e per le sue opere. Così come la natura, la

---

<sup>1</sup> Montaigne, Michel de. *Saggi*. Mondadori, 1970, pp. 260-261. (NdT).



società sarebbe governata da leggi rigide, essendo dunque il progresso umano unico, lineare e obbligatorio. Allo stesso tempo prendeva piede la scuola dell'evoluzionismo sociale, che segnava gli inizi di una disciplina chiamata antropologia. Rappresentata da teorici come Morgan, Prager e Tylor, tale scuola concepiva lo sviluppo umano a partire da tappe fisse e predeterminate, e vincolava, meccanicamente, elementi biologici e culturali. Con la tecnologia come indice comparativo, per gli evoluzionisti l'umanità era rappresentata come un'immensa piramide, divisa in stadi distinti, che andavano dallo stato primitivo alla barbarie e da questa alla civiltà. E se l'Europa veniva posta in cima, i popoli come i botocudos del Brasile rimanevano alla base, a rappresentare l'infanzia della civiltà.

Vale la pena ricordare, tuttavia, che l'evoluzionismo riaffermava la concezione illuminista che concepiva l'umanità come una totalità, a differenza di certe teorie contemporanee che, seguendo l'evoluzione del concetto di degenerazione razziale, iniziavano ad usare il concetto di "differenza tra gli uomini" e con il beneplacito dei nuovi istituti di ricerca.

Lungi dall'essere esaurita, la corrente poligenista guadagnava così nuova forza. Questi autori recuperavano i principi di Darwin, osservando, tuttavia, che sarebbe stato possibile studiare le razze come realtà ontologica. Partendo dall'affermazione del carattere essenziale delle razze - che le renderebbe diverse nello stesso modo in cui le specie erano diverse -, una serie di teorici, meglio noti come "darwinisti razziali", iniziò a definire la differenza e a trasformarla in oggetto di studio: un oggetto di scienza. Razza si trasforma dunque in un concetto chiave, avallato dalla biologia.

Conosciuti anche come "deterministi sociali", a causa del carattere premonitore delle loro conoscenze, i gruppi legati a questi nuovi modelli potrebbero, sostanzialmente, venire divisi in due: deterministi geografici e deterministi razziali. I primi conducevano le loro analisi attraverso fattori geografici - come clima, suolo, vegetazione, vento -, assumendo che il futuro di una civiltà fosse direttamente collegato a tali elementi. Buckle, per esempio, ha scritto *History of the Civilization in England* (1857) e ha dedicato alcune pagine al Brasile. Concluse che in questo paese la vegetazione era così abbondante che rimaneva poco spazio per gli uomini e la loro civiltà. Il secondo gruppo era conosciuto per le sue conclusioni razziali deterministiche. Le analisi centrate sull'individuo venivano abbandonate per enfatizzare l'importanza del gruppo. Il soggetto era inteso, quindi, solo come una somma degli elementi fisici e morali della razza a cui apparteneva.

E con il rafforzamento dei modelli delle razze, si percepisce una sorta di inversione all'interno del discorso liberale. Lontani dal principio di uguaglianza, pensatori come Gobineau (1853), Le Bon (1894) e Kid (1875) ritenevano che le razze costituissero fenomeni definitivi e immutabili, considerando ogni incrocio come un errore; un sinonimo di degenerazione, non solo razziale ma anche sociale. C'erano tre presupposti teorici. Il primo affermava la realtà delle razze, stabilendo che tra questi gruppi ci sarebbe la stessa distanza come tra asino e cavallo. Il secondo istituiva una continuità tra caratteri fisici e morali. Un terzo aspetto indicava la predominanza del gruppo razziale nel comportamento del soggetto.



