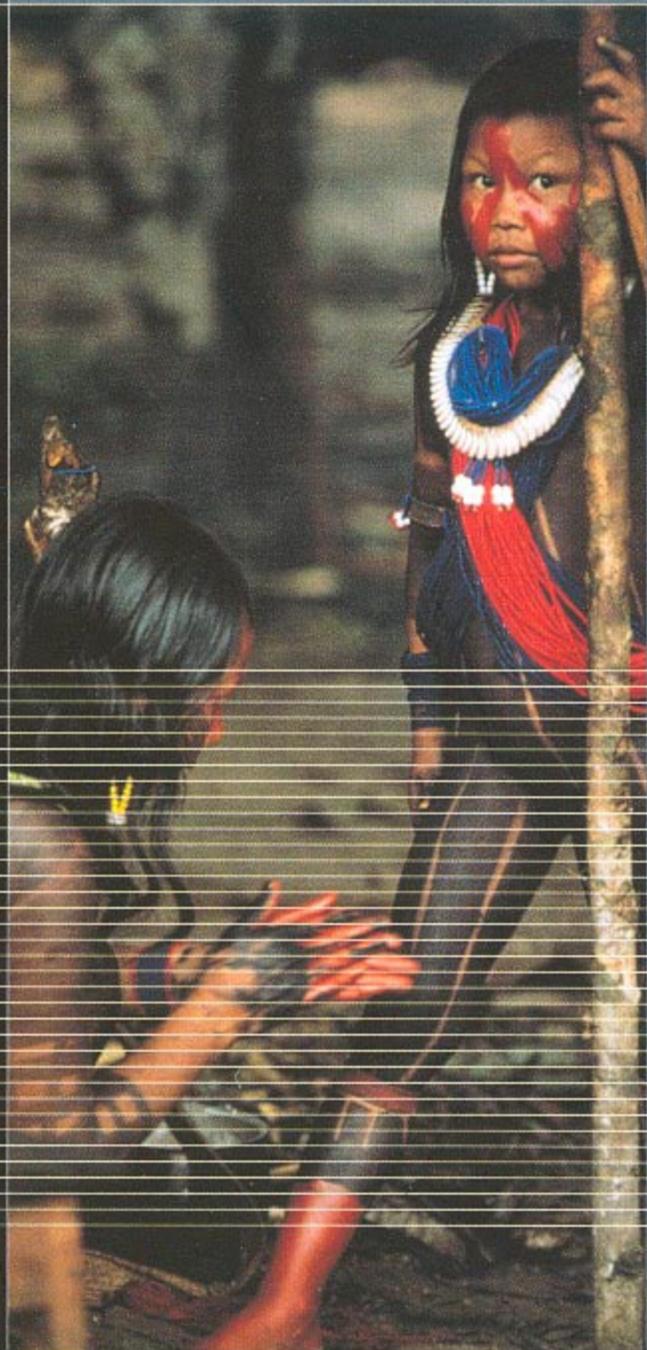


VERA LÚCIA
DE OLIVEIRA

Utopia selvaggia



INGEGNI

Vera Lúcia de Oliveira

UTOPIA SELVAGGIA
L'Indio del Brasile: innocente Adamo
o feroce cannibale?



Alberto Gaffi editore in Roma

© 2006 Gaffi
Via della Guglia, 69/b
00186 - Roma
www.gaffi.it

PREMESSA

L'indio del Brasile è un argomento impegnativo per la complessità cui allude e per la molteplicità di storie e culture ancora oggi sostanzialmente poco studiate e poco conosciute in Italia. Questo, più che un saggio antropologico o storico, vuole essere una riflessione sugli esiti artistico-culturali e sui modelli e schemi estetici e ideologici con cui il tema è stato di volta in volta trattato. Il nostro ambito di studio è quello letterario, ma con la consapevolezza che in Brasile la letteratura ha molte volte travalicato il suo campo, entrando nel dibattito inerente questioni di rilevanza nazionale. Per di più è proprio nella letteratura che forse meglio si colgono le peculiarità e le antinomie di questo paese.

Il tema dell'indio, che ha dato origine a tante rappresentazioni discordanti e contrapposte, costituisce un vero e proprio mito connesso all'arte e alla letteratura brasiliana, perennemente rielaborato, e sempre con attributi e connotazioni diverse. Seguendo la genesi di tale mito possiamo cogliere la stessa formazione della cultura del paese, la presa di coscienza nazionale di un'identità che non può essere più quella indigena americana, ma che non è nemmeno quella europea o africana. Nell'impossibilità di esistenza autonoma dell'indio, nella tragica irriducibilità della sua differenza, si può leggere la stessa difficoltà del Brasile, nel passato e nel presente, a riconoscere la sua specificità e il suo ruolo nella storia.

Si cercherà qui di accompagnare il formarsi di un mito che riassume in sé tutto il tragico e il magico di una nazione che deve risolvere le sue molte contraddizioni. Mentre gli scrittori brasiliani, a partire dal Romanticismo, elevano l'indio a simbolo e immagine di sé, il paese non fa abbastanza per impedire lo sterminio, dolorosamente reale, delle popolazioni indigene. L'indio è un tema difficile per il Brasile, e non solo per il Brasile. Individuare alcune delle tante contraddizioni nella sua raffigurazione è l'obiettivo di questo libro costituito da differenti saggi che hanno come legame questioni attuali soprattutto dopo i fuochi commemorativi dei cinquecento anni della storia brasiliana che hanno rimesso l'indio al centro della riflessione nazionale¹.

Il libro si apre con una essenziale caratterizzazione antropologica delle varie popolazioni con le quali in America sono entrati in contatto i portoghesi. Si passa quindi alla rielaborazione delle immagini che quest'incontro/scontro ha generato, sia in Brasile sia in Europa. Si è cercato in un momento importante come quello della fondazione della

¹ Alcuni dei saggi qui pubblicati sono usciti in occasione dei cinquecento anni del Brasile, nella rivista *Palaver*, Numero speciale 10 anni, Lecce, Università degli Studi di Lecce, 2000, pp. 22-99.

nazionalità, il Romanticismo, di delineare alcune delle contraddizioni insite nel processo di assimilazione della cultura indigena a quella nazionale. Il Modernismo è un'altra faccia di questa riflessione, il rovesciamento dei suoi presupposti, la ricerca di un modo nuovo di rileggere la storia brasiliana, non più dall'esterno, cioè da modelli e teorie assimilate acriticamente, ma da dentro uno spazio che gli scrittori finalmente interiorizzano.

Era necessario anche rivisitare alcuni dei testi che hanno condizionato, nel bene e nel male, l'elaborazione spesso stereotipata della figura dell'indio, soprattutto della donna indigena, raffigurazione che continua a segnare l'immagine interna ed esterna del paese. Si è privilegiato, con una rilettura critica, l'opuscolo *Mundus novus*, attribuito a Amerigo Vespucci, testo che ancora oggi suscita tante polemiche fra gli studiosi. L'ultima parte è dedicata alla presentazione di alcuni brani di due cronache cinquecentesche che colgono in primis la figura dell'indio in un mondo ancora intatto, nel denso di una diversità così manifesta che non è stato possibile assimilarla ai nostri modelli culturali, allora come oggi, fatto tragicamente segnalato da Darcy Ribeiro:

le culture indigene, che possono sopravvivere autonome solamente nelle aree inesplorate o di recente e scarsa penetrazione o nelle condizioni artificiali dell'intervenzionismo protezionista, costituiscono persistenze destinate a perdere l'identità nella misura in cui la società nazionale cresce e guadagna omogeneità di sviluppo².

Darcy Ribeiro, l'antropologo brasiliano che si è tanto battuto per la difesa degli indios, riconosce con sofferenza e partecipazione tale fenomeno. Possiamo constatare che le popolazioni autoctone sono sempre più marginali, sia che rimangano isolate in foreste divenute zone franche per cercatori d'oro e d'altre ricchezze, sia che provino ad integrarsi nelle città, aumentando il numero degli emarginati nelle favelas e nelle periferie anonime in cui si perde e si disperde la loro identità. Il nostro è un piccolo contributo alla riflessione sul tema. Per non dimenticare. Per partecipare al dibattito in un momento in cui il Brasile sembra richiamare l'attenzione del mondo per come cerca di affrontare e risolvere alcune delle sue questioni cruciali.

² D. RIBEIRO, *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro, Vozes, 1977, p. 445 [le traduzioni dal portoghese, se non diversamente indicato, sono mie].

PARTE PRIMA
Da innocente Adamo a feroce cannibale



Quando i primi europei misero piede nelle terre di Pindorama, il "paese delle palme" com'era chiamata dai Tupi la costa atlantica del Brasile, incontrarono una popolazione che sembrava originaria del giardino dell'Eden: uomini e donne completamente nudi, beati e ignari di ogni male e peccato. Meraviglia non minore avrà provocato negli indios l'arrivo improvviso, a bordo di strani mostri, di stranieri pallidi e barbuti dei quali ignoravano intenzioni e identità, un avvenimento di portata assimilabile, come evidenzia l'antropologo Darcy Ribeiro, solo agli eventi di natura mitica. Per gli indios gli europei sembrarono dei messaggeri di *Maíra-Monan*, il loro eroe civilizzatore, il leggendario inventore dell'agricoltura. L'incontro fra Vecchio e Nuovo Mondo fu paradossalmente amichevole anche in virtù di questa reciproca mitizzazione dell'altro. Lo straniero, lo sconosciuto, veniva così immediatamente inquadrato, pur nella sua straordinarietà, entro i limiti del proprio orizzonte culturale.

L'inganno di tale idealizzazione presto si rivelò per quello che era. Non appena si fanno più frequenti i contatti fra indios ed europei, le immagini dell'alterità che entrambi i gruppi avevano elaborato cambiano drasticamente. Da parte europea ci volle poco perché il primo giudizio astrattamente positivo sui nativi venisse rovesciato; lo stesso accadde per gli indios che, se dapprima avevano ricevuto cordialmente i nuovi arrivati e agevolato le loro attività mercantili, passarono al contrattacco quando si accorsero delle intenzioni poco pacifiche degli ospiti. Il risultato fu un'ecatombe di culture e di popoli che non trova paragoni nella storia.

La colonizzazione portoghese del Nuovo Mondo procedette ad ogni modo con ritmi diversi da quella spagnola. I portoghesi non trovarono grandi imperi organizzati da sottomettere o da abbattere, né tanto meno la Terra di Vera Cruz (il primo nome che ricevette il Brasile) premiò subito avventurieri e mercanti con l'abbondanza di metalli e di gemme preziose, come avvenne per le province spagnole. Ciò nondimeno, la terra offriva attrattive degne di interesse e presto si creò una fitta rete di commercio e di sfruttamento delle risorse locali: animali esotici come scimmie e pappagalli, che andavano di gran moda in Europa, piante quali il tabacco e soprattutto il pregiato legno verzino, il *pau brasil*, che divenne in pochi anni il primo prodotto di esportazione della colonia e che finì per dare il nome *Brasil* al nuovo paese. Portoghesi, spagnoli, francesi e inglesi instaurarono relazioni più o meno prolungate con le diverse tribù della costa, inseguendosi nelle rivalità locali e talvolta fomentandole per assicurarsi il controllo di larghe porzioni di territorio.

All'inizio l'indio partecipa di buon grado, in cambio soprattutto di utensili metallici, al taglio e al trasporto dei tronchi pregiati. Con il passare del tempo, sia perché gli utensili che servivano da merce di scambio non costituivano più una novità, sia perché le richieste di manodopera da parte dei coloni diventavano sempre più pressanti e

coercitive, l'indio si ribella. Lo scontro, data la disparità di interessi che muoveva i due gruppi, fu inevitabile e tragico, come accelerato sarà il processo di disintegrazione culturale e sociale, di vero e proprio annientamento fisico, che subiranno le popolazioni locali, come testimonianza attorno al 1590 il gesuita Fernão Cardim (1540/1548-1625):

questi furono e sono amici dei Portoghesi, che con il loro aiuto e armi conquistarono questa terra, lottando contro i loro stessi parenti e altre diverse nazioni barbare, ed erano in così tanti quelli di questa nazione che sembrava impossibile che si potessero estinguere, però i Portoghesi hanno dato loro una tale caccia che sono quasi tutti morti e provano una tale paura che hanno spopolato la costa e sono fuggiti all'interno fino a trecento e quattrocento leghe³.

Purtroppo, contrariamente a ciò che avvenne per le grandi civiltà precolombiane che hanno tramandato testimonianze dirette, testi autenticamente indigeni che danno il senso delle tragiche proporzioni della conquista, non abbiamo del silvicolo americano fonti autoctone che riportino il suo punto di vista, che raccontino delle sue aspettative e timori, nonché i sentimenti di sconforto e dolore per la distruzione che subiva il proprio mondo. I gruppi tribali amerindiani non avevano scrittura e tramandavano oralmente un ricco patrimonio di tradizioni, che andò perduto con la scomparsa, in pochi decenni, di intere tribù.

Le conoscenze che abbiamo degli abitanti originari del Brasile sono filtrate dai racconti di esploratori, missionari, cronisti più o meno scrupolosi, con l'aiuto dei quali si cerca oggi di ricostruire il quadro delle popolazioni seminomadi che, al momento dello sbarco portoghese, si trovavano lungo la costa orientale dell'America meridionale e in varie regioni interne del continente.

La pecca della maggior parte di questi scritti è l'incapacità degli autori di spogliarsi della prospettiva etnocentrica e di guardare l'altro per quello che è. Ma i primi osservatori difettano non solo per quello che non vedono, bensì per quello che vogliono per forza vedere: proiettano sugli indigeni giudizi e stereotipi formulati in Europa e acriticamente utilizzati per configurare popolazioni completamente diverse da quelle europee. Trapiantano, inoltre, nel Nuovo Mondo ogni genere di fantasie e miti ricorrenti nell'immaginario colto e popolare europeo; amazzoni, cannibali, giganti, pigmei, uomini marini compaiono ovunque, rappresentati con autorevolezza e dovizia di particolari. Verificarne l'autenticità era accessorio perché si partiva dal presupposto che quel mirabile continente fosse per antonomasia la patria delle creature mostruose che popolavano il bestiario medioevale. Del Nuovo

³ F. CARDIM, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, São Paulo e Brasília, Companhia Editora Nacional e I.N.L., 1978, p. 121.

Mondo e dei suoi abitanti viene fuori una visione pittoresca e superficiale, quando non strumentale, che farà comunque il giro del mondo poiché molte delle cronache saranno tradotte e pubblicate in diverse lingue, influenzando grandi filosofi e umanisti del tempo.

La *Carta do Achamento* (Lettera del Ritrovamento) di Pero Vaz de Caminha (1472-1501), indirizzata al re del Portogallo per informarlo della nuova scoperta, è il primo documento che contiene accurate informazioni sugli indios raccolte dal cronista nei nove giorni di permanenza in Brasile della flotta portoghese, comandata da Pedro Álvares Cabral, nell'aprile del 1500. Poca circolazione ebbe allora tale documento, che rimase inedito fino al 1817 in ossequio alla regola del segreto di stato con cui il Portogallo cercava di proteggere la scoperta di nuove terre. Dello stesso periodo è la relazione di viaggio del cosiddetto Pilota Anonimo, probabilmente anch'egli membro dell'equipaggio di Cabral, pubblicata nel 1507 nella raccolta *Paesi novamente ritrovati* di Fracanzio da Montalboddo. Il modo idilliaco di rappresentare gli indios è molto simile a quello di Caminha: accanto alle descrizioni entusiastiche del clima, della vegetazione insolita, degli animali fantastici e dei frutti esotici, abbiamo il racconto pieno di stupore e meraviglia di uomini e donne in stato di innocenza e felicità.

Altri testi importanti sugli originari abitanti del Brasile sono la *Relazione del primo viaggio intorno al mondo* di Antonio Pigafetta (1480-1534?), descrizione dell'impresa compiuta da Fernando da Magellano nella quale l'autore dedica pagine interessanti agli indigeni americani, e le famose lettere di Amerigo Vespucci (1454-1512) riguardanti le spedizioni spagnole e portoghesi cui prese parte il pilota fiorentino, in particolare la lettera *Mundus novus*. Questo opuscolo, la cui autenticità divide da secoli gli studiosi, fa riferimento ad un viaggio realizzato fra il 1501 e il 1502 per ordine del re del Portogallo e rappresenta, con il suo curioso miscuglio di verità e fantasia, un punto di riferimento costante per quanti in seguito entreranno in contatto con il Nuovo Mondo e con i suoi abitanti.

Tutti questi resoconti di viaggi di esplorazione e conquista, destinati a tenere informati i committenti delle spedizioni, ebbero enorme risonanza in un'Europa avida di informazioni su terre situate oltre i confini del mondo allora conosciuto. Solo della *Mundus novus* c'erano state verso la metà del Cinquecento ben cinquanta edizioni diverse in varie lingue. In tali cronache è perfettamente fissata l'iconografia edenica e primitiva dell'amerindio che si tramanderà e che alimenterà la teoria della bontà naturale dell'uomo, base del mito del buon selvaggio (anche se ciò non fermò affatto il reale sterminio delle popolazioni che tenacemente lottavano per sopravvivere al crollo del proprio mondo).

L'indio è generalmente descritto come un individuo docile e mansueto e ciò è paradossalmente strumentale ai fini della conquista. Come rileva Tzvetan Todorov gli indigeni sembrano portatori delle qualità cristiane che da essi si aspettavano avventurieri spinti sia dal

desiderio di diffondere la fede che dalla ben più terrena sete di ricchezza. In questo senso l'immagine di un indio trattabile e sottomesso si accordava al raggiungimento di entrambi gli obiettivi⁴.

E se l'immagine positiva fu condizionata dai desideri e dalle attese dei primi esploratori e missionari, lo stesso avvenne anche per l'iconografia negativa – del selvaggio violento e bestiale – frutto più delle mutate strategie coloniali che dell'osservazione obiettiva, o quanto meno neutra, dell'indio. Significativo in questo senso è il fatto che l'umanista portoghese Pêro de Magalhães de Gândavo (?-?), considerato il primo storico del Brasile, nonché uno dei primi a fornire informazioni sistematiche sulla nuova Colonia e sui suoi abitanti, raffiguri l'indio, solo pochi decenni dopo lo sbarco portoghese, in modo particolarmente spregiativo e grottesco. Nella sua *História da Província Santa Cruz*, scritta attorno al 1570, egli descrive gli indios come disonesti, crudeli e vendicativi, sensuali e lussuriosi, più simili a bestie che ad uomini: "Vivono come bestie senza leggi né ordinamento di uomini. Sono molto disonesti e lussuriosi e praticano i vizi come se non fossero dotati di ragione umana"⁵. Il cambiamento nel modo di rappresentare l'autoctono è qui dovuto alle nuove politiche mercantili portoghesi, per le quali l'indio doveva essere inserito nell'economia coloniale, incentrata, dalla metà del Cinquecento in poi, sulla monocultura dello zucchero. L'immagine negativa dell'autoctono legittimava l'espropriazione del suo territorio, la sua riduzione in schiavitù, le cosiddette "guerre giuste" attraverso le quali i coloni si procacciavano manodopera locale.

Tra questi due estremi, ci sono osservatori che si distinguono per la maggior partecipazione e interesse con cui seppero descrivere i vari gruppi contattati. Le informazioni più ampie di cui disponiamo sulle comunità brasiliane del XVI secolo si debbono ai francesi Jean de Léry (1534-1611), André Thevet (1502-1592) e al tedesco Hans Staden (1526/1528-?). I primi due visitarono il Brasile nel 1551 in seguito alla spedizione di Villegaignon che doveva fondare nella Baia di Guanabara una colonia francese, la cosiddetta *France Antarctique*. Sono entrambi osservatori scrupolosi e precisi, sebbene ci siano divergenze lampanti nelle rispettive interpretazioni della realtà. *Les singularitez de la France Antarctique*, opera di André Thevet pubblicata nel 1557, e *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, di Jean de Léry, opera scritta attorno al 1563 e pubblicata nel 1578, descrivono le usanze dei Tupi-nambá, il gruppo Tupi insediato nel tratto di costa che i francesi cercavano di strappare ai portoghesi.

Il racconto di Thevet è minuzioso, ma vi è evidente la ricerca del pittoresco. L'indio interessa non tanto come individuo, quanto come

⁴ Cfr. T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, 1982. Trad. di A. Serafini, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino, Einaudi, 1984, p. 53.

⁵ P. de M. DE GÂNDAVO, *Tratado da Terra do Brasil (1570) - História da Província Santa Cruz (1576)*, Belo Horizonte e São Paulo, Livraria Itatiaia e Edusp, 1980, p. 207.

curiosità, una stravagante novità da osservare e descrivere nei dettagli. Rimasto in Brasile per sole sei settimane, Thevet sembra a caccia di immagini tipiche da riportare, come un qualsiasi turista attirato dall'esotico. Opposto è l'atteggiamento di Jean de Léry che visse per un intero anno fra i Tupinambá, apprendendo la loro lingua e lasciandoci un racconto che si distingue, per acutezza e imparzialità, da tutti gli altri del periodo. Léry osserva e descrive con cura e simpatia le manifestazioni della vita sociale, materiale e spirituale dell'indio cercando di non farsi condizionare dai tanti pregiudizi del tempo. Ma l'opera di Léry è importante anche perché vi è in genesi l'idealizzazione del vivere in stato di natura dell'indigeno americano, in contrapposizione alla degenerazione dei costumi dell'europeo. Michel de Montaigne se ne servi nella composizione del rivoluzionario *Des Cannibales*, dedicato appunto agli indios del Brasile, in cui radicalizza ulteriormente questo teorema, arrivando persino a rovesciare il modello negativo del selvaggio antropofago.