La conoscenza delle razze portò, a sua volta, a un "ideale politico" che prevedeva la sottomissione o l'eliminazione delle "razze inferiori": l'eugenetica. Trasformata in una sorta di pratica del darwinismo razziale, l'eugenetica mirava a intervenire nella riproduzione delle popolazioni. Il termine "eugenetica" (*eu*: buona; *genus*: generazione) fu creato nel 1883 da Francis Galton e si riferiva all'idea che la capacità umana fosse direttamente collegata all'ereditarietà. Questo è, per esempio, il presupposto dell'antropologia criminale di Cesare Lombroso, che nel suo *L'uomo delinquente* (1876) stabiliva che il criminale poteva essere catturato prima che commettesse il crimine. Era possibile catturarlo semplicemente seguendo le sue impronte ereditarie: follia, epilessia, alcolismo e persino anarchismo. Dunque una grande utopia di un sapere di tipo deterministico: le massime della scuola di criminologia partivano dalla nozione di "prevenzione" come formula efficace per porre fine alla criminalità, allora associata ai gruppi meticci. Il modello era anche in dialogo con le conoscenze riguardanti la frenologia e la craniometria, con autori come Paul Broca (1864) e Samuel G. Morton (1844) che pensavano che la misurazione del cranio fosse un fattore determinante e oggettivo per l'accertamento delle potenzialità fisiche e morali degli uomini e delle civiltà.

Pertanto, se a prima vista la nozione di evoluzione è nata come un concetto capace di cancellare le opposizioni essenziali tra gli uomini, in pratica, alla fine, ha rafforzato le prospettive opposte. Da una parte c'erano gli evoluzionisti sociali, che riaffermavano l'esistenza delle gerarchie nell'umanità, ma all'interno di una stessa struttura fondamentale. Dall'altra parte i darwinisti sociali, che intendevano le differenze tra le razze come elementi essenziali. In comune vi era la certezza che la razza fosse un concetto cruciale per distinguere le gerarchie tra i popoli e per dividere l'umanità stessa. Stimolo per il discorso sulle nazionalità, il concetto "naturalizzò le differenze"; portandole dall'ambito della cultura e della storia al terreno duro della scienza, della biologia e della natura.

Fu in questo contesto, quindi, che la curiosità generale intorno al diverso diede origine a una "scienza" del diverso. Come mostra Bruno Latour, questo è stato uno dei progetti vittoriosi della modernità, dal momento che si è occupato di sradicare gli "ibridi" e ha fornito progetti nazionali "omogenei", tra pari. Come ha precisato Hannah Arendt, in questo periodo vi è una chiara battuta d'arresto nelle teorie sul libero arbitrio, nella stessa proporzione in cui i teorici della razza presentavano una visione 'razzializzata' del mondo, non per esaltare la differenza, ma piuttosto per negare la possibilità di uguaglianza tra gli uomini. Mentre l'America, con i suoi nativi, cambiava modello e luogo di proiezione.

Il tema della degenerazione sarebbe entrato profondamente nel dibattito sul Brasile, che dalla metà del diciannovesimo secolo si era trasformato in una sorta di "laboratorio vivente di razze". Viaggiatori, fotografi, pittori, scienziati nazionali e stranieri, percorrevano il territorio alla ricerca di prove di questo paese meticciato.

D'altra parte, questo tipo di modello sarebbe diventato una moda facile nel Brasile della fine del diciannovesimo secolo, che assisteva parallelamente al rovesciamento del sistema schiavista. Le teorie razziali sarebbero entrate direttamente nell'ordine del giorno e avrebbero iniziato a regolare la comprensione della vasta popolazione africana che aveva cominciato ad arrivare forzatamente nel territorio dalla fine del sedicesimo secolo e che a metà dell'Ottocento era una "realtà ineludibile", come riportavano alcuni



documenti locali. Il fatto è che, in un momento in cui l'abolizionismo, anche se graduale, prometteva la chimera della libertà, il tema dell'uguaglianza era ancora una volta in discussione: non più a causa del sistema schiavista, ma ora in nome della scienza e della biologia, che determinavano categoricamente che "gli uomini non nascevano uguali".