Hans Staden, mercenario tedesco al servizio dei portoghesi, è invece autore di un racconto che fisserà definitivamente la caratteristica iconografia del feroce cannibale che si tramanderà come uno dei *tòpoi* più stabili della letteratura brasiliana e anche europea e che sarà ora respinta ora rivendicata dagli intellettuali del Brasile quasi come una marca di identità nazionale. Nel corso del suo secondo viaggio in Brasile, dal 1549 al 1555, Staden fu fatto prigioniero dai Tupinambá, con i quali visse per nove mesi, esperienza all'origine della conoscenza approfondita che ebbe degli indios e del loro modo di vivere. La sua *Warhaftig Historia*, pubblicata a Marburg nel 1557, opera lucida, essenziale e molto realistica, divenne una sorta di best seller del tempo, ripetutamente tradotta e pubblicata in diverse lingue.

Un'altra fonte ricca di informazioni sulla Colonia nel XVI secolo è il *Tratado Descritivo do Brasil*, del 1587, del portoghese Gabriel Soares de Souza (1540?-1591), ricco proprietario terriero e personalità influente della città di Bahia. Gabriel Soares, oltre che descrivere accuratamente fiumi, coste, porti, piante e animali brasiliani, si sofferma sui gruppi indigeni con i quali i coloni portoghesi erano maggiormente in contatto, ossia i Tupinambá, i Tupinaé, gli Aimoré, gli Amoipira, gli Ubirajara. L'autore dedica alcuni capitoli anche alla raffigurazione generica dei costumi dei Tapuia, gruppi di cui poco si sapeva perché non appartenenti alla famiglia linguistica Tupi-Guarani.

Informazioni importanti sugli indios possono essere trovate nella letteratura pedagogica dei gesuiti arrivati in Brasile nel 1549 con la missione di evangelizzare gli indigeni. Nella loro opera missionaria i gesuiti finiscono per inserirsi nel grave conflitto in atto fra coloni e indios, conflitto che è la conseguenza più immediata dell'occupazione capillare della terra da parte dei primi. In osservanza alla *Bolla Sublimis Deus* (2 giugno 1537) di Papa Paolo III che dichiarava gli amerindi uomini a tutti gli effetti, non bestie sprovviste di ragione e anima, i

gesuiti cercheranno di sottrarre gli autoctoni alle guerre, ai massacri e alla riduzione in schiavitù, riunendoli in villaggi controllati dagli stessi religiosi. Così facendo però, se da una parte li sottraevano al dominio esclusivo dei coloni, dall'altra contribuivano alla loro disintegrazione culturale.

Fra i religiosi che hanno lasciato informazioni importanti sulla vita degli indios nei primi decenni della colonizzazione, abbiamo Manuel da Nóbrega (1517-1570), José de Anchieta (1534-1597), Fernão Cardim (1540/1548-1625), Vicente do Salvador (1564-1636/1639), Simão de Vasconcelos (1597-1671). Questi autori hanno descritto, a volte con dovizia di particolari, le varie tribù che abitavano la costa dell'America meridionale: in primo luogo i Tupinambá, ma anche i Tupiniquim, i Carijó, i Guaianá, i Gaimurê, i Potiguara, i Caeté, i Timiminó e altri. Solo di gruppi genericamente classificati Tapuia, Cardim ne enucleò circa settantasei. Alcuni religiosi, e fra questi citiamo soprattutto José de Anchieta e Fernão Cardim, vivendo con gli indios e condividendo la loro sorte, instaurarono un rapporto di tipo empatico attraverso il quale poter superare le visioni manichee che avevano caratterizzato i primi contatti con il nativo americano. Altri, come Simão de Vasconcelos, arricchirono il filone del feroce antropofago, esagerando la barbarie indigena per rendere più evidenti, per antitesi, i risultati positivi della catechesi gesuitica.

In queste prime fonti informative vi sono dunque in embrione i due miti fondamentali della cultura brasiliana, il buon selvaggio e il cattivo selvaggio, miti antagonici e complementari che percorreranno tutta la storia di questo paese perpetuandosi fino ai nostri giorni, come afferma la studiosa Luciana Stegagno Picchio⁶. Il problema di fondo della letteratura e, in senso più lato, della cultura brasiliana è stato proprio il tipo di rapporto da instaurare con il proprio passato e con le tante figurazioni del paese e dei suoi abitanti imposte dall'esterno, con le quali si sono dovuti confrontare i brasiliani ogniqualvolta hanno rivendicato una propria identità e originalità.

⁶ Cfr. L. STEGAGNO PICCHIO, "Antropofagia: dalla letteratura al mito e dal mito alla letteratura", in *Letterature d'America*, Roma, Bulzoni, anno II, n. 8, 1981, pp. 3-43 (10).

PARTE SECONDA
Gruppi etnici e lingue
al momento della Conquista



Il calcolo della popolazione presente nel 1500 in Brasile è molto controverso. Darcy Ribeiro rileva che per molto tempo è prevalsa negli studiosi, sia portoghesi che spagnoli, la tendenza a minimizzare le cifre per attenuare l'impatto del genocidio compiuto a danno dei popoli indigeni. Per lo studioso brasiliano, che utilizza dati e fonti diverse per quantificare una cifra verosimile, il numero totale degli abitanti si aggirerebbe attorno ai cinque milioni⁷. Già lo storico John Hemming, basandosi su indizi riportati nelle relazioni dei testimoni oculari, ipotizza che la popolazione originaria non dovesse superare i due milioni e mezzo di individui⁸. Tra diverse e così discordanti valutazioni, un dato appare immutato: il calo vertiginoso che subì la popolazione del continente americano solo pochi decenni dopo l'arrivo delle navi europee.

In un primo momento gli amerindi erano apparsi agli esploratori abbastanza omogenei, sebbene si diramassero in circa 1400 gruppi etnici (con differenze talvolta profonde di costumi, di visioni del mondo, di strutture e organizzazioni socio-religiose), gruppi a loro volta suddivisi in centinaia di nuclei tribali sparsi per il territorio. Per necessità di ordine pratico, ai fini di agevolare l'evangelizzazione e la colonizzazione del territorio, i portoghesi dovettero stabilire dei criteri di distinzione fra le diverse etnie. Quello linguistico appare, quasi da subito, come il più preciso, mutuato dagli stessi indios costieri che dividevano le tribù in Tupi, la principale e la più diffusa etnia del litorale, e in Tapuia e cioè gente di lingua oscura e sconosciuta. Era una classificazione elementare e riduttiva, successivamente scartata dagli studiosi, sebbene sia stata adottata da missionari e colonizzatori servendo per lungo tempo come unico principio distintivo delle popolazioni locali. Ma quello linguistico, arricchito dalle conoscenze odierne, è ancora oggi ritenuto il criterio più idoneo proprio perché il patrimonio linguistico di un popolo, rispetto agli altri aspetti della sua cultura, è conservato più tenacemente.

Secondo il linguista Aryon Dall'Igna Rodrigues, i principali gruppi di indios in Brasile appartengono ai grandi tronchi Macro-Tupi, formato da sette famiglie linguistiche (Tupi-Guarani, Mundurukú, Jurúna, Arí-kém, Mondé, Ramaráma e Tuparí) e Macro-Jê, la cui costituzione è ancora in parte ipotetica, ma che sarebbe formato anch'esso da numerose famiglie (Jê, Purí, Botocudo, Maxakalí, Kamakã, Karirí, Masakará, Yatê, Bororo, Ofayé, Guató, Rikbatsá). Oltre a questi, ci sono altri raggruppamenti di lingue appartenenti alle famiglie Karíb, Aruák e Arawá e alcune famiglie linguistiche minori e isolate. Lo studioso calcola che in Brasile esistano oggi circa 170 lingue indigene diverse, ma che nel

⁷ Cfr. D. RIBEIRO, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, pp. 141-148.

⁸ Cfr. J. HEMMING, *Red Gold*, 1978. Trad. di P. Montagner, *Storia della conquista del Brasile. Alla ricerca dell'oro rosso*, Milano, Rizzoli, 1982, pp. 547-564.

Cinquecento questo numero fosse assai più elevato, forse più del doppio di quello attuale⁹.

Al momento dello sbarco portoghese, i popoli di matrice linguistico-culturale Tupi occupavano da qualche secolo la zona costiera del paese, avendo scacciato i gruppi che vi erano prima insediati. Le conoscenze lasciateci dai cronisti riguardano dunque soprattutto le tribù appartenenti alla grande famiglia Tupi-Guarani, sia per l'enorme estensione di territorio che essa occupava, sia perché fu quella con la quale ebbero maggior contatto fin dall'inizio della colonizzazione. Il tupi fu in Brasile la lingua di uso corrente fino al XVIII secolo e si diffuse molto più del portoghese poiché funzionava come lingua di comunicazione non solo fra indios e portoghesi, ma anche fra gruppi indigeni diversi. Questa *lingua geral*, chiamata anche *nheengatu*, era in realtà il tupi sistematizzato dai gesuiti nei primi decenni della colonizzazione per facilitare la catechesi e il rapporto con i nativi.

La cultura Tupi-Guarani sarebbe nata, secondo gli studiosi, nell'Amazzonia centrale e da lì si sarebbe diffusa lungo le valli dei grandi fiumi dell'America meridionale. La foresta tropicale avrebbe condizionato lo sviluppo di questi popoli, limitandone l'espansione, scoraggiando gli insediamenti permanenti, determinando i movimenti migratori nei periodi di crescita demografica. Il delicato ecosistema della regione, inoltre, non permetteva un'agricoltura estensiva in grado di assicurare abbondanza alimentare per tutto l'anno.

I popoli seminomadi Tupi-Guarani avevano superato la condizione di semplici cacciatori e raccoglitori e coltivavano diverse piante, fra le quali manioca, mais, fagioli, tabacco, arachide, zucche, cotone, mate, guaraná e altri vegetali di uso domestico. L'agricoltura era rudimentale, utilizzava la tecnica del disboscamento di piccoli tratti di foresta, che però s'impovertivano in pochi anni costringendo la tribù a spostarsi. L'apporto proteico era fornito dalla caccia e dalla pesca, giacché erano sconosciuti agli indios gli animali domestici da macello. I lavori agricoli erano compito delle donne, mentre la caccia e la pesca erano attività prevalentemente maschili, coltivate dagli indios con notevole perizia. Erano abili naviganti che utilizzavano canoe di corteccia e di tronchi scavati.

I Tupi non conoscevano i metalli, armi e utensili erano di legno, ossa e pietra finemente levigata; fabbricavano vasellame di ceramica e tessevano amache di cotone. Usavano dipingere i corpi con la resina di certe piante e si adornavano di colorati copricapi, diademi e bracciali intessuti di piume.

Quanto al loro aspetto, gli osservatori sono concordi sul fatto che avevano bei lineamenti e che erano robusti e longevi. I primi europei

⁹ Cfr. A. DALL'IGNA RODRIGUES, *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*, São Paulo, Loyola, 1986, *passim*.

rilevarono come fra loro fossero rari gli individui deformati o malati. Gabriel Soares de Souza, sempre meticoloso e attento nei particolari, descrive i Tupinambá come uomini di media statura, di colore bruno rossastro, ben fatti e ben disposti, allegri, agili, forti e infaticabili lavoratori¹⁰.

Dimoravano in lunghe capanne di paglia intrecciata, dette *ocas*, che potevano ospitare da 50 a 200 persone e talvolta anche di più. Il villaggio era circondato da palizzate che avevano la funzione di proteggerlo dalle incursioni nemiche. Nello spiazzo in mezzo alle capanne gli indios tenevano le riunioni e le cerimonie più importanti, nonché le feste, le musiche e le danze per le quali avevano molto estro, tanto che più di un osservatore si meravigliò di come fossero modulati e vari i loro canti.

Quanto alla struttura societaria, ai primi cronisti europei sembrò che gli indios non avessero *nem fé, nem lei, nem rei*, espressione che compare in modo quasi identico in autori come Gândavo, Thevet, Gabriel Soares, Ambrósio Fernandes Brandão, Vicente do Salvador e altri ancora. Ma che gli indios non avessero religione, leggi o sovrani, non era del tutto vero. Essi possedevano un'organizzazione sociale e politica diversa o, se vogliamo, rudimentale rispetto a quella europea, dotata comunque di proprie leggi e di una guida che in tempi di pace era esercitata da un consiglio di anziani e in tempi di guerra da un capo tribù che assumeva il controllo delle operazioni belliche. Il comportamento individuale era regolato da un rigido codice di condotta, con norme da osservare nelle varie circostanze della vita sociale. I più giovani tenevano in gran considerazione le opinioni dei più anziani. Se succedeva per caso che un indio uccidesse un altro membro della stessa tribù, i parenti della vittima provvedevano a giustiziare immediatamente l'assassino. Ciò comunque era raro, come affermano diversi cronisti, poiché si cercava accuratamente di non sollevare scintille che potessero portare a lotte fratricide.

Per quanto riguarda la religione, gli indios avevano credenze di tipo animistico. Riferisce Thevet ne *Les singularitez de la France Antarctique*: "i selvaggi di questo luogo menzionano un Grande Essere, il cui nome nella loro lingua è Tupã, credendo che questi viva in alto e che faccia piovere e tuonare. Non conoscono, tuttavia, un modo per offrire a lui onori o preghiere, né possiedono luoghi riservati al culto"¹¹. I missionari credettero di poter identificare Tupã con il concetto che i cristiani avevano di Dio, ma fu una scelta infelice perché Tupã era per gli indios una sorta di genio malevolo, di demonio che controllava i tuoni e i fulmini. Si può immaginare lo sconcerto degli indios dinnanzi alla bizzar-

¹⁰ Cfr. G.S. DE SOUZA, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587* [ed. orig. 1825], São Paulo, Companhia Editora Nacional e Edusp, 1971, 4ª ed., p. 300.

¹¹ A. THEVET, *Les singularitez de la France Antarctique*, 1558. Cito dall'ed. a cura di E. Amado, *As singularidades da França Antártica*, Belo Horizonte e São Paulo, Ed. Itatiaia e Ed. da USP, 1978, p. 99.

ra associazione Dio cristiano-demone tupi e le sue possibili conseguenze su popolazioni che stavano subendo un violento processo di disgregazione culturale proprio in nome del cristianesimo.

Le cerimonie funebri degli indios erano lunghe e complesse. Tutta la comunità si riuniva e il morto era seppellito e poi compianto per molti giorni. Insieme al morto erano seppellite le sue armi e i suoi utensili. Parenti e amici si avvicendavano presso la tomba e, per tutto il periodo del lutto, mangiavano solo al calar del sole.

I Tupi erano straordinariamente bellicosi. Le varie tribù, divise da antiche rivalità, vivevano in un cronico stato di guerra e si combattevano ferocemente con archi e frecce. La guerra non aveva come obiettivo la conquista di ricchezze o di territori, ma serviva per vendicare i torti subiti e per uccidere o catturare nemici per le cerimonie antropofaghe. Gli indigeni, afferma Jean de Léry, assalgono "solo le nazioni nemiche delle quali si debbono vendicare"¹². E Thevet osserva:

Se il lettore domandasse perché questi selvaggi facciano guerra gli uni agli altri, visto che quasi non esistono fra loro differenze gerarchiche, né ricchezze che provochino cupidigia, ed essendo che la terra concede loro più di quanto necessitano, solo potrei rispondergli che le cause di tali guerre sono assolutamente futili. Li muove solamente la fame di vendetta, e nulla più¹³.

Sostiene in ogni caso J. Hemming che, contrariamente a quanto asserisce Thevet, questi combattimenti che incidevano nell'assetto sociale servivano, data la scarsità di risorse di cui disponevano le varie tribù, a "ridurre l'entità numerica della popolazione ad un livello che consentiva alla terra di sopperire ai loro bisogni"¹⁴.

I nemici catturati venivano uccisi in complicati rituali di gruppo che potevano durare diversi giorni ai quali partecipavano non solo i membri della tribù, ma anche invitati che arrivavano da molto lontano. Il nemico era tenuto prigioniero per un certo periodo, che poteva durare qualche mese o addirittura anni, durante il quale era trattato quasi come un ospite. Era libero, sebbene fosse sorvegliato con discrezione dai membri della tribù. Gli veniva data una compagna con la quale viveva fino al giorno designato per l'uccisione rituale. A volte avveniva che la donna s'innamorasse del prigioniero, agevolandone la fuga, come successe a molti portoghesi. Solitamente, però, gli indios non scappavano perché ritenevano un onore morire da guerrieri, sbeffeggiando fino all'ultimo i nemici e vantandosi pure di aver ucciso e man-

¹² J. DE LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil, autrement dite Amérique*, 1578. Cito dall'ed. a cura di S. Milliet, *Viagem à Terra do Brasil*, São Paulo, Martins e Edusp, 1972, p. 156.

¹³ A. THEVET, *cit.*, p. 127.

¹⁴ J. HEMMING, *cit.*, p. 52.

giato molti loro congiunti. Affermavano, come riporta Cardim, che era cosa triste “morire, putrefarsi ed essere divorati dai vermi”¹⁵.

Nel giorno deciso per la cerimonia si organizzavano grandi festeggiamenti ai quali partecipava anche il prigioniero come uno dei tanti commensali, nonostante fosse consapevole della sua prossima fine. Dopo che si era cantato e mangiato per sei o sette ore, il prigioniero veniva preso senza che manifestasse resistenza e ucciso con una gran clava di legno. Il corpo era tagliato e distribuito a tutta la comunità, tranne che all’uccisore, che si ritirava in disparte e digiunava, dovendo osservare una serie di prescrizioni e di divieti, pena la vendetta dell’anima del morto. In seguito a questo cerimoniale, il carnefice aggiungeva al suo un altro nome. Racconta Hans Staden, che ebbe occasione di assistere ad alcune di queste cerimonie nei nove mesi in cui fu tenuto prigioniero fra i Tupinambá, rischiando di fare la stessa fine: “Il loro onore consiste nell’aver catturato e ucciso molti nemici. È usanza che uno si dia tanti nomi quanti sono i nemici da lui ammazzati, e i più importanti fra loro sono quelli che hanno parecchi di tali nomi”¹⁶.

I riti cannibaleschi furono senz’altro quelli che più impressionarono gli europei, che se ne servirono (anche contro popolazioni che non li praticavano affatto) come pretesto per decretare guerra senza quartiere ai nativi. Indubbiamente non era facile comprendere comportamenti ritenuti feroci e bestiali, sebbene alcuni osservatori non rinunciassero a cercarne i moventi profondi, rilevando che i nativi non mangiavano la carne umana per fame, come si potrebbe supporre, ma per spirito di vendetta nei confronti dei nemici.

Anche la libertà sessuale e l’usanza di andare nudi meravigliarono enormemente gli esploratori del XVI secolo, provenienti da ambienti ristretti e repressivi rispetto al rapporto con il corpo. Non c’è praticamente cronista che non si soffermi sull’argomento. A molti di loro gli indigeni, soprattutto le donne, sembrarono lussuriosi e ossessionati dal sesso. In realtà, come afferma Léry, gli indios andavano nudi per praticità. Per via del clima caldo e umido erano soliti gettarsi in ogni specchio d’acqua incontrato durante la giornata e le vesti, come sostenevano, li avrebbero solo intralciati. A tale argomentazione non poté non convenire il buon religioso: “Le loro ragioni erano plausibili”¹⁷, commenta. Il francescano Claude d’Abbeville, da parte sua, rileva che nonostante andassero nude, le donne avevano grande onestà e modestia e non si notavano in loro movimenti, parole e gesti che provoca-

¹⁵ CARDIM, *cit.*, p. 114.

¹⁶ H. STADEN, *Warhaftig Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nackeeten Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America...*, 1557. Trad. di A. Guadagnin, *La mia prigionia tra i cannibali (1553-1555)*, Milano, Longanesi & C., 1970, p. 190.

¹⁷ LÉRY, *cit.*, p. 82.

vano scandalo in chi le osservava¹⁸, informazione questa del tutto in contrasto con le prime lubriche descrizioni delle donne native riportate da Vespucci. Ma il fatto che le ragazze godessero di libertà sessuale fino al matrimonio apparve così insolito che tanto bastò a creare il mito della particolare lascivia delle donne.

La poligamia era ammessa, sebbene la maggior parte degli uomini avesse soltanto una donna: solo i capi e i grandi guerrieri ne possedevano più d'una. Marito e moglie erano decorosi e i casi di adulterio quasi mai erano puniti severamente; molti osservatori rilevano che fra le coppie regnava l'armonia e che i mariti erano solitamente protettivi e premurosi nei confronti delle donne.

Un altro elemento che colpì l'immaginazione dei cronisti è che fra gli indios non vi fosse segno di cupidigia e che tutto fosse in comune, sia la terra sia i pochi beni che avevano. Parimenti, si dividevano la cacciagione, il pesce e ogni altro prodotto raccolto nella foresta. Erano ospiti cortesi e generosi. Le donne davano il benvenuto allo straniero e manifestavano la gioia con urla e pianti, facendosi raccontare tutto ciò che era avvenuto durante la sua assenza, le difficoltà e i pericoli che egli aveva dovuto affrontare nel viaggio. Secondo Cardim, essi ritenevano "grande onore accogliere tutti e dare all'ospite il necessario per il suo sostentamento, offrirgli oggetti come archi, frecce, uccelli, penne e altre cose, secondo la loro povertà, senza alcun tipo di compenso"¹⁹.

Léry rileva anche come gli indigeni amassero "le persone allegre, gioviali e generose, aborrendo i taciturni, gli avari e i nevrastenici"²⁰. Erano molto affezionati ai loro bambini e non li punivano mai. I piccoli erano allegri e rispettosi verso i genitori, nei loro giochi non si sentivano screzi o litigi.

Il colono imparò dall'indio le tecniche di sopravvivenza in un ambiente inospitale e a lui estraneo. L'indio aveva una profonda conoscenza della foresta, delle piante e degli animali. Da lui il colono apprese, tra l'altro, come coltivare la manioca e come trattare la varietà tossica di tale pianta estraendone il veleno, tanto che questo tubero divenne alimento essenziale delle prime comunità bianche, come lo era per quelle indigene, e ancora oggi è uno dei piatti basilari della cucina brasiliana.

Molti europei furono attratti dal modo di vivere degli indios. Racconta Gabriel Soares che alcuni di questi, soprattutto francesi, aveva-

¹⁸ C. D'ABBEVILLE, *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonfinées, où est traité des singularitez admirables et des moeurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pais*, 1614. Cito dall'ed. a cura di S. Milliet, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas (em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do País)*, São Paulo, Livr. Martins Ed., 1945, p. 217.

¹⁹ CARDIM, *cit.*, p. 108.

²⁰ LÉRY, *cit.*, p. 122.

no adottato i costumi indigeni e vivevano in tutto e per tutto come i nativi, con molte donne dalle quali ebbero figli nati e cresciuti "barbari come gli indios", nonostante avessero la pelle chiara e fossero biondi²¹. E il pastore Léry si vede costretto a riconoscere, sconcolato, che alcuni degli interpreti normanni che risiedevano da vari anni in Brasile "tanto si adattarono ai costumi bestiali dei selvaggi, vivendo come atei, che non solo si contaminarono con ogni specie di impudicizie con le donne selvagge, ma superarono persino i nativi in disumanità, vantandosi di aver ucciso e mangiato prigionieri"²².

Con l'arrivo dell'europeo, questo mondo entra in rapido declino. Il fenomeno dell'immigrazione e della colonizzazione vi produce profondi squilibri. Con la catechesi, l'indio impara a rinnegare i suoi miti, i suoi riti, il suo modo di vivere. I più docili cambiano abitudini, passano a vivere in villaggi nelle vicinanze dei centri abitati dai coloni, in stretta dipendenza da questi. Diventano manodopera a buon mercato, giacché per sopravvivere debbono lavorare nelle fattorie, in cambio di pochi viveri. Le malattie per le quali il loro sistema immunitario non ha difese li indeboliscono fisicamente e moralmente. Grande è la pena dei missionari quando raccontano delle terribili epidemie cui erano soggetti e che decimavano in poche settimane intere tribù, tanto che non si faceva in tempo a seppellirli.

Alle tribù più fiere, che avevano rifiutato la catechesi e la schiavitù, si dichiarava guerra senza quartiere ed erano braccate in ogni dove e trucidate senza pietà, con la scusa morale che erano feroci e selvagge. Chi sopravviveva era ridotto in schiavitù, costretto a lavorare in condizioni disumane, come spesso denunciato dai religiosi. I superstiti e sparuti gruppi si rifugiarono nelle più impervie regioni del continente, evitando qualunque contatto con i bianchi.

L'indio cercò nel suo sistema di credenze e di miti le spiegazioni per una così brutale disfatta. Claude d'Abbeville riporta, nell'*Histoire de la Mission*, un discorso assai significativo di un indio di nome Japiçaç:

Crediamo che per colpa della malvagità degli uomini e per castigarci Dio fece il Diluvio, preservando da questo castigo solo un buon padre e una buona madre dai quali siamo tutti discendenti. Eravamo una sola nazione, voi e noi; ma Dio, dopo il diluvio, ci ha mandato i suoi profeti barbuti per istruirci nella legge di Dio. Questi profeti presentarono a nostro padre, dal quale discendiamo, due spade, una di legno e un'altra di ferro e gli permisero di scegliere. Egli pensò che la spada di ferro fosse troppo pesante e preferì quella di legno. Vedendo ciò il padre dal quale discendete, più arguto, prese quella di ferro. Da allora fummo miserabili, poi-

²¹ G.S. DE SOUZA, *cit.*, p. 331.

²² LÉRY, *cit.*, p. 153.

ché i profeti, vedendo che quelli della nostra nazione non volevano credere in loro, salirono in cielo, lasciando le impronte dei loro piedi impresse con croci nella roccia vicina a Potiú²³.

S'intuisce, in tali parole, tutto il tragico sbigottimento di chi cerca giustificazioni per l'assenza colpevole dei propri Dei, per la loro impotenza dinanzi agli eventi drammatici che gli indios stavano vivendo. In tutto e per tutto, la conquista determinò un vero e proprio trauma collettivo per le popolazioni amerindie. L'esperienza vissuta si configurò come una brusca e violenta fine del mondo: si sgretolò la loro organizzazione sociale, religiosa, politica. L'intero loro universo fu sovvertito. Non possiamo non chiederci con quale angoscia avranno vissuto i lutti diffusi, la frantumazione sociale, la perdita di identità collettiva, il rigetto di ogni caposaldo della propria esistenza. La disfatta ha in questo senso una portata veramente cosmica e universale. "È come se si scavasse un vuoto, s'aprìsse un nulla e l'universo s'inabissasse", afferma Nathan Wachtel²⁴. Rimane il dolore, ferita latente che neppure la storia cancella.

²³ ABBEVILLE, *cit.*, pp. 60-61.

²⁴ N. WACHTEL, *La vision des vaincus*, 1971. Trad. di G. Lapasini, *La visione dei vinti*, Torino, Einaudi, 1977, 2ª ed., p. 42.

PARTE TERZA
L'indio nel contesto della cultura brasiliana
dal Cinquecento a oggi



L'ironica parodia hamletiana del modernista Oswald de Andrade (1890-1954), *Tupi or not tupi that is the question*, che sarebbe stato il nucleo originario del *Manifesto Antropófago*, ha significati ben più profondi di quelli che il tono apparentemente giocoso dell'autore lascia presagire. Riflette il dilemma fondamentale dell'intellettuale brasiliano nel momento in cui ha cercato di definire una propria identità, ma non solo. Quel *Tupi or not tupi* è la questione irrisolta di un paese che ha nella sua genesi il trauma di un etnocidio, la memoria di un popolo che non ha resistito all'impatto con gli invasori.

La problematica è stata formulata per la prima volta, sebbene in termini ancora idealizzanti, nel Romanticismo. In seguito all'indipendenza politica del 1822, quando il Brasile respinge sdegnosamente ogni legame con il Portogallo, si sviluppa nel paese la tendenza a ricercare una propria storia che legittimasse il presente di nazione libera. Ora, il passato del Brasile era l'indio. Era lui il legittimo americano, seppure in gran parte estinto, seppure un indio la cui immagine è ambivalente e labile perché delineata da coloro che lo costrinsero alla non esistenza.

Questo è il nodo centrale della questione: fu il colonizzatore a codificare la storia delle sue conquiste, a configurare in modo a lui propizio l'immagine denigrante del nativo, al fine di impossessarsi delle sue terre. Come ricostituire dunque le tessere mancanti del passato? Con quale indio il Brasile indipendente si doveva immedesimare? Perché è certo che doveva farlo, se voleva riscattarsi dalla sua condizione di sudditanza culturale dall'Europa. Il paradigma del Brasile libero doveva essere l'indio ribelle che si era opposto all'occupazione del suo territorio, alla distruzione del suo mondo? O l'amico di missionari, il collaborazionista dei pionieri *bandeirantes*, l'indio senza il quale non avrebbe avuto origine l'ibrida cellula della società brasiliana?

Diciamolo subito: i romantici, i primi a eleggere l'indio a centro della riflessione letteraria e culturale nel paese, non videro, o non vollero vedere, l'indio in se stesso, con i suoi problemi quotidiani, la sua lotta per la sopravvivenza. L'indio fu per loro il buon selvaggio, ingentilito e mitizzato, un'immagine ideale che si abbinava senza traumi a quella, altrettanto mitica, dell'eroico colono dissodatore di terre e foreste che aveva edificato un paese. Gli scrittori romantici non sembrarono ravvisare le insanabili contraddizioni in tale ricostruzione ideologica dei propri antenati, nell'elaborazione di una storia che ometteva il riferimento alle feroci lotte fra le parti in conflitto.

Tale mitica ricostruzione del passato aderisce, in realtà, a valori ideologici ben precisi che vedevano contrapposti gli interessi della società nazionale in espansione a quelli degli indios in lotta per la difesa della propria terra. In questo senso sarebbe interessante seguire lo sviluppo parallelo del mito opposto, quello sulla ferocia di alcune tribù che si trovavano, neanche a farlo apposta, proprio in luoghi ricchi di giacimenti auriferi o di altri prodotti pregiati. Il buon selvaggio era l'indio che non si

opponeva agli interessi economici dei coloni, l'individuo "pacifico" che si sottometteva. E sarà questa immagine a diffondersi, a conquistare altri settori della società, a diventare una vera e propria moda, tanto che molte famiglie cambiarono i cognomi portoghesi con nomi di origine Tupi, rivendicando ancestrali genealogie indigene.

Ad ogni modo, come buono o come cattivo selvaggio, l'indio è una delle figure costanti e rappresentative della cultura nazionale. E non solo perché attraverso il processo di ibridazione egli è uno dei componenti etnici nella formazione di questo paese, ma per tutti gli elementi della cultura materiale indigena che sono passati alla collettività nazionale, per miti, costumi, rappresentazioni mentali della realtà di origine amerindia, riscontrabili ancora oggi in Brasile. L'eredità indigena può essere osservata ovunque, soprattutto nelle comunità interne nelle quali si vive ancora seguendo i ritmi di vita dell'aborigeno; si utilizzano utensili domestici, attrezzi da lavoro, strumenti di pesca, trappole per la caccia, piante medicinali che rimandano a un contesto culturale nativo. Il colono apprese dall'indio le tecniche di adattamento ai tropici, grazie alle quali gli fu possibile fondare i primi insediamenti e allargare l'occupazione attraverso l'esplorazione interna del continente. Senza le conoscenze indigene, senza l'aiuto delle sue braccia, non sarebbe stata possibile la colonizzazione del Brasile.

Anche in ambito colto l'eredità india è evidente, a cominciare dalla letteratura. Già nel periodo Barocco l'indio è assunto a tema letterario negli scritti religiosi dei gesuiti. Nei drammi plurilingui (in tupi, in portoghese e in spagnolo) di José de Anchieta (1534-1597), inscenati per un pubblico formato da indios, soldati, mercanti e coloni, l'autoctono è soprattutto il pagano che doveva essere convertito al cristianesimo.

L'indigena ritorna poi nell'Arcadia, col poemetto epico *l'O Uruguai*, di José Basílio da Gama (1741-1795), pubblicato in Portogallo nel 1769, incentrato sulle lotte di portoghesi e spagnoli contro le Missioni gesuitiche del Paraguay, fra il 1754 e il 1756, e nel *Caramuru*, altro poema epico di Santa Rita Durão (1720-1784), poco apprezzato all'epoca della sua pubblicazione a Lisbona nel 1781, ma che ebbe gran fortuna presso i romantici. Durão intendeva descrivere l'inizio della colonizzazione di Bahia, per opera di Diogo Álvares Correia, detto il Caramuru, e della sua sposa, l'india Paraguaçu. In realtà, il principale interesse di Durão è di celebrare la colonizzazione portoghese.

L'indio entra nella tessitura di un altro poema epico del periodo, il *Vila Rica* di Cláudio Manuel da Costa (1729-1789), pubblicato postumo nel 1813. Poema unanimemente ritenuto di minore ispirazione, lo stesso autore non si decise mai a pubblicarlo, forse consapevole delle limitazioni del testo. *Vila Rica* è tuttavia un'opera da non sottovalutare dal punto di vista della storiografia letteraria, sia perché anticipa la tematica indianista, sia perché supera l'indianismo meramente etnografico di Basílio da Gama e di Santa Rita Durão. L'arcade Cláudio Manuel da Costa intuisce e utilizza le suggestioni poetiche e magiche del mondo

indigeno, anticipando in tal modo la stessa focalizzazione che alla materia darà poco dopo un poeta come Gonçalves Dias.

I romantici videro in questi autori, soprattutto in Durão e in Basílio da Gama, i precursori e i fondatori della corrente indianista nella letteratura brasiliana, trascurando il fatto che per gli arcadi l'indio era solo un pretesto per palesare l'ottusità dell'opera gesuitica (in accordo con la propaganda illuminista, in Basílio da Gama), o per fare l'esatto contrario (in Santa Rita Durão). Anche per i romantici l'indio fu soprattutto un mezzo per l'affermazione del crescente sentimento di nazionalità. Ciononostante, l'Indianismo romantico fu un momento molto fecondo di riflessione sulla cultura nazionale, il punto di partenza di una letteratura più radicata nella realtà, impegnata con le problematiche sociali ed esistenziali del Brasile.

Il Romanticismo fu composito e multiforme, articolato in almeno quattro filoni diversi. Il primo, in ordine cronologico, fu legato alla figura di José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), che ufficialmente inaugurò la nuova estetica importata direttamente da Parigi, riuscendo a dominare la scena letteraria nazionale per dieci anni, dal 1836 al 1846. Più interessante e feconda sarà la seconda fase, dal 1840 al 1850, detta appunto Indianismo, in cui l'estetica romantica si consolida attraverso due figure rappresentative, Gonçalves Dias (1823-1864) e José de Alencar (1829-1877). Corrente legata alla natura e alla terra, l'indio è eletto quale tema letterario primario e fondamentale. A questa fase se ne contrapporranno altre due, quella dei cosiddetti *ultra-românticos*, dal 1850 al 1860, più intimista ed esacerbata, e quella di un romanticismo impegnato politicamente e socialmente, dal 1860 in poi.

Nell'ambito del nostro tema, ci interessano soprattutto le prime due fasi del movimento, nelle quali l'indio figura al centro della riflessione di scrittori e intellettuali. Gonçalves de Magalhães aveva pubblicato nel 1856 la sua *Confederação dos Tamoios*, poema epico che narra i conflitti del 1560 fra indios tamoio e portoghesi. L'opera divenne nota, più che per il valore letterario intrinseco del testo, per la polemica che suscitò con José de Alencar. Lucido e pungente, de Alencar, autore ancora esordiente, contesterà a Magalhães il suo approccio schematico e maldestro alla tematica indigena, tracciando allo stesso tempo le caratteristiche che avrebbe dovuto avere una letteratura nazionale.

Poco dopo, nel 1857, de Alencar darà alle stampe, come si è visto, il suo primo romanzo indianista, *Il Guarani*, opera che raggiunse allora un enorme successo e che contribuì a diffondere tale tematica nel paese. In questo romanzo l'autore intendeva rappresentare, in modo simbolico, l'unione fra i due popoli, portoghese e indio, che erano i progenitori della nazione brasiliana (ed è emblematico il fatto che in queste ipotetiche e mitiche ricostruzioni storiche sia trascurata la figura del negro schiavo che aveva, pure lui, contribuito a edificare il paese).

José de Alencar è considerato l'inventore del romanzo in Brasile. Ha esplorato quattro diversi filoni narrativi: romanzo storico, indianista,

regionalista e urbano. De Alencar aveva una forte coscienza della funzione sociale dello scrittore e si adoperò per la creazione di una letteratura che affondasse le radici nella società, che acquisisse un'anima nazionale. In questo senso, l'Indianismo fu per lui un'inevitabile scelta. Tuttavia de Alencar non sfuggì alla generale tendenza idealizzante dell'autoctono. Nelle sue opere indianiste i personaggi principali sono esseri più leggendari che storici, frutto soprattutto della fantasia sbrigliata dell'autore. Gli indios da lui creati sono la trasposizione in letteratura del mito della nobiltà dell'americano contrapposto alla crudeltà dell'invasore, mito proprio del clima di surriscaldato nazionalismo che si respirava dopo l'Indipendenza politica.

De Alencar, comunque, pur entro i condizionamenti ideologici del tempo e attraverso lo studio della lingua e dei costumi autoctoni, riesce in parte a superare lo schematismo iniziale de *Il Guarani*. In *Iracema*, pubblicato nel 1865, e in *Ubirajara*, del 1874, l'autore utilizza elementi propri dell'universo indigeno per caratterizzare gli scenari e il profilo dei personaggi, i quali risultano perciò più autentici, intensi e poetici. Entrambi i romanzi servono, inoltre, da base per contestazioni radicali nei confronti di tutti i cronisti che avevano rappresentato gli indios brasiliani come degli esseri brutali. La preoccupazione dell'autore appare quella di negare il mito del cattivo selvaggio che aleggiava sull'immagine che gli europei, portoghesi compresi, avevano del Brasile, fardello insopportabile per un paese che si autoafferma.

L'Indianismo di Gonçalves Dias, l'altro protagonista del periodo, è senz'altro più viscerale rispetto a quello alencariano, forse perché autobiografico. Essendo meticcio, egli si autodefiniva il risultato dell'incontro fra le tre etnie fondatrici del Brasile: l'europea, l'africana e l'indigena. Il poeta fu anche studioso di etnografia e linguistica e pubblicò, nel 1858, un *Dicionário da Língua Tupi*. Compì innumerevoli viaggi di studi all'interno del paese, soprattutto in Amazzonia. Eppure, l'indio di Gonçalves Dias s'inquadra nel filone del buon selvaggio di Rousseau. Nelle sue poesie indianiste, pubblicate fra il 1846 e il 1851, sono evidenziati tratti quali il coraggio, l'onore, l'integrità di carattere e la nobiltà di sentimenti dell'indio.

Occorre aspettare la critica feroce del Modernismo, nel 1922, e soprattutto della sua corrente più vitale, l'Antropofagia, per smantellare completamente questa visione idilliaca. Sarà da questo secolo, e da questa avanguardia, che l'indio entrerà in modo più realistico nella letteratura brasiliana. Il Modernismo è, infatti, il punto di partenza di una straordinaria stagione letteraria, che ha visto la fioritura di opere fondamentali come il *Macunaíma* (1928) di Mário de Andrade, il *Cobra Norato* (1931) di Raul Bopp, il *Martin Cererê* (1928) di Cassiano Ricardo, opere nelle quali l'indio e la sua cultura diventano nodo centrale di una riflessione antropologica più vasta.

L'Antropofagia è la più polemica e feconda corrente del Modernismo brasiliano. Il suo principale fautore è Oswald de Andrade che nel

1928 lancia il *Manifesto Antropófago*, in cui difende una rilettura della storia del Brasile da un'ottica rovesciata rispetto a quella ufficiale e una presa di posizione decisa contro la letteratura-parafrasi, contro una letteratura che era copia di modelli importati e non invenzione o creazione autonoma.

L'Antropofagia oswaldiana ridicolizzerà impietosamente il buon selvaggio romantico, simbolo di un intellettuale ideologicamente alienato. Ecco il senso del ritorno, proposto dagli intellettuali dell'Antropofagia, alle fonti e agli scritti dei primi cronisti, che hanno colto l'indio in tutto il suo primitivismo, cannibalismo compreso. Alla glorificazione dell'indio rousseauiano, si sostituisce l'elogio del cattivo selvaggio, ribaltando l'immagine negativa di un indio che ha saputo reagire all'invasione europea. Si recupera, in sostanza, l'immagine positiva dell'indio che si è difeso e ha lottato contro il colonizzatore, che ha rifiutato di sottomettersi alla schiavitù, che non sempre ha accettato la catechesi in modo pacifico. In questo senso l'Antropofagia si scontra radicalmente con tutte le proposizioni dell'Indianismo.

L'Antropofagia è una rilettura della storia dal punto di vista del colonizzato, una rilettura di chi ha subito la storia, anziché viverla. Non dalla prospettiva impossibile di un tupi che non c'è più, ma dall'ottica di chi vuole recuperare dalla storia le voci emarginate e sconfitte, comprese quelle dei neri e dei meticci. Oswald de Andrade arriva a proporre, in questo senso, una nuova cronologia nazionale: la storia del Brasile avrebbe dovuto partire non dallo sbarco portoghese del 1500, ma dal 1554, anno in cui il primo vescovo della Colonia, Don Pero Sardinha, dopo il naufragio della sua imbarcazione sulle coste del nord-est del paese, fu catturato, ucciso e mangiato dagli indios Caetés. Il punto di partenza della storia avrebbe dovuto essere quello di una reazione nei confronti del potere religioso e politico, una reazione legittima e, in massimo grado, dissacratoria.