Usando questo tipo di sapere, intellettuali della Facoltà di Diritto di Recife, come Sílvio Romero e Tobias Barreto; o studiosi usciti dalle facoltà di Medicina di Bahia e di Rio de Janeiro, come Nina Rodrigues e Renato Kehl, rispettivamente, sostenevano dei progetti per combattere l'incrocio di razze e per ridurre la libertà giuridica; sempre nel nome della scienza dell'epoca. A Recife, gli studiosi accolgono il germanesimo e le teorie di Ernst Haeckel, una sorta di divulgatore delle teorie sul darwinismo razziale. Inoltre, propongono un'unione tra teorie che, in altri paesi, avrebbe portato a una separazione litigiosa. Sílvio Romero credeva nell'anatema che il meticcio fosse un degenerato, ma non smise di usare l'evoluzionismo sociale, supponendo che sarebbe stato possibile dare un "aiuto" alla formazione nazionale, inserendo i bianchi in diverse parti della nazione. Nina Rodrigues, della *Escola Tropicalista Baiana*, arrivò a proporre nel suo saggio *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894) l'esistenza di due codici: uno per i neri, l'altro per i bianchi. Per lui, il "diritto è un concetto relativo e variabile con le fasi di sviluppo sociale del genere umano", e non sarebbe quindi possibile introdurre nel paese una legge unica, che si occupasse di tutti i gruppi che vivevano in questo territorio. In un altro saggio, "Mestiçagem, degenerescência e crime" (1899), lo scienziato presenta un caso di studio in una piccola comunità di Bahia, e sostiene di provare che, in questa località, a causa della mescolanza razziale, tutti erano degenerati o lo sarebbero diventati. La razza appare quindi come una sorta di dannazione, un incontro segnato dalla devianza: epilessia, follia, pederastia, criminalità, tubercolosi o segni che si diffondevano nei corpi.

Alla Facoltà di Medicina di Rio de Janeiro, Renato Kehl adotta modelli di eugenetica, e compie un viaggio in Sud Africa solo per dimostrare la "correttezza della politica razziale" intrapresa in quel paese, che era "riuscita a separare le razze", evitando così un incrocio "dannoso". Com'è possibile vedere dunque, tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo, eravamo ad un passo dall'apartheid sociale. Il concetto di razza diveniva così una grande premessa, tanto che Sílvio Romero ribaltò l'ordine dei fattori e spiegò: "Non bisogna avere preconcetti, le razze sono diverse".

Per le strade, un detto popolare traduceva sinteticamente le nuove mode intellettuali: "La libertà è nera, ma l'uguaglianza è bianca". Il giorno dopo la promulgazione della *Lei Áurea*, la più popolare e l'ultima dell'Impero, la *Gazeta da Tarde* pubblicò l'appello: "Libertà è oggi". La libertà si sarebbe convertita quindi in un concetto fondamentale; in un biglietto sicuro per la cittadinanza. Ma si sarebbe dimostrata anche un bene difficile da mantenere. La Prima Repubblica, che iniziò nel novembre del 1889, prometteva inclusione sociale, ma finì col dare ancor più esclusione. Non a caso, lo scrittore Lima Barreto, un importante testimone di questo momento, ha scritto nel suo diario: "La capacità mentale dei neri è discussa a priori e quella dei bianchi, a posteriori".

La razza, intesa in questa prospettiva biologica, per quanto incredibile possa sembrare, è ancora oggi un concetto potente e persiste come costruzione storica e sociale; materia prima per il discorso sulle nazionalità e indicatore sociale della differenza che identifica e classifica le persone e le situazioni. Significativo è il nostro





Inno della Repubblica, che un anno e mezzo dopo l'abolizione della schiavitù intonava: "Nós nem cremos que escravos outrora / Tenha havido em tão nobre país!"<sup>2</sup> La memoria non va d'accordo con la storia ed è spesso "breve". In questo caso, soffriamo anche di amnesia generale (e contagiosa).

---

**Elisa Alberani**

Università degli Studi di Milano

[elisa.alberani@unimi.it](mailto:elisa.alberani@unimi.it)

**Ada Milani**

Università degli Studi di Milano

[ada.milani@mail.com](mailto:ada.milani@mail.com)

---

<sup>2</sup> "È impossibile credere che una volta schiavi / vi siano stati in un paese così nobile!". (NdT)