Al revisionismo critico dell'Antropofagia fa da contrappeso il neoindianismo idealizzante della corrente *Verde-Amarelista*, l'altro volto più moderato e conservatore del Modernismo. Il *Verde-Amarelismo* (verde-giallo, i colori nazionali) fu fondato nel 1926 da Plínio Salgado (1895-1975), Cassiano Ricardo (1895-1974) e Menotti del Picchia (1892-1989) in opposizione alle tesi radicali di Oswald de Andrade e degli intellettuali della sua cerchia. In realtà questi autori ripristinano la visione romantica di un tupi catechizzato, sopravvissuto "soggettivamente" nel sangue del conquistatore come professa il *Manifesto Nhengaçu Verde Amarelo*, pubblicato nel 1929. E anche riconoscendo che "in una popolazione di trentaquattro milioni di abitanti non contiamo che mezzo milione di selvaggi", non sprecano una sola parola di condanna per tale drammatica realtà. In effetti, questa corrente celebra sia il *mameluco* e cioè il meticcio di padre portoghese e di madre india, ideologicamente identificato con il padre e responsabile di terribili razzie di aborigeni, sia l'indio che per

motivazioni varie collaborò con il *bandeirante* nella configurazione territoriale del Brasile.

Pur nella loro disparità, i due gruppi modernisti hanno avuto il merito di riportare alla ribalta la tematica indigena, spingendo alle ultime conseguenze i due discordanti orientamenti rispetto al modo di porsi dinanzi al passato e alla storia. E non fu solo la letteratura a muoversi in questa direzione: ci fu un vero e proprio fiorire di studi etnologici, sociologici, storici e linguistici sui principali gruppi indigeni ancora presenti nel territorio nazionale, in concomitanza con l'espandersi della società nelle vaste aree del sud e del centro-nord. Paradossalmente, la maggior conoscenza delle popolazioni indigene locali non impedì che avvenissero ulteriori conflitti e massacri e che numerose etnie scomparissero in seguito alle nuove invasioni territoriali.

La figura dell'indio continua ad essere presente e vitale nella cultura brasiliana odierna, ispirando artisti e scrittori che cercano, al di là delle facili mode e degli eclogismi di maniera, di recuperare l'intensa umanità dell'indio, la ricchezza del suo universo, le suggestioni della sua arte, la sua memoria ferita da discriminazioni e persecuzioni. Significativi in tal senso sono i romanzi di Antônio Callado (*Guarup*, 1980; *Concerto Carioca*, 1985), di Darcy Ribeiro (*Maíra*, 1976; *A utopia selvagem*), la poesia di Affonso Romano de Sant'Anna (*A grande fala do índio Guarani*, 1978), di Gilberto Mendonça Teles (*Saciologia Goiana*, 1982), di João de Barros che afferma, nel libro *Gramática Expositiva do Chão*, del 1990: "sono figlio e nipote di selvaggi errabondi"²⁵.

La stessa dicotomia buon selvaggio/cattivo selvaggio del Romanticismo e del Modernismo è superata in funzione di una maggior partecipazione e aderenza alla realtà, di un vivere in modo più maturo il rapporto con l'indio e con la sua cultura. L'indio è un essere umano, un individuo, e va rispettato come e in quanto tale. Ha diritto a non essere visto solo in funzione di ideologie, a non avere un'immagine manipolata o distorta. Buono o meno buono, come qualsiasi altro, ha il diritto alla vita, e il diritto a parlare la propria lingua, a praticare la propria religione, a vivere in armonia con la propria cultura, come tutte le minoranze del mondo.

²⁵ M. DE BARROS, *Gramática Expositiva do Chão (Poesia quase toda)*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, p. 315.

PARTE QUARTA
L'altro, anzi l'altra, nella visione
della Mundus novus



Quale sia stato il primo europeo a lasciare la sua impronta nelle belle plaghe di Pindorama, com'era chiamata allora la terra brasiliana dagli indios Tupi-Guarani, è tema che ancora eccita gli animi. Che lo scopritore ufficiale del Brasile sia Pedro Álvares Cabral nessuno lo contesta, ma oggi si ammette, senza i rancori che tale questione un tempo ha suscitato, che altri navigatori lo abbiano preceduto di alcuni mesi. Uno di questi sarebbe stato proprio Amerigo Vespucci, che arrivò sulle coste brasiliane nel 1499, come cosmografo nella spedizione di Alonso de Hojeda. Salpata da Cadice, la flotta approdò nel continente americano dopo ventiquattro giorni di navigazione, in un punto dell'attuale Guiana francese o del Suriname, proseguendo poi l'esplorazione del Rio delle Amazzoni con alcune imbarcazioni che si addentrarono per circa cento chilometri verso l'entroterra. L'esplorazione fu interrotta dalla grande forza delle correnti e dalla conseguente difficoltà di navigazione. Dal momento che la flotta spagnola si trovava lì durante i mesi di luglio e agosto del 1499, dobbiamo anticipare la scoperta del Brasile – afferma lo studioso Luciano Formisano – di almeno otto mesi²⁶. Anche Vicente Yañez Pinzón c'è stato prima dei portoghesi, nel gennaio 1500. È approdato nelle vicinanze di Fortaleza e ha proseguito fino alle foci del Rio delle Amazzoni, rimanendo nella regione per circa due settimane.

Vespucci vi ritornerà nel 1501, poco dopo Cabral, questa volta al servizio del re del Portogallo, un viaggio che narrerà in una famosa lettera inviata da Lisbona a Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, senza data (ma scritta dopo il suo ritorno dal Brasile, nel 1502) e che costituisce, probabilmente, il punto di partenza della *Mundus novus*, controversa missiva anch'essa attribuita a Vespucci, la cui effettiva paternità appassiona e divide da secoli gli studiosi dell'opera e della figura del pilota fiorentino.

Testo probabilmente apocrifo, la *Mundus novus* in effetti fu elaborata a partire da un materiale autentico, come si può osservare comparandola con le tre lettere famigliari di Vespucci ritrovate e pubblicate solo nel secolo XVIII, in particolar modo quella che fu inviata da Lisbona. In alcuni punti la lettera lisbonese e la *Mundus novus* coincidono, ma è evidente che il testo latino esagera alcune informazioni, aggiungendone altre che non si ritrovano nella missiva manoscritta²⁷.

²⁶ Cfr. L. FORMISANO, "Sulle navi di Spagna", in AA. VV., *Amerigo Vespucci. La vita e i viaggi*, Firenze, Banca Toscana, 1991, pp. 116-124.

²⁷ È sempre stato vivace, e spesso anche fazioso, il dibattito relativo all'autenticità dei testi attribuiti a Vespucci, che si dividono in due categorie: quelli che furono pubblicati in vita e le lettere famigliari, manoscritte. Fra i primi, ci sono la *Mundus novus* e la *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*. Fra gli altri, ossia fra i testi manoscritti, ci sono le tre lettere inviate a Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, pubblicate solo nel XVIII secolo. Lo studioso italiano Alberto Magnaghi, che ha fatto un'esauritiva analisi di queste fonti, considera autentiche le lettere famigliari e falsi i due testi pubblicati. Per avvalorare la sua tesi, egli confronta una delle lettere, quella inviata da Lisbona, nella quale si narra il viaggio del 1501-1502 in Brasile, con la *Mundus novus*,

Pubblicata fra il 1503 e il 1504, la *Mundus novus* fu un grande successo editoriale, tanto che, in pochi decenni, in varie lingue si succedettero almeno cinquanta edizioni che proiettarono il nome di Vespucci ben oltre quello degli altri navigatori e cronisti del tempo, incluso lo stesso Colombo che era stato il vero pioniere della scoperta del Nuovo Mondo²⁸. La scelta del latino per l'elaborazione dell'opuscolo può essere messa in rapporto con l'intenzione di raggiungere un pubblico europeo più ampio, per il quale, allora, questa era la lingua internazionale di comunicazione. In effetti, nessun'altra cronaca di viaggi conobbe una diffusione così vasta e capillare.

I viaggi che Vespucci realizzò in America del Sud interessano soprattutto perché grazie a loro il fiorentino intuì e dichiarò che la terra scoperta da Colombo era, in realtà, un nuovo continente. Sarà questa geniale intuizione che porterà Martin Waldseemüller, nel 1507, nella sua *Cosmographiae Introductio*, a rendere omaggio al fiorentino, identificandolo come l'inventore di quella "quarta parte del mondo", totalmente sconosciuta dagli antichi. In questo modo Vespucci finisce per usurpare a Colombo il titolo di scopritore dell'America e questo continente sarà battezzato con il suo nome.

L'epiteto di impostore e di usurpatore di glorie, che cominciò a essergli attribuito già vent'anni dopo la sua morte, ancora offusca la figura del fiorentino, sebbene, come afferma Luciano Formisano, il ruolo di Vespucci differì da quello dei grandi viaggiatori e scopritori di allora, come Vasco da Gama, Cristoforo Colombo o Fernão de Magalhães:

In questa sede basti a giustificarlo la necessità di chiarire una volta per tutte un punto a nostro avviso fondamentale, e cioè che il ruolo svolto da Vespucci nell'età che per antonomasia si dice delle scoperte, non può essere misurato con le categorie valide per un Colombo e per un Magellano: Amerigo non scopre come ammiraglio o capitano, ma come cosmografo e cartografo, conferendo un significato razionale ai dati dell'esperienza, che viene così tradotta in acquisto definitivo. I rilievi sulle latitudini e sulle longitudini, sulle distanze e sulle direzioni percorse testimoniano dell'ansia di giungere a una rappresentazione in termini di calcolo, la sola che possa render pienamente conto della vastità, e quindi della continentalità, della terra percorsa (dal Brasile al nord-ovest del Venezuela)²⁹.

elencando tutti i punti in cui divergono e in cui l'autore dell'opuscolo latino aggiunge, omette o esagera i dati del manoscritto. Cfr. A. MAGNAGHI, *Amerigo Vespucci. Studio critico, con speciale riguardo ad una nuova valutazione delle fonti e con documenti inediti tratti dal Codice Vaglianti (Riccardiano 1910)*, Roma, Fratelli Treves, 1924, 2 voll.

²⁸ Sulle varie edizioni della *Mundus novus*, cfr. S. PELOSO, "Il mondo Nuovo di Amerigo Vespucci", in *Nuovamente ritrovato. Il Brasile in Italia 1500-1995*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, s/d (ma 1995), pp. 18-21.

²⁹ L. FORMISANO, *cit.*, p. 128.

Se Formisano rivede criticamente e riaggiusta il ruolo e l'importanza di Vespucci nel secolo delle grandi scoperte marittime, affermando che egli non può essere comparato a Colombo o a Magalhães, allo stesso modo rivendica l'elaborazione razionale, quasi scientifica, che egli realizza dei dati raccolti dall'esperienza e che lo porta ad intuire precocemente che quella nuova terra era, in realtà, una parte del mondo fino allora sconosciuta e che era un vasto continente, non solamente un'isola. Tale convinzione non sarà stata meno stupefacente per lo stesso Vespucci, pure abituato nel corso delle sue esplorazioni a confrontarsi con l'insolito.

Tuttavia ciò che qui ci interessa maggiormente è rivedere e commentare la rappresentazione che ci ha lasciato la *Mundus novus* dei primi contatti con le comunità Tupi-Guarani della costa, perché tali immagini incisero sul concetto elaborato sul Brasile e sui suoi abitanti nell'Europa del XVI secolo e sull'immagine che i brasiliani hanno avuto di sé nel tempo. Prenderemo in esame, con una rapida lettura, questo testo che, sebbene ancora suscitò polemiche, è oggi considerato da molti un clamoroso falso, un'invenzione di grande successo, la cui genesi si ebbe probabilmente in ambiente fiorentino e che utilizzò a proprio vantaggio l'onda di interesse del pubblico di allora per le narrative di viaggi. A questo e ad altri testi attribuiti a Vespucci si deve la sua fama, così come l'accusa di vanagloria, di falsificazione e sottrazione di informazioni, visto che esagerano il ruolo che il fiorentino avrebbe avuto in tali spedizioni, omettendo elementi importanti e ampliandone altri. Tali testi riferiscono, ad esempio, che Vespucci avrebbe partecipato a quattro viaggi in America, quando, a quanto pare, ne realizzò soltanto due, uno per conto della Corona spagnola, nel 1499, e l'altro per la Corona portoghese, nel 1501. È difficile pensare – per quel che comportava allora in termini organizzativi ed economici – che, se egli avesse realmente partecipato ad altri due viaggi supplementari, non si sarebbero conservate tracce, prove e documenti che possano confermare tali spedizioni, una delle quali persino precedente quella di Colombo³⁰.

Secondo Eduardo Bueno, è oggi impossibile stabilire fino a che punto Vespucci sarebbe stato direttamente coinvolto nella frode poiché, "siccome egli era ancora vivo durante l'auge del successo del libretto, si può supporre che sia stato come minimo omissivo, se non del tutto connivente, con le esagerazioni pubblicate a nome suo – alle quali non ha mai smentito"³¹.

³⁰ È soprattutto grazie all'opuscolo *Lettere di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente ritrovate in quattro suoi viaggi*, pubblicato fra il 1505 e il 1506, che si costruì la fama dei quattro viaggi che Vespucci avrebbe realizzato nel nuovo continente (vedi ed. moderna del testo in *Nuovo Mondo. Gli italiani 1492-1565*, a cura di Paolo Collo e Pier Luigi Crovetto, Torino, Einaudi, 1991, pp. 234-268).

³¹ E. BUENO, *Náufragos, Traficantes e Degredados: as primeiras expedições ao Brasil, 1500-1531*, Rio de Janeiro, Objetiva, 1998, p. 54.

La *Mundus novus* fu, in effetti, pubblicata per la prima volta in latino, come già rilevato, fra il 1503 e il 1504. La prima edizione in italiano è del 1507, in *Paesi novamente ritrovati et Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato*, opera organizzata da Fracanzio da Montalboddo e che è la prima importante raccolta di cronache e relazioni di viaggi, spagnole e portoghesi, di larga diffusione in Europa. Ristampe di questa lettera continuarono ad essere fatte in varie città europee, contribuendo ad ampliare la fama di Vespucci. Nel 1550, l'umanista veneziano Giovanni Battista Ramusio includerà questo testo nel primo volume dell'opera *Delle Navigazioni et Viaggi*, con il titolo di "Sommario di Amerigo Vespucci fiorentino di due sue navigazioni". È questa versione del testo che prenderemo come base per la nostra lettura, nell'edizione moderna di Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, curata da Marica Milanese, Torino, Einaudi, 6 voll. (I), 1978-1985.

La lettera inizia con la dichiarazione di Vespucci³² che la terra che egli aveva appena visitato era "un altro mondo, sí che non senza cagione l'abbiamo chiamato mondo nuovo, perché gli antichi tutti non n'ebbero cognizione alcuna, e le cose che sono state nuovamente da noi ritrovate trapassano la loro openione"³³. Il fiorentino rivendica l'importanza di questa constatazione, che contrastava con un'antica convinzione secondo la quale quella parte del mondo sarebbe formata da una grande estensione di acque e da isole totalmente aride, dove sarebbe impossibile la vita. A tale assioma puramente teorico egli contrappone, con orgoglio, la sua esperienza diretta, il suo vedere da vicino, correndo rischi e schivando pericoli, sfidando credenze e superstizioni: "io ho trovato paesi più fertili e più pieni di abitatori che giammai altrove io abbia ritrovato"³⁴. Si afferma e si consolida così, in questo periodo, il principio dell'empirismo sulla scienza libresca, il valore delle cognizioni acquisite nella pratica sulle dottrine e teorie formulate fra le quattro pareti di una biblioteca. Di fatto l'autore aggiunge, subito all'apertura della lettera, che egli parlerà solamente di cose viste personalmente, o apprese da persone degne di fede³⁵.

³² Continueremo a riferirci qui all'autore del libretto *Mundus Novus* come "Vespucci", ossia il nome con il quale fu pubblicato, sebbene consapevoli che l'effettiva paternità del testo sia ancora oggetto di discussione.

³³ "Sommario di Amerigo Vespucci fiorentino, di due sue navigazioni, al magnifico M. Pietro Soderini, gonfalonier della magnifica repubblica di Firenze", in G.B. RAMUSIO, *Navigazioni e Viaggi*, a cura di Marica Milanese, Torino, Einaudi, 1978, p. 670-681. Da qui in poi ci riferiremo al testo, nelle note, come "Sommario di Amerigo Vespucci".

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Anche Montaigne, nel suo saggio sugli indios, evidenzierà l'importanza dell'esperienza diretta nella narrazione dei viaggi transoceanici: "Io vorrei che ognuno scrivesse quello che sa, e in quanto sa, non su questo soltanto, ma su tutti gli altri argomenti" (M. de MONTAIGNE, *Essais* [1580-1588]). Cito dall'ed. it. *Saggi*, Milano, Mondadori, 1986, vol. I, pp. 230-231). A tale proposito Montaigne aggiunge ancora che, sebbene egli non sia mai stato nel Nuovo Mondo, si basa su testimonianze veridiche e non su racconti fantasiosi di coloro che "modificano e mascherano" ciò che hanno visto. E non è meno inte-

In seguito, il protagonista del nostro opuscolo narra il viaggio e le difficoltà affrontate in giorni interminabili di grandi tormente (“non avemmo mai altro che baleni, tuoni, saette e piogge grandissime, e una oscura nebbia aveva coperto il cielo ... perciò il timor della morte ci sopravvenne, di modo che già ci pareva quasi aver perduta la vita)³⁶. Narrazioni di tempeste, naufragi e ogni sorta di problemi connessi alla traversata dell’oceano Atlantico sono diffuse in tutte le cronache dell’epoca e servivano non solo come elemento avventuroso di attrattiva e fascino sul lettore, ma anche a dar conto dei pericoli e delle difficoltà reali della navigazione marittima. Quante furono le navi salpate e mai tornate indietro, naufragate fra le due sponde dell’Atlantico? A questi uomini che hanno sacrificato la vita per un sogno il grande lirico portoghese Fernando Pessoa (1888-1935) dedica, nel libro *Mensagem* (1934), l’emblematico testo “Mar Portuquez”:

*Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mãe choraram,
Quantos filhos em vão resaram!
Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!³⁷*

O salso mare, quanto del tuo sale / sono
lacrime del Portogallo! / Per solcarti,
quante madri piansero, / quanti figli pre-
garono invano! / Quante promesse spo-
se restarono promesse / perché tu fossi
nostro, o mare!³⁸

Passate le grandi tormenti, finalmente la flotta avvista terra e, di nuovo, il cronista evidenzia che si tratta di un continente, non di un’isola: “La terra ritrovata ci parve non isola, ma terra ferma, perciocché si estendeva larghissimamente e non si vedeva termine alcuno”³⁹. Afferma ancora che essa era molto fertile, abitata, piena di animali completamente sconosciuti in Europa. Più avanti porrà l’accento sul fatto eccezionale di essere stato testimone di cose

non note agli uomini del nostro tempo, cioè la gente, i costumi,
l’umanità, la fertilità del terreno, la bontà dell’aere e ‘l cielo salu-

ressante la sua polemica in relazione ai cosmografi: “Così io mi contento di queste informazioni, senza incaricarmi di ciò che i cosmografi dicono in proposito” (*op. cit.*, p. 230). Sarebbe, questo, un riferimento diretto alle “fantasiose” lettere attribuite al cosmografo Vespucci, soprattutto alla *Mundus novus*, quasi certamente conosciuta da Montaigne?

³⁶ “Sommario di Amerigo Vespucci”, *cit.*, p. 671.

³⁷ F. PESSOA, “Mar Portuquez”, in *Obra Poética*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1983, p. 16.

³⁸ Trad. di A. Tabucchi e M. J. de Lancastre, in F. PESSOA, *Una sola moltitudine*, vol. 2, a cura di A. Tabucchi, Milano, Adelphi, 1987, p. 165.

³⁹ “Sommario di Amerigo Vespucci”, *cit.*, p. 672.

tifero, i corpi celesti e massimamente le stelle fisse della ottava sfera, delle quali nella nostra non v'è menzione, né insin ora sono state conosciute, né dai più dotti degli antichi⁴⁰.

Vespucci è qui, e pienamente, uomo del Rinascimento, consapevole della sua forza, orgoglioso del suo coraggio, conscio di contribuire a delineare i contorni di una nuova scienza che metteva in discussione le conoscenze e la filosofia degli antichi.

Il fiorentino rivendica anche la maestria nell'arte della navigazione, la profonda conoscenza cartografica, l'uso di nuovi strumenti nautici, come l'astrolabio e la bussola, la grande esperienza che superava quella di tutti gli altri membri dell'equipaggio: "di modo che d'allora innanzi appresso di loro fui tenuto in quel luogo che i dotti sono avuti appresso gli uomini da bene, perciocché insegnai loro la carta da navigare"⁴¹.

È da notare che sembra alquanto improbabile, o quanto meno inusitato, in un periodo in cui i portoghesi – a partire dalla Scuola di Sagres, fondata dall'Infante D. Henrique, nei primi decenni del secolo XV – solcavano e dominavano i mari, rivoluzionando la tecnica della navigazione, che fosse necessario insegnare a così abili e pratici marinai a non perdersi dove era stato Cabral solo un anno prima...

Dopo le considerazioni iniziali, che avevano come obiettivo l'esaltazione del ruolo di Vespucci nell'avventura americana, buona parte del testo sarà dedicata alla descrizione degli abitanti di quella terra "nuovamente ritrovata". Gli uomini sembrano pacifici e inoffensivi, innocenti e molto ospitali. Sono descritti fisicamente come belli, di colore rossiccio dovuto – afferma il cronista – all'esposizione ai forti raggi del sole in quella parte del mondo. Egli osserva ancora che, sebbene avessero volti di "bello e gentile aspetto", si imbruttivano con orecchini di ogni tipo – nelle orecchie, nelle labbra, nel naso – e che, così concitati, parevano veramente mostruosi.

Ciò che più sembra interessare, tuttavia, non è tanto la descrizione degli uomini bensì quella delle donne, alle quali l'autore del testo ritorna con insistenza. Il primo aggettivo utilizzato per definirle è "lussurioso". Loro, in effetti, sarebbero lubriche e lussuose a tal punto che, per soddisfare i loro desideri (definiti come "disonesti"), preparavano per gli uomini il succo di una certa pianta, che avrebbe proprietà tensive sul membro maschile. Egli descrive nei minimi dettagli questo e altri costumi delle indiane che avevano come finalità la soddisfazione di una cupidigia indicata come "crudele".

Per quanto riguarda gli aspetti sessuali, gli indios sono sempre pesantemente rappresentati. Si afferma che il matrimonio per loro non aveva alcun valore e che essi si accoppiavano a caso e senza divieti, dove e quando volevano:

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 673.

⁴¹ *Ibidem.*

usano il coito indifferentemente, senza aver riguardo alcuno di parentado: il figliuolo usa con la madre, e 'l fratello con la sorella; e ciò fanno pubblicamente come gli animali brutti ... Similmente rompono i matrimoni secondo che lor piace, perciocché sono senza leggi e privi di ragione⁴².

In un breve paragrafo, per due volte gli indios sono definiti come animali che non conoscevano l'uso della ragione. Tuttavia, se tali comportamenti sessuali sembravano giustificabili negli uomini – poiché loro, in effetti, erano come “animali brutti” – lo stesso non avveniva in relazione alle donne che, paradossalmente, avrebbero dovuto aver moralità anche “senza leggi e privi di ragione”⁴³.

Vespucci non è certamente l'unico a dedicarsi al tema. Tutti i cronisti – a cominciare dal portoghese Pero Vaz di Caminha, autore del testo considerato l'atto di nascita del Brasile, la *Carta do Achamento* – dimostrano grande interesse per le donne indigene e possiamo immaginarne il motivo. Provenienti da un ambiente repressivo in relazione al corpo e alla sessualità, la visione di donne completamente e innocentemente nude è sembrato qualcosa di sbalorditivo, di straordinario. Il fatto, oltretutto, che nelle comunità Tupi-Guarani i giovani di entrambi i sessi avessero libertà sessuale fino al momento del matrimonio (e che evidentemente non considerassero la verginità un valore, come lo era per i cristiani), diede adito all'interpretazione negativa dei costumi sessuali delle donne, descritte da molti come lascive e dissolute (e si noti che lo stesso non è avvenuto per quanto riguarda gli uomini).

Altri cronisti, come Jean de Léry e Claude d'Abbeville, cercheranno in seguito di correggere tale visione. Nell'opera *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil, autrement dite Amérique*, pubblicata nel 1578, Léry affermerà:

vorrei rispondere a quanti affermano che la convivenza con questi selvaggi nudi, soprattutto con le donne, inciti alla lascivia e alla lussuria. Ma dirò che, nonostante le opinioni in contrario, sulla concupiscenza provocata dalla presenza di donne nude, la nudità grossolana delle donne è molto meno attraente di ciò che generalmente si immagina. Gli ornamenti, i belletti, i posticci, i capelli arricciati, i colletti di pizzo, le crinoline, le sopravvesti e altre bagattelle del genere con cui le donne di qui si adornano e di cui non si stancano mai, sono la causa di mali incomparabilmente maggiori di quelli che può provocare la nudità abituale delle indiane, le quali, ciononostante, nulla debbono alle altre in termini di bellezza⁴⁴.

⁴² *Op. cit.*, p. 675.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ J. DE LÉRY, *Viagem à Terra do Brasil*, *op. cit.*, p. 83.

Nella stessa linea si pone, pochi decenni dopo, il francescano Clau-
de d'Abbeville:

Molti pensano che sia cosa detestabile vedere questo popolo nudo, e pericoloso vivere fra le indias, poiché la nudità delle donne e ragazze non può che costituire un oggetto di attrazione, capace di gettare chi le contempla nel precipizio del peccato. In verità tale costume è orribile, disonesto e bruttale, però il pericolo è più apparente che reale, e molto meno pericoloso è vedere la nudità delle donne che le attrattive lubriche delle mondane di Francia. Sono le indias così modeste e discrete nella loro nudità, che in loro non si notano movimenti, gesti, parole, atti o cosa alcuna offensiva allo sguardo di chi le osserva; oltretutto sono molto riguardeose dell'onestà del matrimonio, nulla fanno in pubblico suscettibile di causare scandalo⁴⁵.

Nonostante le testimonianze dirette (Léry afferma: "Mi limito ad appellarmi a coloro che sono stati in Brasile e come me hanno visto queste cose"⁴⁶), era ormai troppo tardi per rivedere ed emendare l'immagine che si era imposta. Lo stereotipo dell'indigena, della "brasilianna", come donna senza moralità aveva avuto grande diffusione. Per avere un'idea di come questa immagine sia stata assimilata, basta consultare alcuni dei tanti libri italiani dedicati a Vespucci e ai suoi viaggi. Citiamo qui il volume di Eugenio Obeti, *Amerigo Vespucci. Alla scoperta del continente sud-americano* (Torino, G.B. Paravia, 1953), scelto a caso, solamente per il fatto di essere un testo didattico-formativo, diretto dunque ad un pubblico giovane e, proprio per questo, doppiamente sintomatico. Nel capitolo XVIII dell'opera, in cui l'autore narra, partendo dalle lettere attribuite a Vespucci, le abitudini e i costumi degli indios brasiliani, egli afferma (e vale la pena citare l'intero brano, in cui si affronta la questione dei rapporti fra i sessi):

Essi non avevano una vera e propria moglie, né una vera e propria famiglia; poiché la donna era di chi la voleva, ed uno poteva prendere quante mogli desiderava. Non essendoci alcuna forma di vincolo matrimoniale, né di proprietà, non esisteva famiglia, né retaggio. I figli eran considerati tali finché erano piccoli, poi vivevano nella più completa promiscuità, senza distinzione, né grado di parentela. Perciò le Indiane erano abbastanza libere molto feconde e sbrigative nei parti... Esse erano assai formose e piacenti⁴⁷.

⁴⁵ C. D'ABBEVILLE, *op. cit.*, pp. 216-217. È significativo il fatto che tale brano sia stato oggetto dell'attenzione di Oswald de Andrade, che lo glossa nel libro *Pau-Brasil* [1925]. Vedi la poesia "cá e lá", in *Poesias Completas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971, p. 84.

⁴⁶ L. DE LÉRY, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁷ E. OBERTI, *Amerigo Vespucci. Alla scoperta del continente sud-americano*, Torino, G. B. Paravia, 1953, p. 123.

Appare evidente che l'autore segua qui molto da vicino il testo della *Mundus novus*, nonostante i secoli passati e tutti gli importanti studi etnografici compiuti sul modo di vivere di tali popoli che dimostrano quanto queste asserzioni fossero affrettate, superficiali e, in molti casi, volutamente falsate.

Alla donna il cronista cinquecentesco ritornerà molte volte, ma non mancherà di affrontare un altro tema di grande interesse, che non poteva essere omesso in nessuna descrizione del Nuovo Mondo: l'antropofagia indigena. E, di essa, l'immagine che abbiamo è la proiezione dell'uso toscano e italiano di preparare artigianalmente prosciutti, salsicce e altri prodotti di origine animale, lasciandoli a lungo in essiccazione nelle cantine o nelle soffitte di casa. Egli descrive capanne e villaggi in cui si vedevano, appesi alle travi dei tetti, braccia, gambe e altre parti del corpo umano salate, in attesa del momento migliore per essere golosamente consumate dagli indios:

Viddi anche una certa città, nella quale io dimorai forse ventisette giorni, dove le carni umane, avendole salate, erano appiccate alle travi, sì come noi alle travi di cucina appicchiamo le carni di cinghiale secche al sole o al fumo, e massimamente salsicce e altre simil cose⁴⁸.

Sul rituale antropofago abbiamo molte informazioni perché diversi cronisti – come Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet, Fernão Cardim, Claude d'Abbeville – vi si sono soffermati minuziosamente, narrando il cerimoniale e il significato di tale pratica per gli indios Tupi-nambá. Hans Staden, ad esempio, è uno dei cronisti più attendibili, giacché il suo è il racconto di chi ha assistito diverse volte a tale cerimoniale e che ha anche corso il rischio di essere uno degli attori del dramma, anzi la vittima. Egli ci dà una descrizione di tutte le fasi del rituale, dalla cattura del prigioniero al periodo di permanenza dello stesso nel gruppo, che poteva durare vari mesi, come si è visto, e persino diversi anni e che si concludeva con l'esecuzione, la *moqueção* e la divisione del corpo fra tutti i membri della tribù⁴⁹. Nulla si perdeva del corpo della vittima e persino il sangue, i denti e le ossa venivano utilizzati. Alla cerimonia partecipavano non solo i membri del gruppo, ma anche quelli di altre tribù amiche che potevano venire da molto lontano. Tutto si consumava immediatamente, ognuno riceveva la sua porzione e l'immagine di capanne colme di prosciutti di carne umana non sembra aver nessuna consistenza storica ed etnografica.

L'antropofagia, come confermano gli studiosi, rappresentava per gli indios non solo un importante momento di aggregazione del gruppo, ma aveva connotazioni più complesse e inattese. Mangiare il nemico

⁴⁸ "Sommaro di Amerigo Vespucci", *cit.*, p. 675.

⁴⁹ Cfr. H. STADEN, *La mia prigionia tra i cannibali 1553-1555*, *op. cit.*

sacro era impossessarsi delle sue forze, delle sue qualità, del suo coraggio di guerriero che era andato incontro alla morte da uomo forte. Proprio per questo nulla del prigioniero doveva disperdersi, il suo corpo aveva valenze culturali per il gruppo.

Inorriditi e allo stesso tempo morbidamente attratti da tale pratica, come afferma Métraux, “nessun altro elemento dei costumi tupinambá eccitò tanto la curiosità e l’interesse degli antichi viaggiatori quanto quello di divorare gli indios i loro prigionieri di guerra”⁵⁰. L’immagine di mostri mangiatori di carne umana popolarla infatti le favole e i miti colti e popolari europei ed esercitava un fascino perverso sui lettori di questi racconti. Così l’antropofagia non poteva mancare in una cronaca che, forse proprio per questi elementi, conoscerà un’eccezionale proiezione presso il pubblico di allora.

Dopo il riferimento obbligatorio all’antropofagia, l’autore ritorna al tema che più pare affascinarlo, quello delle donne. E qui egli aggiunge che, nonostante fossero “lussuriosissime”⁵¹ (è indicativo l’uso del superlativo), non erano brutte, tutt’altro. Descrive minuziosamente i loro corpi che sembrano perfetti, anche quello delle donne che avevano partorito di recente e di quelle che ancora allattavano, tutti “non dissimili da quello delle vergini”⁵². E aggiunge: “E mentre potevano aver copia di cristiani, è cosa meravigliosa da dire quanto disonestamente pogressero i lor corpi, e invero che sono lussuose oltra il creder di ognuno”⁵³.

Come afferma Todorov, l’europeo apprezzava fisicamente la donna americana, la trovava bella di corpo e di viso⁵⁴. Sono molti i cronisti che lo dichiarano apertamente. Ma questa visione della donna passa attraverso lo stesso processo di svalutazione dell’alterità che caratterizza il rapporto fra gli europei e i popoli del Nuovo Mondo, responsabile del “più grande genocidio della storia dell’umanità”⁵⁵. Anzi, si può affermare che la donna soffra una doppia svalutazione: oltre al fatto che rappresenti l’alterità in rapporto al mondo europeo, essa è considerata solo un oggetto di piacere.

Todorov cita alcuni brani della lettera di uno dei membri della spedizione di Colombo, un tale Michele da Cuneo, “gentiluomo di Savona”, lettera nella quale il suo autore descrive la scena di violenza da lui esercitata su un’indiana, da lui definita una “Camballa [cannibale] bellissima”, donatagli dallo stesso Colombo. Dopo il brutale atto descritto, la lettera conclude con la sconcertante identificazione della giovane vittima come una *bagasse*. In altre parole, non solo la donna subì la violenza fisica, ma, in fondo, la sua resistenza non aveva avuto

⁵⁰ A. MÉTRAUX, *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1950, p. 265.

⁵¹ “Sommaro di Amerigo Vespucci”, *cit.*, p. 675.

⁵² *Op. cit.*, p. 676.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. T. TODOROV, *La conquista dell’America. Il problema dell’altro*, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 7.

altra finalità se non quella di eccitare ancora di più il suo violentatore. A tale cinica considerazione, replica Todorov: “Non gli passa, evidentemente, neppure per la testa di chiedere il loro consenso prima di ‘mettere in esecuzione’ il suo desiderio”⁵⁶.

L'avvilimento della donna, l'insistenza nella descrizione del suo corpo, il giudizio negativo sulla sua moralità, la proiezione su di lei di fantasie sessuali maschili, hanno avuto una grande influenza nell'immagine della donna brasiliana che è stata elaborata nel tempo. Oswald de Andrade ha esplicitato tutto ciò nel suo geniale libro *Pau-Brasil*, pubblicato nel 1925, quando riprende parodicamente il brano in cui Caminha descrive le indiane:

*as meninas da gare
Eram três ou quatro moças bem moças e bem gentis
Com cabelos mui pretos pelas espáduas
E suas vergonhas tão altas e tão saradinhas
Que de nós as muito bem olharmos
Não tínhamos nenhuma vergonha*⁵⁷.

Fanciulle / Erano tre o quattro fanciulle molto
bambine / Con i capelli molto neri per le spalle / E
le vergogne loro molto in su e molto golosette /
Che noi benone occhieggiamo / senza alcuna
vergogna⁵⁸.

Caminha, in effetti, torna altre volte sul tema nella sua lettera, dis-simulando con un gioco di parole – si veda la ripetizione omonimica del termine “vergogna” – l'effettivo interesse per le indiane (che egli non poteva esprimere diversamente, visto che la sua era una lettera ufficiale, indirizzata al re):

*Uma daquelas moças estava toda tinta, de baixo acima, daquela tintura, a qual, na verdade, era tão bem feita e tão redonda; e sua vergonha, que ela não tinha, tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, faria vergonha, por não terem a sua como ela*⁵⁹.

Una di quelle ragazze era tutta dipinta, da sotto a sopra, di quel colore, la quale, in verità, era così ben fatta e così rotondetta; e la sua vergogna, che lei non aveva, così graziosa, che a molte donne della nostra terra, vedendogli tali fattezze, farebbe vergogna, per non averle come la loro.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 59.

⁵⁷ O. DE ANDRADE, *Poesias Completas*, *op. cit.*, p. 80.

⁵⁸ Trad. di G. UNGARETTI, in *Prose di Viaggio e Saggi. I. Il deserto e dopo*, Milano, Mondadori, 1961, p. 383.

⁵⁹ P. V. DE CAMINHA, “A carta”, in *Cronistas e Viajantes*, a cura di Carlos Vogt e José Augusto Guimarães de Lemos, São Paulo, Abril Educação, 1982, pp. 15-16.

Oswald evidenzia, ironicamente e criticamente, ciò che era implicito fra le righe del testo di Caminha, intitolando la sua poesia "as meninas da gare", ossia, le meretrici della stazione di São Paulo. È così che la donna fu vista nel 1500; è così che continua a essere considerata ancora oggi, nonostante le lotte per il riconoscimento dei suoi diritti e del suo ruolo e valore nella società.

In *Mundus novus* l'autore conclude il testo, fra altre osservazioni e analisi, con una descrizione poetica della terra, del suo clima ameno, della fertilità, dei grandi alberi, dei boschi sempre verdi, dei fiumi copiosi, dei frutti abbondanti, degli uccelli multicolori. E non poteva certo mancare l'associazione classica per quasi tutti i cronisti e viaggiatori che hanno visitato il Brasile: "E se nel mondo è alcun paradiso terrestre, senza dubbio dee esser non molto lontano da questi luoghi"⁶⁰.

Come già detto, tutte queste rappresentazioni del paese e dei suoi abitanti, assimilate, rielaborate, passate di bocca in bocca, hanno inciso profondamente sull'immaginario collettivo europeo. Hanno contribuito a creare il mito Brasile, o i luoghi comuni su questo paese, renitenti a qualunque argomentazione più sostanziale: paese esotico, terra di belle donne, terra di tutti i piaceri, paradiso terrestre.

L'autore di questa cronaca sembra un agente di viaggio interessato a convincere i lettori, attraverso una persuasiva esposizione delle caratteristiche più affascinanti, dell'eccezionalità del suo "prodotto turistico". Quanti non si saranno imbarcati nelle caravelle che si dirigevano in Brasile in cerca delle promesse che questa lettera lasciava intravedere? E quanto di quest'immagine falsata del paese non è stata assimilata dagli stessi brasiliani che si sono visti, per secoli, con occhi stranieri? Rileggere queste cronache oggi è un importante esercizio di critica. Non è stato per caso che i due momenti più radicali della letteratura brasiliana – il Romanticismo e il Modernismo – hanno rivisto tutta questa produzione che tanto ha condizionato la cultura, le attese e le aspettative interne ed esterne proiettate sul Brasile.

Quando Oswald de Andrade, nel suo "Manifesto della Poesia Pau-Brasil" rivendica una nuova poesia di esportazione, egli sta soltanto riaffermando un principio fondamentale: ogni paese – anche ex-colonizzato – deve elaborare una visione originale di sé, libera da condizionamenti e imposizioni esterne, "contro la copia, per l'invenzione e per la sorpresa"⁶¹. Non ci rimane che attualizzare tale massima, rivisitando i documenti del nostro passato, origine di tanti clichés che ancora condizionano il nostro modo di essere e di porci dinanzi a noi stessi e al mondo.

⁶⁰ "Sommario di Amerigo Vespucci", *cit.*, p. 677.

⁶¹ O. DE ANDRADE, "Manifesto da Poesia Pau-Brasil" [1924], in *A utopia antropofágica*, São Paulo, Globo e Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 43.

PARTE QUINTA
Deprecação:
un canto di rivolta e lutto



Si è detto che l'indio è un mito fondante del Brasile e che seguire la genesi e le fasi di evoluzione di questo mito aiuta a comprendere il processo di presa di coscienza di questo paese. Tale mito nasce con il Brasile ed è indispensabile cogliere, in un momento importante della sua formazione, il Romanticismo appunto, le forme e i criteri con i quali gli intellettuali e la società fanno propria l'eredità indigena. Dopo aver visto come nascono in Europa, e in quali contesti, alcune rappresentazioni che diventano dei veri *tôpoi* narrativi, nei due capitoli che seguono si indaga sul modo come i due scrittori più rappresentativi del periodo romantico, José de Alencar e Gonçalves Dias, elegono l'indio a soggetto del proprio discorso letterario, talvolta accettando il luogo comune, talvolta resistendovi e rovesciando i suoi presupposti.

Il Romanticismo, che in Brasile ebbe ufficialmente inizio nel 1836, con la pubblicazione dell'opera *Suspiros Poéticos e Saudades* di Gonçalves de Magalhães, quasi coincide con uno dei massimi avvenimenti politici della nazione, la proclamazione dell'indipendenza, nel 1822. Il Romanticismo può essere così considerato il primo momento autonomo della letteratura brasiliana, sebbene la questione della dipendenza dai modelli europei debba essere ben valutata per comprendere genesi, caratteristiche e orientamenti presi da questo movimento.

Nei primi tre secoli di colonizzazione l'influenza della metropoli nella vita spirituale brasiliana fu così diffusa che accreditati studiosi definiscono, come soluzione accettabile di compromesso, "lusobrasiliane" le manifestazioni letterarie e artistiche di questo periodo. I codici letterari europei sommati ai messaggi e ai contenuti nativi conferirono un carattere ibrido a questa produzione coloniale⁶².

Con il Romanticismo s'intensifica il processo di differenziazione letteraria, la ricerca di modelli ideologici e artistici diversi e persino opposti a quelli portoghesi. Tale rottura con la tradizione lusitana ha comportato la necessità di ricercare e addirittura di inventarsi una storia, per esaudire il desiderio di avere un passato e un'identità radicata in esso. È così che si sviluppa ciò che Antonio Candido ha definito il "movimento o la tendenza genealogica". "In un paese senza tradizioni, è comprensibile che si sia sviluppata l'ansia di avere radici, di fondare nel passato la propria realtà, al fine di dimostrare la stessa dignità storica dei vecchi paesi"⁶³. E il passato del Brasile è l'autoctono che popolava da nord a sud tutto il continente.

Gli intellettuali del XIX secolo tuttavia non videro l'indio per come era realmente, un individuo con un'identità culturale, con una visione originale del mondo. Soprattutto, gli scrittori spesso trascurarono e persino omisero nelle loro opere i gravi problemi che dovevano affrontare le popolazioni indigene nella lotta per la sopravvivenza fisica e

⁶² Cfr. A. BOSI, *História Concisa da Literatura Brasileira*, Cultrix, São Paulo, 1975, 2ª ed., p. 14.

⁶³ A. CANDIDO, *Literatura e Sociedade*, São Paulo, Nacional, 1976, 5ª ed., p. 171.

culturale. L'indio era per loro l'icona, l'immagine idealizzata di colui che avevano eletto come progenitore nazionale.

Seppure con sfumature e peculiarità molto diverse da autore ad autore, questi modelli e schemi finiranno per condizionare tutto l'Indianismo romantico. Solo raramente troveremo nelle opere di questa corrente letteraria l'indio come un individuo a tutto tondo. Accettare e difendere un'immagine dell'indio in carne e ossa significava non solo dover ripensare al significato dell'intera colonizzazione portoghese (cosa non difficile in quel momento), ma, e qui cominciano i problemi, rivedere e mettere sotto accusa anche lo sterminio che la società nazionale continuava a compiere contro la popolazione amerindia, ridotta drasticamente in soli tre secoli, tanto che lo stesso Gonçalves Dias, nel poema *Os Timbiras*, afferma che canterà i riti, le feste, le battaglie del *povo Americano, agora extinto* [sott. nostra]⁶⁴. E José de Alencar, a proposito del romanzo indianista *O Guarani*, scrive:

In *O Guarani*, il selvaggio è solo un ideale, che lo scrittore tenta di poeticizzare, denudandolo della scorza grossolana nella quale lo avevano avvolto i cronisti, e strappandolo dal ridicolo che su di lui proiettano i resti abbruttiti della quasi estinta razza. [sott. nostra]⁶⁵.

Queste brevi annotazioni sul tragico sterminio degli indios, quasi *en passant* nell'opera dei due scrittori più rappresentativi dell'Indianismo, da una parte confermano la drammaticità dei fatti storici e dall'altra sono la spia della distanza che intercorreva fra questa realtà storica e quella idealizzata in letteratura.

I primi secoli della colonizzazione furono, come è noto, un periodo di eccidi, interi villaggi indigeni furono bruciati e spazzati via dalla furia dei coloni che entravano nella foresta a caccia di mano d'opera a buon mercato. La stessa corona portoghese non ha potuto a lungo ignorare tale situazione, visto che i racconti di questa strage arrivavano attraverso le proteste dei gesuiti che, dediti alla catechizzazione degli indios, avevano preso a cuore la loro sopravvivenza. Ma le misure palliative adottate dal re del Portogallo non furono in grado di arginare lo sterminio in atto a danno della popolazione locale, sterminio che continuò per secoli.

Ecco l'altro aspetto di questa operazione di sublimazione del passato negli intellettuali romantici. Difficile sarebbe stato per questi figli di portoghesi vedere la storia del Brasile quale essa era stata ed era, e cioè un violento scontro fra due culture, due popoli, uno dei quali già quasi distrutto.

⁶⁴ G. DIAS, "Os Timbiras", in *Poesias Completas*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1971, p. 437.

⁶⁵ J. DE ALENCAR, *Literatura Comentada*, org. por José Luiz Beraldo, Abril Educação, São Paulo, p. 43.

Naturalmente tale idealizzazione serviva anche a mascherare i pregiudizi e il diffuso e radicato etnocentrismo della società di allora. Per un verso il paese sentiva il bisogno di un proprio passato per consolidare la sua indipendenza politica, ma per l'altro non si riconosceva solidale – perché di fatto non lo era – con questo abitante dell'America. Si costruì pertanto un passato che credeva alla propria immagine.

L'indio era già entrato nella letteratura nel periodo Barocco, negli scritti religiosi funzionali all'evangelizzazione. Ritorna poi nelle varie scuole letterarie, sebbene acquisti rilevanza soprattutto nel Romanticismo, in cui l'esaltazione dell'indigena andava di pari passo con l'affermazione del sentimento nazionalistico. Il Romanticismo brasiliano si articolò in vari filoni, ma qui ci interessa la seconda fase, detta Indianista, che va dal 1840 al 1850, dominata appunto da Gonçalves Dias (1823-1864) e José de Alencar (1829-1877). Nelle loro opere l'indio divenne "esperienza, nuova e affascinante"⁶⁶, grazie alla superiorità dell'ispirazione e delle risorse formali di questi due autori.

Eppure, nonostante la parentesi indianista, la visione della realtà brasiliana si farà più netta solo dal 1860 in poi, con Castro Alves (1847-1871), nelle cui opere il Romanticismo assumerà un carattere sociale, rivoluzionario, impregnato di preoccupazione politico-sociale. Ed è proprio per questa maggiore aderenza a tutti i diversi aspetti della società che Castro Alves aggiungerà al binomio sociologico indianista (formato dal bianco e dall'indio) l'altro importante elemento di questa realtà, il negro africano.

Anche i primi romantici, afferma Luciana Stegagno Picchio, avevano sentito l'antinomia oppresso-oppressore, ma in modo idealistico, individuando fra l'altro nell'indio "il polo antibianco della realtà sociologica brasiliana"⁶⁷. Castro Alves, al contrario, ha avuto il merito di riportare in primo piano il dramma del negro schiavo, sradicato con violenza dal suo continente per essere stritolato dall'ingranaggio coloniale del nuovo mondo, costretto a sostenere la monocoltura latifondista del Brasile fino quasi alle soglie del ventesimo secolo (l'abolizione della schiavitù è del 1888).

Castro Alves si muove però in un contesto molto diverso rispetto al primo Romanticismo, contesto nel quale si preannunciavano nella società i fermenti di quella profonda innovazione strutturale che si verificherà con l'abolizione della schiavitù e con l'avvento della repubblica. L'Indianismo, al contrario, si è affermato in un momento di stasi politica che coincide con il consolidamento del potere imperiale e dell'unità territoriale del Brasile, durante la prima parte del regno di Pedro II (1840-1870)⁶⁸.

⁶⁶ A. CANDIDO, *Formação da Literatura Brasileira (Momentos Decisivos)*, 2 voll. (II), São Paulo, Livraria Martins Editora, 1971, p. 83.

⁶⁷ L. STEGAGNO PICCHIO, *La Letteratura Brasiliana*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1972, p. 206.

⁶⁸ D. Pedro II regnò dal 1840 al 1889, ma il periodo di apogeo del suo governo, il momento di più forte stabilità politica, va dal 1850 al 1870. Dal 1870 in poi inizia il lento processo di decadimento che finirà solo nel 1889, con la proclamazione della Repubblica.

L'imperatore, filosofo e mecenate, si era fatto promotore dello sviluppo culturale e artistico-letterario del paese e aveva patrocinato le prime fasi del Romanticismo: a lui furono anche dedicati molti versi indianisti. L'indio era entrato ufficialmente, e con il consenso imperiale, nella letteratura brasiliana. Forse anche per questo un movimento che poteva essere veramente rivoluzionario finì per impantanarsi nel convenzionalismo (a parte qualche eccezione, come vedremo).

Il Romanticismo ha avuto così il merito di aver messo l'indio in primo piano, ma lo ha fatto in modo distaccato e talvolta artificioso. Fare letteratura nazionale in quel momento era rappresentare nelle opere ciò che era specifico del paese, il paesaggio e l'aborigeno, ma il come farlo non era altrettanto definito. In effetti gli autori del periodo, in relazione alla tematica nativista, hanno approcci diversi e spesso contraddittori. Se José de Alencar, nonostante la coscienza critica che lo caratterizza, finisce per fornirci un'immagine esaltata dell'indio, diversa è la visione di Gonçalves Dias, per il quale l'adesione all'universo autoctono è più convincente e profonda, anche perché egli era figlio di un'india e poteva meglio capire il dramma della colonizzazione, vista da un'angolazione diversa da quella ufficiale⁶⁹.

Nell'opera di Gonçalves Dias troviamo i grandi temi del Romanticismo quali la natura, l'amore impossibile, la patria, la religione. Le *Poesie americane*⁷⁰, forse la parte più nota della sua opera, rappresentano un singolare momento in cui si focalizzano aspetti e valori autentici della vita indigena. C'è un soffio di partecipazione vitale in questi testi e anche quando il poeta idealizza l'autoctono non lo fa mai per "ignoranza della psicologia specifica dell'indio, ma in parte per simpatia, in

⁶⁹ Antônio Gonçalves Dias (1823-1864), poeta, etnografo, professore, figlio di un commerciante portoghese e di madre *cafuzo* (cioè meticcia di africano e indigeno), fu dal padre allontanato dalla madre a soli sei anni, quando questo si sposa con un'altra donna. Nonostante il trauma, il bambino rivela precoci e spiccate doti per le lettere e in seguito si laurea in diritto all'Università di Coimbra. Viaggia per lavoro in Europa e compie anche innumerevoli missioni scientifiche all'interno del Brasile, in sperduti villaggi indigeni, per studiare diversi gruppi. Nel 1851 si innamora di una ragazza, ma vede negata la sua richiesta di matrimonio per le proprie origini meticcie. La sua tendenza alla malinconia, legata alle vicende personali, si accentua. Per capire la poesia di Gonçalves Dias non si può non tenere presente la sua vita. La perdita dell'affetto materno durante l'infanzia, l'amore impossibile in gioventù, l'infelice matrimonio di convenienza, i pregiudizi che ha dovuto subire in una società classista, la salute precaria, tutto ciò entra nei suoi versi e vi lascia un segno importante. La sua opera comprende poesia lirica ed epica, studi etnografici, storici, linguistici, rapporti scientifici, traduzioni. Gonçalves Dias è uno dei poeti più letti, amati e studiati del Brasile. Anche le sue ricerche etnografiche sono molto apprezzate dalla comunità scientifica.

⁷⁰ L'opera indianista di Gonçalves Dias è così distribuita: in *Primeiros Cantos* (pubblicati nel 1846), troviamo "O Canto do Guerreiro", "O Canto do Piaga", "Deprecação", "O Canto do Índio"; in *Segundos Cantos* (del 1848), troviamo "Tabira"; in *Últimos Cantos* (del 1851), "O Gigante da Pedra", "O Leito de Folhas Verdes", "I Juca Pirama", "Marabá", "Canção do Tamoió", "A Mãe d'Água"; fra le poesie postume, "Poema Americano", "O Índio", e il grande poema epico che l'autore non riuscì a finire, "Os Timbiras".

parte obbedendo ai canoni estetici del tempo; senza intaccare l'emozione che palpita, bella e convincente"⁷¹ nei versi:

Che viaggiasse attraverso il Rio Negro o abitasse a Parigi, o a Coimbra, o a Dresda, l'indio risiedeva dentro di lui; nel suo sentimento, nella sua immaginazione poetica... gli stava in corpo, gli alimentava la personalità. Era una forza segreta, in stato di legittima difesa. Il suo indio delle poesie liriche o epiche era indio vero, e non indio da cartolina postale.⁷²

Gonçalves Dias si distaccherà da altri scrittori indianisti perché, al di là delle idealizzazioni, riesce, con la sua grande sensibilità poetica, a sfuggire al meccanicismo della semplice trasposizione di strutture ideologiche all'interno della sua opera. E vi riesce proprio quando, e perché, abbandona le generalizzazioni e si avvicina di più alla realtà. Traspaiono in molti dei suoi testi il dolore e la partecipazione vera del poeta al trauma di una nazione, quella Tupi, che vede la distruzione del proprio universo e il suo annientamento fisico. Qui si sfugge, grazie alla genialità del poeta, alla visione del sistema, secondo la quale l'incontro fra le due etnie sarebbe stato positivo per entrambe, avendo portato alla fusione e alla nascita di una nuova cellula sociologica e culturale, quella brasiliana. In questi testi si evidenzia, al contrario, anche l'accusa della voracità dell'uomo bianco, apolide e capace di tutto pur di ottenere ricchezze. Occorre in questo caso, attraverso la poesia, una rottura col sistema ideologico dominante, anche se questo potrebbe non essere stato nelle intenzioni del poeta.

Se, come sostiene Novalis, quanto più vero, tanto più poetico, allora possiamo affermare che è giustamente l'espressione concreta del dolore, del dramma e delle sofferenze della nazione Tupi a condurre il linguaggio poetico ad una resistenza all'ideologia. Si finisce così per sfuggire agli schemi di sublimazione della storia.

Gonçalves Dias, al contrario di molti suoi contemporanei, è un autentico poeta, uno dei grandi lirici brasiliani. Qualsiasi tema scelga, egli riesce a raggiungere, con economia di mezzi e straordinario equilibrio e armonia, un'intensità poetica quasi unica al suo tempo. Ciò avviene anche grazie alla sua dimestichezza con la tradizione lirica di lingua portoghese che gli permette di servirsi di tutte le risorse poetiche come un consumato artefice del verso. Anche per questo è un poeta molto amato dai poeti.

L'indio, la sua cultura, la natura che lo circonda, i suoi sentimenti più intimi in Gonçalves Dias diventano veramente poesia, sono invenzione di linguaggio, ritmo. E se anche la sua opera non è di matrice

⁷¹ M. BANDEIRA, *Poesia Completa e Prosa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, p. 564.

⁷² C. RICARDO, "Gonçalves Dias e o Indianismo", in Afrânio Coutinho (a cura di), *A Literatura no Brasil - II. Romantismo*, Rio de Janeiro, Editorial Sul Americana, 1969, pp. 65-129 (72).

ideologicamente o politicamente contestatrice, la sua capacità espressiva e la sua sensibilità sono comunque in grado di concretizzare sentimenti reali dell'indio, quali l'orgoglio, l'indignazione, il dolore e la rabbia contro la distruzione del proprio universo. Più che nei romanzi di José de Alencar, nei quali l'indio è un titano, una specie di superuomo, troviamo qui la figura a tutto tondo dell'uomo, plausibile e spesso anche molto attuale. C'è l'eccezionalità del vissuto che nessuna formulazione ideologica può completamente cancellare.

Per vedere fino a che punto l'autore si immedesima con questo sfortunato abitante delle foreste si è scelto qui uno dei suoi testi più noti, *Deprecação*⁷³, che appartiene al gruppo delle *Poesias Americanas*, pubblicate in *Primeiros Cantos*, nel 1846. Questo testo è un'invocazione, un canto di preghiera e di supplica a Tupã, potente entità della mitologia Tupi che controllava i tuoni e i fulmini e che i missionari identificarono con la figura del Dio cristiano.

La poesia è formata da dodici quartine di endecasillabi⁷⁴, agili e musicali, di intensa forza drammatica. Alcune parole di origine tupi sono incorporate e amalgamate naturalmente nel testo (*Tupã, Anhangá, Piaga, quatí, igara* ecc.). Il linguaggio è semplice e diretto e le immagini utilizzate ci riconducono all'habitat dell'indio, ai momenti e agli oggetti della sua quotidianità, alla natura circostante, agli animali della foresta. Da sottolineare è anche la completa spersonalizzazione del poeta: è l'indio a parlare, a raccontare il suo dramma, la sua storia, fatto questo che intensifica l'empatia non solo fra il poeta e il suo soggetto poetico, ma anche fra il lettore e il testo.

L'invocazione è forte, commovente, e mette in rapporto simmetrico, e inversamente proporzionale, la disfatta e la tragedia del popolo Tupi con l'arrivo dei portoghesi. Questi sarebbero stati mandati da Anhangá (terza strofa), lo spirito del male, una specie di demone nella mitologia tupi-guarani. La descrizione degli uomini mandati dal male è realistica, cruda. Come è stato giustamente notato, l'approccio alla realtà di Gonçalves Dias è "anti-ornamentale" e insistentemente diretto, cosa che gli consente di "dispensare quasi sempre l'immagine, la metafora... senza danneggiare la forza poetica del suo linguaggio"⁷⁵:

*Anhangá impiedoso nos trouxe de longe
Os homens que o raio manejam cruentos,
Que vivem sem pátria, que vagam sem tino
Trás do ouro correndo, voraces, sedentos.*⁷⁶

⁷³ Si è qui utilizzato, per l'analisi e le citazioni, G. DIAS, *Ainda uma vez - Adeus (Poemas Escolhidos)*, Rio de Janeiro e Brasília, José Aguilar e I.N.L., 1974, pp. 65-66.

⁷⁴ Secondo lo schema metrico della lingua portoghese, che conta solo fino all'ultima sillaba tonica del verso.

⁷⁵ C. RICARDO, *op. cit.*, p. 103.

⁷⁶ La poesia "Deprecação", accompagnata dalla nostra traduzione, è in appendice al capitolo.

L'empio Anhangá ci portò da lontano / Gli
uomini che il fulmine maneggiano cruenti, /
Vivono senza patria, errano senza senno / Die-
tro l'oro correndo, voraci, violenti.

La contrapposizione fra presente e passato è netta e risalta di più nell'accostamento e nell'intercalazione di strofe antitetice: nella sesta strofa il passato, nella settima il presente, nell'ottava il passato, nella nona e decima il presente. Gli indios erano prima liberi, fieri delle loro tradizioni, forti e sani. Adesso sono rimasti in pochi, sono deboli, apatici; per sopravvivere debbono imboscarsi nelle foreste, in terre dure e avere.

Il ritmo dei versi è intimamente associato all'andamento del racconto. È incalzante nei versi in cui si narra il passato (sesta e ottava strofa), marcato da allitterazioni delle occlusive [t, d] che suggeriscono suoni di danze indigene e la caratteristica percussione dei piedi per terra:

*Teus filhos valentes causavam terror,
Teus filhos enchiam as bordas do mar,
As ondas coalhavam de estreitas igaras,
De frechas cobrindo os espaços do ar.*

I tuoi figli valenti seminavano terrore, / I tuoi
figli riempivano le sponde del mare, / Le onde
pullulavano di strette *igaras*, / Coprivano di
frece gli spazi dell'aria.

La natura stessa è animata e la grandiosità degli elementi (le onde, il mare, il cielo) fanno da sfondo a questo mondo in cui i figli di Tupã vivevano liberi. Il movimento intenso che si riscontra in questi versi rispecchia la vitalità, la forza che avevano un tempo gli indios. Appare molto significativa in questo senso la presenza nell'ottava strofa (versi 30, 31 e 32) di tre iperboli che concretizzano in modo straordinario l'immagine di animazione e affollamento delle tante tribù che vivevano nelle coste dell'America meridionale prima dell'arrivo di Cabral:

*Teus filhos enchiam as bordas do mar,
As ondas coalhavam de estreitas igaras,
De frechas cobrindo os espaços do ar.*

Nei versi in cui si racconta il presente, al contrario, il ritmo è più lento (soprattutto settima e nona strofa), con predominanza di suoni nasali e di consonanti sibilanti:

*E hoje em que apenas a enchente do rio
Cem vezes hei visto crescer e baixar...*

*Já restam bem poucos dos teus, qu'inda possam
Dos seus, que já dormem, os ossos levar.*

E oggi in cui solo la piena del fiume / Cento
volte ho visto crescere e scemare... / Ben
pochi rimangono dei tuoi, che possono ormai /
dei loro, che dormono, le ossa portare.

In rapporto alle altre strofe, l'immagine che si ricava qui è di silenzio e solitudine, parole dette in sordina, lamento: il vuoto del presente. L'apatia domina questi versi, una specie di abulia che sembra aver preso il sopravvento sui superstiti della nazione Tupi. Ciò è marcato anche dall'uso di verbi di stasi nel momento in cui il racconto si sposta al presente: *jazem, sofremos, choraram, choram, hei visto, restam, dormem* ecc., in antitesi ai verbi di movimento usati per il passato, o usati per descrivere l'azione degli uomini bianchi.

Carico di pathos risulta l'accostamento dell'immagine della forza del fiume in piena, del movimento delle sue acque, con la fragilità degli indios, che nemmeno riescono più a portare via i propri morti. L'idea di desolazione e di morte che suggeriscono questi versi ci riporta alla memoria le tragiche e diffuse epidemie di vaiolo, morbillo o di qualche altra malattia tra le tante arrivate con gli europei, che decimarono migliaia di indios nei primi secoli della colonizzazione⁷⁷. È altrettanto espressivo che si sostituisca qui la prima persona plurale con la prima persona singolare del verbo: "hei visto" (settima strofa). Il canto passa da collettivo a individuale, a sottolineare ancora una volta che non esiste più la grande nazione tupi, ma solo singoli individui, ormai non in grado di ritrovare la coesione e la forza di gruppo di prima. C'è tutto un mondo che si sta frantumando.

Forte e commovente è anche la terza strofa, in cui si riafferma che la terra, i campi, i fiumi sono degli indios. E l'invocazione accorata negli ultimi due versi di questa quartina suona più come un'accusa che come una preghiera a Tupã, che non vede, non vuole, o non può vedere, ciò che sta succedendo ai suoi figli:

*E a terra em que pisam, e os campos e os rios
Que assaltam, são nossos; tu és nosso Deus:
Por que lhes concedes tão alta pujaça,
Se os raios de morte, que vibram, são teus?*

E la terra che calcano, e i campi e i fiumi / Che
assaltano, sono nostri; tu sei il nostro Dio: /

⁷⁷ J. C. MELATTI cita, fra tante, le epidemie di vaiolo che nel 1562 e nel 1563 quasi spopolarono la regione di Bahia, in *Índios do Brasil*, São Paulo e Brasília, Hucitec e Ed. da Universidade de Brasília, 1987, 5ª ed., p. 182.

Perché concedi loro così grande vigore, / Se i
fulmini di morte, che vibrano, sono tuoi?

Subentra un senso di sfiducia. Tupã non ha più forse la stessa potenza di prima? Gli uomini voraci, arrivati per spogliare la terra, sembrano saper dominare anche i “fulmini della morte”, che sono di Tupã. Perché Tupã permette loro queste cose?

Nella decima strofa troviamo il tentativo di interpretare questi avvenimenti ancora secondo i valori culturali tradizionali: essi sarebbero una punizione, secondo lo sciamano. Ma una “breve” punizione e non quella lunghissima che stava decimando un mondo. Irrompe nel testo l’ennesima e forte invocazione a Tupã per farsi sentire e per vincere gli uomini feroci. In realtà, questa iterazione di versi in cui si chiede a Tupã di intervenire sembra celare un profondo senso di smarrimento e di incredulità (*descobre o teu rosto* si ripete per tre volte; *cobri-ste o teu rosto*, due volte).

La disfatta, per i vinti, non significa solo la disgregazione culturale, la perdita della libertà, il deperimento fisico, la morte. Il silenzio di Dio, il silenzio dei loro Dei, sarà altrettanto tragico e inspiegabile per questi popoli. Una sconfitta così vasta e totale ha conseguenze inimmaginabili sulla psicologia individuale e collettiva degli amerindi: è la prova definitiva, per loro, che “gli antichi dei hanno perduto la loro soprannaturale potenza”⁷⁸. L’ultima strofa evidenzia proprio questa necessità di un segno tangibile di Tupã, affinché tutti (soprattutto gli indios) possano sapere che egli ancora c’è, che è grande e onnipotente:

*Descobre o teu rosto, ressurjam os bravos,
que eu vi combatendo no albor da manhã;
Conheçam-te os feros, confessem vencidos
Que és grande e te vingas, qu’és Deus, ó Tupã!*

Scopri il tuo volto, risorgano gli indomiti, / Che
io vidi combattere nell’albo del mattino; / Ti
conoscano i crudeli, si confessino vinti / Che
sei grande e ti vendichi, che sei Dio, o Tupã!

Fra poco i loro Dei moriranno. Ma qui essi sono ancora vivi, anche se sembrano non aver più la potenza di prima. E Gonçalves Dias ha saputo trasformare in poesia questo momento terribile, in cui si preannuncia per gli indios l’esperienza della fine del mondo.

⁷⁸ N. WACHTEL, *op. cit.*, p. 38.

Deprecação
Gonçalves Dias

*Tupã, ó Deus grande! cobriste o teu rosto
Com denso velâmen de penas gentis;
E jazem teus filhos clamando vingança
Dos bens que lhes deste da perda infeliz!*

*Tupã, ó Deus grande! teu rosto descobre:
Bastante sofremos com tua vingança!
Já lágrimas tristes choraram teus filhos,
Teus filhos que choram tão grande mudança.*

*Anhangá impiedoso nos trouxe de longe
Os homens que o raio manejam cruentos,
Que vivem sem pátria, que vagam sem tino
Trás do ouro correndo, voraces, sedentos.*

*E a terra em que pisam, e os campos e os rios
Que assaltam, são nossos; tu és nosso Deus:
Por que lhes concedes tão alta pujança,
Se os raios de morte, que vibram, são teus?*

*Tupã, ó Deus grande! cobriste o teu rosto
Com denso velâmen de penas gentis;
E jazem teus filhos clamando vingança
Dos bens que lhes deste da perda infeliz.*

*Teus filhos valentes, temidos na guerra,
No albor da manhã quão fortes que os vi!
A morte pousava nas plumas da frecha,
No gume da maça, no arco tupi!*

*E hoje em que apenas a enchente do rio
Cem vezes hei visto crescer e baixar...
Já restam bem poucos dos teus, qu'inda possam
Dos seus, que já dormem, os ossos levar.*

*Teus filhos valentes causavam terror,
Teus filhos enchiam as bordas do mar,
As ondas coalhavam de estreitas igaras,
De frechas cobrindo os espaços do ar.*

*Já hoje não caçam nas matas frondosas
A corça ligeira o trombudo coati...
A morte pousava nas plumas da frecha,
No gume da maça, no arco tupi!*

*O Piaga nos disse que breve seria,
A que nos infliges cruel punição;
E os teus inda vagam por serras, por vales,
Buscando um asilo por ínvio sertão!*

*Tupã, ó Deus grande! descobre o teu rosto:
Bastante sofremos com tua vingança!
Já lágrimas tristes choraram teus filhos,
Teus filhos que choram tão grande tardança.*

*Descobre o teu rosto, ressurjam os bravos,
Que eu vi combatendo no albor da manhã;
Conheçam-te os feros, confessem vencidos
Que és grande e te vingas, qu'és Deus, ó Tupã!*

Preghiera
Gonçalves Dias

Tupã, o Dio grande! coprìsti il tuo volto
Con denso velame di piume gentili;
E giacciono i tuoi figli clamando vendetta
Dei beni che desti, per la perdita infelice!

Tupã, o Dio grande! scopri il tuo volto:
Già troppo soffrimmo per la tua vendetta!
Già lacrime tristi versarono i tuoi figli,
I tuoi figli che piangono così grande disdetta.

L'empio Anhangá ci portò da lontano
Gli uomini che il fulmine maneggiano cruenti,
Vivono senza patria, errano senza senno
Dietro l'oro correndo, voraci, violenti.

E la terra che calcano, e i campi e i fiumi
Che assaltano, sono nostri; tu sei il nostro Dio:
Perché concedi loro così grande vigore,
Se i fulmini di morte, che vibrano, sono tuoi?

Tupã, o Dio grande! Coprìsti il tuo volto
Con denso velame di piume gentili;
E giacciono i tuoi figli clamando vendetta
Dei beni che desti, per la perdita infelice.

I tuoi figli valenti, in guerra temuti,
Nell'albore del mattino come li vidi forti!

La morte posava nelle piume della freccia,
Nell'aculeo della mazza, nell'arco tupi!

E oggi in cui solo la piena del fiume
Cento volte ho visto crescere e scemare...
Ben pochi rimangono dei tuoi, che possono ormai
Dei loro, che dormono, le ossa portare.

I tuoi figli valenti seminavano terrore,
I tuoi figli riempivano le sponde del mare,
Le onde pullulavano di strette *igaras*⁷⁹,
Coprivano di frecce gli spazi dell'aria.

Oggi più non cacciano nelle foreste frondose
Il capriolo veloce, il nasuto quati⁸⁰
La morte posava nelle piume della freccia,
Nell'aculeo della mazza, nell'arco tupi!

Lo sciamano ci disse che breve sarebbe stata,
La punizione crudele che ora ci infliggi;
E i tuoi ancora vagano per valli e montagne,
Cercando un asilo per impervia foresta!

Tupã, o Dio grande! scopri il tuo volto:
Già troppo soffrimmo per la tua vendetta!
Già lacrime tristi versarono i tuoi figli,
I tuoi figli che piangono così grande lentezza.

Scopri il tuo volto, risorgano gli indomiti,
Che io vidi combattere nell'albore del mattino;
Ti conoscano i crudeli, si confessino vinti
Che sei grande e ti vendichi, che sei Dio, o Tupã!

⁷⁹ Piccole e leggere imbarcazioni, scavate in un unico tronco d'albero.

⁸⁰ Mammifero brasiliano dei procionidei.

PARTE SESTA
Realtà e mito nel romanzo *O Guarani*
di José de Alencar



José de Alencar⁸¹, che getta le basi, con Gonçalves Dias, di una letteratura intrinsecamente legata alla terra e alla cultura nazionale, con la sua opera si propone di tracciare un variegato ritratto del Brasile da poco indipendente, caratterizzato – già in quegli anni – da disparità e contraddizioni fra nord e sud e fra campagna e città. È uno dei primi a teorizzare una lingua letteraria nazionale, distinta da quella della ex-madrepatria, il che non gli risparmiò di certo gli attacchi dei conservatori di entrambe le sponde dell'Atlantico.

Alencar è autore complesso e cosciente del ruolo dello scrittore nella società. Politicamente moderato, nella sua opera è un precursore e un innovatore. Evolve nella visione e interpretazione della realtà, fino ad arrivare spesso a rovesciarle rispetto al punto di partenza, com'è successo per quanto riguarda la figura dell'indio, dalla prima opera, *O Guarani*, fino a *Ubirajara*, l'ultimo romanzo della serie indianista, pubblicato nel 1874⁸².

Nell'ambito di questo studio abbiamo scelto di soffermarci proprio su *O Guarani*, uno dei romanzi più conosciuti di Alencar, considerato uno dei capolavori della letteratura nativista del XIX secolo. Attraverso la rivisitazione di tale testo esamineremo anche gli aspetti più tradizionalisti dell'Indianismo, senza dimenticare comunque che è dall'Indianismo tradizionalista che partono gli intellettuali per arrivare, come si è visto per quanto riguarda Gonçalves Dias, e anche in parte per lo stesso José de Alencar, ad un'identificazione con la cultura autoctona, ad una immedesimazione che porta alla revisione di molti aspetti culturali e dei rapporti stessi che il paese aveva con il Portogallo e con l'Europa.

In *O Guarani* l'indio occupa un ruolo primario, è il personaggio chiave, eletto dall'autore a cardine del proprio discorso letterario. L'indio doveva rappresentare il *trait d'union* fra l'antico e il nuovo Brasile che stava nascendo. Ma proprio perché è un emblema, la sua immagine viene adattata alla visione che la società voleva proiettare di sé. Gli autoctoni di *O Guarani* sono personaggi, figure e miti persi in un mondo di sentimenti eroici, con tutte le virtù fisiche e morali potenziate. Si armonizzano in modo irreprensibile all'interno della narrativa, coerenti con l'andamento e la struttura dell'opera, ma non aderiscono, se non in minima parte, ai problemi e alle peculiarità culturali dell'indio vero.

⁸¹ José Martiniano de Alencar, nato a Mecejana, nel Ceará, il 1829, e morto a Rio de Janeiro, nel 1877, è figlio di un noto politico del tempo, il senatore José Martiniano de Alencar. Da Mecejana, la famiglia si trasferì in seguito a Rio de Janeiro, città in cui Alencar compirà i primi studi, conclusi poi a São Paulo dove si laureerà in legge. La sua passione per la letteratura risale all'infanzia, tanto che nel 1843 aveva già scritto un primo romanzo, andato poi perduto. Avvocato, giornalista, politico, ma soprattutto scrittore, fu uno dei massimi rappresentanti del Romanticismo ed è considerato il fondatore del romanzo brasiliano. La sua vasta opera comprende romanzi storici, indianisti, regionalisti e urbani, testi teatrali e di critica letteraria.

⁸² Sull'evoluzione interna dell'Indianismo di Alencar, mi sono occupata in *Poesia, mito e história no Modernismo brasileiro*, São Paulo, UNESP e EDIFURB 2002, pp. 47-61.

Alencar, quando pubblica questo libro, non si è ancora messo a studiare le culture amerindie e il suo Peri rappresenta la trasposizione in letteratura del mito nazionale del nobile americano che resiste tenacemente all'invasore portoghese. Inoltre, nonostante questi tentativi di vestire l'indio da prode cavaliere, spesso fa capolino anche un'altra immagine dell'autoctono, paternalistica ed etnocentrica. Successivamente Alencar corregge queste semplificazioni. Si sa che l'autore, per scrivere *Iracema*, studiò la lingua tupi, convinto che "la conoscenza della lingua indigena è il migliore criterio per la nazionalizzazione della letteratura"⁸³.

Nel complesso, la visione che domina il primo romanzo indianista di Alencar è manichea e pervasa dalle ideologie correnti. Ora l'indigeno è il "buon selvaggio", un eroe inverosimile, catechizzato e accondiscendente, ora è il temibile antropofago nel quale è difficile riconoscere persino sembianze umane e contro il quale – è bene ricordarlo – la società nazionale era in lotta per la conquista della terra e la spoliazione delle ricchezze del suolo e del sottosuolo.

È vero che Alencar dimostra di avere piena consapevolezza del carattere irreal e mitico dei suoi personaggi della prima fase. Egli afferma, ad esempio, che in *O Guarani* il selvaggio è solo un ideale che lo scrittore cerca di poetizzare. L'autore sembra qui più interessato agli aspetti formali ed estetici dell'opera che a un possibile criterio di coerenza con la realtà circostante. In effetti, dal punto di vista squisitamente letterario, *O Guarani* è un capolavoro. Come scrittore, nel suo fondamentale rapporto con le parole e con le tecniche della narrativa, José de Alencar è un insuperabile maestro nel creare trame e intrecci, prodigioso nell'immaginazione, plastico, poetico, innovatore.

Ci sono tuttavia molteplici fattori da considerare nello studio dell'opera, uno dei quali è quello della giusta prospettiva storica nella quale collocarla, il contesto dentro il quale è stata concepita e in cui lo scrittore è vissuto, il rapporto che ha avuto con la sua epoca. Ci interessa, in questo lavoro, analizzare anche le interazioni, i nessi fra il testo letterario in questione e il contesto sociale. Uno degli aspetti più sorprendenti del periodo è proprio l'enorme distanza che intercorre fra la prosa indianista di questa prima fase e la realtà effettuale della quale gli autori intendevano occuparsi; e questo proprio nel momento in cui gli scrittori brasiliani – incluso Alencar – avevano come progetto il radicamento delle loro opere nel tessuto sociale. A favore di Alencar, però, dobbiamo dire che l'estetica romantica, dentro la quale si inquadrano le sue opere, favoriva le fughe dalla realtà, i voli della fantasia.

O Guarani fu scritto e pubblicato a puntate, dal gennaio all'aprile del 1857, sul *Diário do Rio de Janeiro*. Alencar aveva allora ventotto anni e quest'opera gli procurò enorme popolarità.

⁸³ J. DE ALENCAR, "Carta ao Dr. Jaguaribe", in *Iracema*, São Paulo, Ática, 1990, 22^a ed., p. 89.

Molti studiosi – e lo stesso Alencar – lo includono fra i suoi romanzi a soggetto storico, giacché è ambientato all’inizio del Seicento. Il racconto ha come protagonisti Peri, un indio goitacá (della famiglia linguistica tupi-guarani), il portoghese Don Antônio de Mariz, la sua famiglia e alcuni nobili cavalieri che lavoravano al suo servizio. L'autore ci racconta, in prospettiva epica, le gesta dei primi coloni portoghesi, i disagi e le difficoltà che essi hanno dovuto affrontare spingendosi verso l'interno del Brasile, nelle zone inizialmente abitate solo dagli indios. Secondo l'autore questo è il periodo in cui avviene il “consorzio del popolo invasore con la nuova terra... È la lenta gestazione del popolo americano che doveva uscire dalla stirpe lusitana per continuare nel nuovo mondo le gloriose tradizioni del suo progenitore. Questo periodo coloniale finì con l'Indipendenza”⁸⁴.

L'opera è divisa in quattro parti (“Os aventureiros”, “Peri”, “Os Aimorés” e “A Catástrofe”). La trama si sviluppa attorno alla lotta impari di Don Antônio e dei suoi uomini contro gli indios Aimorés e contro gli avventurieri mercenari, assoldati per la difesa del casato Mariz ma che gli si erano rivoltati contro. Gli eroici combattimenti mettono in evidenza la figura straordinaria di Peri, guerriero capace delle più grandi imprese e dei più nobili sacrifici per salvare una delle figlie di Don Mariz, la bionda Ceci, della quale è devotamente innamorato. Peri lotterà contro tutto e contro tutti, persino contro la natura, vincendo, nel capitolo finale, anche la violenza della piena del fiume Paraíba, riuscendo a salvarsi con la sua amata.

Peri è descritto come un individuo forte e gentile, fedele, coraggioso, capace di vincere il giaguaro con la sola forza delle mani; è selvaggio e poetico, sagace, estremamente intelligente. Aveva la pelle color del rame, “i capelli neri tagliati corti, la carnagione liscia, gli occhi grandi con gli angoli esterni alzati verso la fronte: la pupilla nera, mobile, scintillante; la bocca forte ma ben modellata e guarnita da denti candidi, davano al viso poco ovale la bellezza incolta della grazia, della forza e dell'intelligenza... Era di alta statura, aveva le mani delicate; la gamba agile e nervosa” (*O Guarani*, pp. 20-21)⁸⁵.

Perché l'autore abbia scelto proprio un indio Tupi come paradigma della nobiltà e del coraggio dell'uomo nazionale precolombiano, non è difficile da capire. Quando i portoghesi arrivarono in Brasile trovarono tutto il litorale abitato dagli indios di questa famiglia linguistica. I primi contatti, le prime informazioni e i dati raccolti riguardavano questi gruppi e il Tupi fu anche la prima lingua indigena che i missionari europei impararono. Secondo lo studioso Julio Cesar Melatti, “data la mancanza di informazioni sugli indios non Tupi, le grandi figure della lette-

⁸⁴ J. DE ALENCAR, *Literatura Comentada*, org. por Luiz Beraldo, Abril Educação, São Paulo, 1980, p. 100.

⁸⁵ Per le citazioni dell'opera in esame, ho utilizzato J. DE ALENCAR, *O Guarani*, São Paulo, Ática, 1986, 12^a ed.

ratura brasiliana, nelle loro opere indianiste, focalizzarono prevalentemente l'indio Tupi, arrivando persino ad attribuire le loro abitudini a tribù non Tupi⁸⁶. Tutto ciò portò, evidentemente, a una supervalorizzazione di questo gruppo indigeno.

Tuttavia c'è ancora un altro elemento da considerare. Sia José de Alencar, sia Gonçalves Dias, le figure più rappresentative dell'Indianismo romantico, hanno più volte dichiarato la loro intenzione di cantare i riti, la storia e la vita dei popoli americani "ormai estinti". Il riferimento agli indios Tupi come "estinti" (Gonçalves Dias) o "quasi estinti" (José de Alencar) nel XIX secolo trova conferma anche da parte degli studiosi, secondo i quali i gruppi che meglio sono riusciti a sopravvivere all'invasione colonizzatrice sono stati quelli più ostili al contatto con gli europei, quelli che si erano spinti all'interno del Brasile. Le tribù Tupi, più docili al contatto, furono le prime a scomparire, per le epidemie, i massacri, la disintegrazione culturale subita anche come risultato della catechesi gesuitica che tendeva a raggruppare le tribù attorno ai villaggi per rendere il lavoro dei missionari più agevole.

Idealizzare indios tragicamente scomparsi, e che perciò non rappresentavano più un problema reale, eleggerli a simbolo del passato di un paese che avvertiva il vuoto di non avere una storia antica come quella europea, era sicuramente meno scervo di rischi che affrontare e sollevare spinose questioni, allora molto attuali, che coinvolgevano gruppi potenti in lotta contro gli indigeni per la conquista e il possesso della terra.

Non ci si deve stupire, dunque, se Peri segue codici comportamentali che non somigliano per nulla a quelli dell'indigeno americano all'inizio del XVII secolo e che, anzi, riflettono valori cavallereschi del medioevo europeo. Ricordiamo, ad esempio, la lealtà di Peri verso Don Antônio, che nel romanzo è l'incarnazione del perfetto castellano feudale, e l'amore puro, rispettoso e devoto per Ceci, la sua dama, della quale porta i colori nelle armi e negli ornamenti:

Un giorno la ragazza, che somigliava ad una gentile castellana del Medioevo, si era divertita a spiegare all'indio come i guerrieri che servivano una dama usavano portare nelle armi i suoi colori.

"Concedi a Peri i tuoi colori, signora?" disse l'indio.

"Non li ho," rispose la ragazza; "ma ne sceglierò alcuni per darteli; vuoi?"

"Peri te lo chiede."

"Quali trovi che siano i più belli?"

"Quello del tuo volto e quello dei tuoi occhi."

Cecilia sorrise.

"Prendili, io te li concedo."

⁸⁶ J. C. MELATTI, *Índios do Brasil*, op.cit., p. 33.

Da quel giorno, Peri ornò tutte le sue frecce di piume azzurre e bianche (*O Guarani*, p. 113).

Tuttavia, nonostante tutte le sue qualità, Peri rimane sempre un uomo primitivo, un "barbaro" che non può competere con la superiorità culturale del portoghese:

Appena (Peri) concluse, la fierazza del guerriero spari; si fece timido e modesto; non era già più che un barbaro dinanzi a creature civilizzate, la cui superiorità di educazione il suo istinto riconosceva. (*Ibid.*, p. 73)

Sono proprio queste discrepanze etnografiche, queste evidenti stonature culturali che portarono Oswald de Andrade, uno dei fautori del Modernismo, a ridicolizzare gli indios "pieni di buoni sentimenti portoghesi" delle opere di Alencar.

Ma se Peri, il buon selvaggio Tupi-Guarani, è descritto con simpatia e benevolenza dall'autore, tutt'altro trattamento è riservato agli Aimorés, i cattivi selvaggi, sorta di sottospecie umana, eccelsi, anch'essi, ma nella malvagità:

Uomini quasi nudi, di gigantesca statura e aspetto feroce; coperti di pelli di animali e penne gialle e rosse, armati di grosse clave e archi enormi, avanzavano con grida terribili. (*Ibid.*, p. 148);

...un piacere feroce animava tutte queste fisionomie sinistre, nelle quali la ferocia, l'ignoranza e gli istinti sanguinari avevano quasi del tutto cancellato l'impronta della razza umana. I capelli rossicci cadevano loro sulla fronte e occultavano interamente la parte più nobile del volto, creata da Dio come sede dell'intelligenza e come trono dove il pensiero deve regnare sulla materia. Le labbra scomposte, increspate da una contrazione dei muscoli facciali, avevano perduto l'espressione soave e dolce che imprime il sorriso e la parola; da labbra umane si erano trasformate in mandibole di belva abituata al grido e al ruggito. (...) Grandi pelli di animali coprivano il corpo ingigantito di questi figli delle foreste, che se non fosse per il portamento eretto, potrebbero far pensare a qualche razza di quadrumani indigeni del nuovo mondo. (*Ibid.*, p. 165)

E più avanti troviamo nel romanzo la descrizione del rito aimoré del sacrificio del prigioniero, descrizione che sembra ricalcare le famose illustrazioni presenti nel libro di Hans Staden, in cui l'autore narra, come si è visto, i nove mesi durante i quali fu prigioniero dei Tupinambá:

I guerrieri sfilarono attorno (al prigioniero) intonando il canto della vendetta; le trombe tuonarono di nuovo; le grida si confusero con il suono dei *maracás*, e tutto questo formò un orribile concerto.

Mentre si animavano, la cadenza si faceva più veloce: di modo che la marcia trionfale dei guerrieri diventava una danza macabra, una corsa rapida, un valzer fantastico, nel quale tutti questi volti orrendi, coperti di piume che brillavano alla luce del sole, passavano come spiriti satanici avvolti nella fiamma eterna. (*Ibid.*, p. 175)

Secondo le leggi tradizionali del popolo barbaro, tutta la tribù doveva prendere parte al banchetto: le donne giovani toccavano appena la carne del prigioniero; ma i guerrieri l'assaporavano come un manicaretto delicato, condito dal piacere della vendetta; e le vecchie con la voracità feroce delle arpie che si cibano del sangue delle loro vittime. (*Ibid.*, p. 184)

Gli Aimorés sono sempre presentati come individui truculenti, vendicativi e feroci, quasi l'incarnazione di demoni selvaggi. In realtà il termine "Aimoré", peraltro abbastanza generico, era utilizzato dai coloni, afferma Darcy Ribeiro, per indicare "le tribù più diverse, linguisticamente e etnologicamente, unite solo da una condizione fondamentale per il colonizzatore: avevano meno valore come schiavi, per le barriere linguistiche e culturali che presentavano all'integrazione"⁸⁷. Aimoré, o Botocudos, o anche Tapuia erano, di fatto, tutti i gruppi che non parlavano la lingua tupi. All'inizio del secolo XIX, con l'intensificarsi della penetrazione bianca nei territori in cui si trovavano molte di queste tribù - Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia - si verificarono terribili conflitti e massacri di indios. Quando Alencar scriveva il suo romanzo *O Guarani*, nel 1857, probabilmente tali conflitti erano ancora attuali. Di questi indios, solo piccoli gruppi di Botocudos riuscirono a sopravvivere, braccati ed eternamente in fuga, "massacrati dovunque si presentassero", "cacciati come animali" nella loro stessa terra⁸⁸.

È innegabile che Alencar non è un conoscitore profondo della problematica indigena e non sembra nemmeno coinvolto da quelle drammatiche vicende legate ai conflitti in vari punti del paese, anche se questo, paradossalmente, non costituì impedimento all'elaborazione del suo romanzo. In quest'opera l'autore assume interamente la visione corrente e manichea, ideologicamente manipolata, su tali gruppi indigeni, senza ulteriori indagini. Non c'è ancora nessuna contestazione o messa in discussione di tale versione. L'autore l'accetta e la condivide, la diffonde più o meno coscientemente in un momento vitale dello scontro fra indios e bianchi per la conquista delle regioni interne del paese.

A questo proposito è interessante constatare come esistesse "un abisso fra la mentalità delle città e quella dei *sertões*. Mentre, per i primi, l'indio era il personaggio idilliaco di romanzi nello stile di José de Alen-

⁸⁷ D. RIBEIRO, *Os índios e a civilização*, Petrópolis, Vozes, 1986, 5ª ed., p. 94.

⁸⁸ Cfr. D. RIBEIRO, *op. cit.*, pp. 94-97.

car..., per il *sertão* l'indio era la belva indomita che deteneva la terra vergine; era il nemico immediato che il pioniere doveva immaginare feroce e inumano per giustificare, ai suoi stessi occhi, la propria ferocia"⁸⁹.

Si può dunque vedere che, nel momento in cui l'indio diventa personaggio centrale della letteratura brasiliana, sarà ancora un'immagine stereotipata a essere assunta e diffusa da molti autori. Se è vero che l'atto estetico non deve essere ridotto a semplice cronaca di una data realtà, tuttavia è ovvio che lo scrittore vive in un determinato contesto storico-sociale, ideologico, economico e politico ed è inevitabile che la sua opera stabilisca rapporti con tutto ciò. In questo caso la letteratura assume i modelli ideologici di un gruppo egemonico che, anche se nella forma ha raggiunto l'indipendenza politica, nella sostanza è ancora molto legato al Portogallo e all'Europa, tanto da assumerne in tutto e per tutto la prospettiva culturale.

Sarà solo nel ventesimo secolo, a fronte dei tanti cambiamenti sociali, economici e culturali che viveva il paese, cambiamenti che si rispecchiano nella letteratura del periodo, che verrà scardinata la visione idilliaca dell'indio e della società nel suo complesso. Proprio per questo Oswald de Andrade sostiene, nel suo *Manifesto Antropófago*, del 1928, la necessità e anche l'urgenza di effettuare una radicale revisione della storia del Brasile, integrandola con tutti gli elementi lasciati in ombra. Conseguentemente a questo revisionismo critico dei modernisti, l'indio sarà visto più realisticamente in letteratura e sarà questa immagine più vera a essere riletta a paradigma di un paese più maturo e cosciente.

⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 128-129.

PARTE SETTIMA

Documenti

*Navigazione del capitano Pedro Alvares
scritta per un pilota portoghese
e tradotta di lingua portoghese in la italiana*



La *Carta do Achemento*, datata primo maggio 1500, che lo scrivano di bordo di Cabral, Pero Vaz de Caminha, indirizza al re di Portogallo per informarlo della scoperta della nuova terra, è uno dei testi più citati per quanto riguarda la storia dei primi contatti fra indios ed europei. Tuttavia, nonostante l'importanza di questo documento, esso fu pubblicato solo nel 1817, incidendo meno di altri racconti dell'epoca sulle immagini e sulle elaborazioni letterarie e filosofiche originate proprio dalla scoperta di quella "quarta parte" del mondo.

Fra le relazioni che ebbero immediata diffusione, abbiamo la *Navigazione del capitano Pedro Alvares scritta per un pilota portoghese e tradotta di lingua portoghese in la italiana*. Si sa poco sull'autore di questo dettagliato racconto del viaggio di Cabral in India, probabilmente redatto in portoghese, sebbene non rimanga traccia della stesura originale. Del suo autore non sappiamo nemmeno se fosse effettivamente un pilota.

L'anonimato del cronista si giustifica con il sigillo che il Portogallo apponeva alla diffusione di notizie su viaggi e scoperte marinare, sigillo la cui rottura da parte di un qualsiasi membro degli equipaggi era punita molto severamente. Se, a causa del Tratado de Tordesilhas, il Portogallo e la Spagna erano tenuti a informarsi vicendevolmente di ogni nuovo ritrovamento, per il resto, in un periodo in cui le spie, soprattutto fiorentine e veneziane, erano sempre pronte a carpire ogni minima informazione, mantenevano un assoluto riserbo.

Sicuramente il "Pilota anonimo" partecipò alla spedizione di Cabral, forse era addirittura nella sua stessa nave. La sua relazione, un vero diario di bordo, descrive in modo succinto l'intero viaggio fino in Oriente e poi il ritorno a Lisbona, ma qui c'interessa soprattutto la parte che riguarda il Brasile, nella quale egli traccia un ritratto che fa da contrappunto a quello di Caminha. Con la differenza che la lettera del cronista ufficiale, come si è visto, fu pubblicata tre secoli più tardi, mentre quella del "Pilota anonimo" già nel 1507 era stata inclusa nei *Paesi novamente ritrovati*, di Fracanzio da Montalboddo. Se si considera che erano passati solo cinque anni dal ritorno di Cabral in patria, si può affermare che ciò rappresentò allora un vero scoop. La relazione ebbe poi larga diffusione e fu raccolta da Ramusio nel primo volume delle *Navigazioni et Viaggi*, del 1550.

Per il valore che ha questo documento nell'elaborazione di una visione europea del Brasile e dei suoi abitanti, visione che incise sugli stessi brasiliani che da essa sono dovuti partire per una definizione della propria identità, abbiamo deciso di proporre qui le pagine che raccontano i pochi e intensi giorni passati da Cabral e dal suo equipaggio a Porto Seguro, nell'attuale regione di Bahia.

Il cronista descrive i primi contatti fra portoghesi e indios Tupiniquim, evidenziando il grande attivismo di Cabral nel raccogliere tutte le informazioni possibili - "e mandò a vedere che genti erano quelle"; "li quali menò al capitano per sapere che gente erano" - anche se non tralascia di rilevare come la difficoltà di capirsi - "non s'intendevano

per favella, né manco per cenni” – rese quasi impossibile un’efficace comunicazione fra i due gruppi.

Se Caminha è minuzioso ed esauriente nel racconto delle nove giornate passate nella Terra di Vera Cruz, il “Pilota anonimo”, da parte sua, narra in forma concisa ma precisa i momenti rilevanti di quell’inusitato approdo, riportando notizie che potevano interessare il committente della sua relazione. Egli comunica, ad esempio, che delle lettere erano state mandate con una nave per informare D. Manuel della buona novella: “Determinò il capitano fare a sapere al nostro serenissimo re la trovata di questa terra”. L’informazione che ci fosse più di una lettera è corretta: insieme alla *Carta do Achamento* era stata inviata anche una missiva del Mestre João, medico, fisico, astronomo e astrologo della flotta, che descriveva minuziosamente il cielo australe e le sue stelle e che darà il battesimo alla Croce del Sud, costellazione che diverrà fondamentale per l’orientamento dei navigatori nell’Emisfero Sud.

Per quanto riguarda la terra, mentre Caminha appare cauto nel definire le sue dimensioni, indicandola per due volte come un’isola, sebbene assai lunga, il nostro autore è molto più esplicito: “La terra è grande e non sappiamo se l’è isola o terra ferma, ma crediamo che la sia per la sua grandezza terra ferma”. Del fatto che fosse “terra ferma” sarà stato convinto anche Caminha, come lo fu Vespucci, ma forse non conveniva farlo sapere subito ai concorrenti spagnoli che sarebbero quasi certamente venuti a conoscenza del contenuto della lettera, giacché si trattava di un documento ufficiale.

La narrazione delle giornate passate a Porto Seguro si conclude con il riferimento ad un avvenimento di cui non c’è traccia nella lettera di Caminha, ossia al fatto che i *degredados*, i due detenuti lasciati con gli indios perché imparassero la lingua locale, si fossero messi a piangere nel momento in cui la flotta di Cabral era ripartita per l’India. Vedendo ciò, osserva il nostro autore, “gli uomini di quella terra gli confortavano e mostravano avere di loro pietà”.

Questa e altre osservazioni rivelano, in realtà, il grande interesse e lo stupore del nostro cronista per quella gente descritta come bella, semplice e gioiosa: “dove si trovarono molti di quelli uomini, ballando e cantando co’ suoi corni”; “e quelli uomini della terra intravano in mare fino sotto le braccia, cantando e facendo piacere e festa”. Più di Caminha, che fa parte dell’entourage di Cabral e che mantiene sempre un certo distacco solenne dai nativi, il “Pilota anonimo” appare conquistato dalla mansuetudine e dalla cordialità indigena. Non li descrive da fuori, dall’alto dei propri giudizi e valori, ma sembra cercare, per quanto possibile, un contatto reale, essendo chiaro che, in quei pochi giorni, egli socializzò con gli indios come fecero altri membri dell’equipaggio. La sua prospettiva appare quella degli uomini che non ricoprivano posti di comando e che si avvicinarono ai Tupiniquim in modo più naturale, senza badare alla solennità dei propri ruoli. Alcuni sembrarono attratti dal loro modo di vivere, tanto che, quando arrivò il

momento di partire, Cabral si accorse della fuga di due dei suoi marinai, scappati durante la notte.

Saranno testimonianze come questa del “Pilota anonimo” – contrapposte ad altre in cui gli indios verranno rappresentati come feroci e selvaggi – a fornire la base per l’elaborazione della teoria del “buon selvaggio”, che tanta influenza avrà sul pensiero filosofico occidentale, nonché sulla letteratura e sulla cultura brasiliana.

Il brano che segue è tratto dall’edizione moderna di G.B. Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, a cura di Marica Milanese, pp. 623-662.

Come il re di Portogallo mandò una armata di dodici navi e navilii, capitano Pietro Alvares, dieci delle quali andassino in Calicut e le due per altra via al luogo di Ceffalla, ch’è nel medesimo cammino, per contrattar mercanzie; e come scopersero una terra molto abbonante di arbori e di gente.

Nell’anno MD mandò il serenissimo re di Portogallo don Manuel una sua armata di navi e navilii per le parti d’India, nella quale armata erano dodici navi e navili, capitano generale Pedro Alvares fidalgo; le quali navi e navili partirono bene apparecchiate e in ordine d’ogni cosa necessaria che li fusse per un anno e mezzo. Delle quali dieci navi ordinò che andassero in Calicut, e quelle altre due per altra via ad uno luogo chiamato Ceffalla, per voler contrattare mercanzie, il qual luogo di Ceffalla si trovava esser nel cammino di Calicut; e similmente le altre dieci navi levassero mercanzie che fusseno per ditto viaggio. E alli VIII del mese di marzo di detto millesimo furono preste e, fu il dí di domenica, andarono longi da questa città duo miglia in un luogo chiamato Rastello, dove è la chiesa di Santa Maria di Bellem, nel qual luogo il re fu lui proprio in persona a consegnar al capitano il stendardo reale per la detta armata. Il lunedì, che fu alli IX di marzo, partí la detta armata con buon tempo pel suo viaggio. Alli XIII del detto mese passò la detta armata per l’isola di Canaria; alli XXII passò per l’isola di Capo Verde; alli XXIII si partí una nave della detta armata, talmente che di essa mai non si sentí nuova fino a questo dí presente, né si può sapere.

Alli XXIII di aprile, che fu il mercoledì nella ottava di Pasqua, ebbe la detta armata vista di una terra, di che ebbe grandissimo piacere: e arrivaron a quella per vedere che terra era, la qual trovarono molto abbondante d’arbori e di gente che andavano per lo litto del mare. E gittarono ancora nella bocca d’un fiume piccolo, e dipoi il capitano mandò a gettare uno battello in mare e mandò a vedere che genti erano quelle: e trovarono ch’erano genti di color berretino tra il bianco e ’l nero, e ben disposti, con capelli lunghi; e vanno nudi come nacquono senza vergogna alcuna, e cadauno di loro portava il suo arco con frecce, come uomini che stavano in defensione del detto fiume. La detta armata non aveva alcuno che intendesse la lingua loro, e visto così quelli del battello ritornarono dal capitano, e in questo stando si

fece notte, nella qual notte si fece gran fortuna. Il dí seguente la mattina si levò la detta armata con un gran temporale, scorrendo la costa per la tramontana (il vento era da sirocco) per veder se trovavamo alcun porto da redursi e sorgere. Finalmente ne trovammo uno, dove gettammo l'ancore, e vedemmo di questi uomini medesimi che andavano nelle loro barchette pescando; e uno di nostri battelli fu dove stavano e ne pigliò duoi, li quali menò al capitano per sapere che gente erano: e come è detto, non s'intendevano per favella, né manco per cenni. E quella notte il capitano gli ritenne con lui; il dí seguente li mandò in terra con una camicia e uno vestito e una berretta rossa, per li quali vestimenti restorono molto contenti, e maravigliosi delle cose che li furono mostrate.

Come gli uomini di quella terra cominciorono a trattar con quelli dell'armata; della qualità di detti uomini e delle lor case; e di certi pesci molto differenti dai nostri.

In quel dí medesimo, ch'era l'ottava di Pasqua, a' XXVI aprile, determinò il capitano maggiore di udir messa e mandò a drizzar una tenda in quella spiaggia, sotto la qual fu drizzato uno altare; e tutte le genti della armata andorono ad udir messa e la predica, dove si trovano molti di quelli uomini, ballando e cantando co' suoi corni. E subito come fu detta la messa, tutti ritornorono a nave e quelli uomini della terra intravano in mare fino sotto le braccia, cantando e facendo piacere e festa. E dipoi, avendo il capitano desinato, tornò in terra la gente della detta armata, pigliando sollazzo e piacere con quelli uomini della terra; e cominciorono a trattare con quelli dell'armata, e davano di quelli archi e frecce per sonagli e fogli di carta e pezzi di panno; e tutto quel dí pigliammo piacere con esso loro, e trovammo in questo luogo un fiume di acqua dolce, e al tardi tornammo a nave. Item l'altro giorno determinò il capitano maggiore di torre acqua e legne, e tutti quelli di detta armata furono in terra, e quelli uomini di quel luoco ne venivano ad aiutare a torre le dette legne e acqua. E alcuni de' nostri andorono alla terra donde questi uomini sono, circa tre miglia discosto dal mare, e barattorono pappagalli, e una radice chiamata igrname, che è il pane loro che mangiano, e archi; quelli dell'armata gli davano sonagli e fogli di carta in pagamento di dette cose. Nel qual luogo stemmo cinque over sei giorni.

La qualità di questi uomini: loro sono uomini berrettini e vanno nudi senza vergogna, e li capelli loro sono lunghi, e portano la barba pelata; e le palpebre degli occhi e le sopraciglie sono dipinte con figure di color bianchi, neri e azurri e rossi; portano le labbra della bocca, cioè quelle da basso, forate e vi pongono uno osso grande come chiodo, e altri portano chi una pietra azzurra e chi verde, e subbiano per detti buchi. Le donne similmente vanno senza vergogna, e sono belle di corpo e portano li capelli lunghi. E le loro case sono di legname,

coperte di foglie e rami d'arbori, con molte colonne di legno in mezzo delle dette case; e dalle dette colonne al muro mettono una rete di bambagio appiccata, nel qual sta uno uomo, e infra una rete e l'altra fanno un fuoco, di modo che in una sola casa staranno quaranta e cinquanta letti, armati a modo di telari.

In questa terra non vedemmo ferro e manco altro metallo, e le legne tagliano con pietra. Hanno molti uccelli di diverse sorti, e specialmente pappagalli di molti colori, fra li quali ne sono de grandi come galline, e altri uccelli molto belli; e della penna di detti uccelli fanno cappelli e berrette che portano loro. La terra è molto abbondante di molti arbori e molte acque, e miglio e igname e bambaso. In questi luoghi non vedemmo animale alcuno di quattro piedi. La terra è grande e non sappiamo se l'è isola o terra ferma, anzi crediamo che la sia per la sua grandezza terra ferma, e ha molto buon aere. E questi uomini hanno reti e sono pescatori grandi, e pescano di più sorte pesci, infra i quali vedemmo un pesce che pigliorono, che poteva esser grande come una botte e più lungo e tondo, e teneva il capo come porco e gli occhi piccoli, e non avea denti, e avea l'orecchie lunghe; da basso il corpo avea più busi e la coda era lunga un braccio; non avea piede alcuno in alcun luogo, avea la pelle come il porco (il cuoio era grosso un dito) e le sue carni erano bianche e grasse come di porco.

Come il capitano mandò lettere al re di Portogallo, dandoli aviso d'aver scoperto la detta terra, e come per fortuna si perdettero quattro navi. Di Cefalla, ch'è una mina d'oro congiunta con due isole.

In questi giorni che stemmo qui, determinò il capitano fare a sapere al nostro serenissimo re la trovata di questa terra, e di lasciare in essa duoi uomini banditi e giudicati alla morte, ch'avevamo in detta armata a tale effetto. E subito il detto capitano dispacciò uno navilio che avea con esso seco vettovaglie, e questo oltra le dodici navi sopradette, il quale navilio portò le lettere al re, nelle quali si conteneva quanto avevamo visto e scoperto. E dispacciato il detto navilio, il capitano andò in terra e mandò a fare una croce molto grande di legno e la mandò a piantare nella spiaggia, e similmente come scrisse lassava duoi uomini banditi in detto loco, li quali cominciarono a piangere, e gli uomini di quella terra gli confortavano e mostravano avere di loro pietà. (...)

PARTE OTTAVA

*Viaggio atorno il mondo fatto e descritto
per messer Antonio Pigafetta*



Fra le cronache più rilevanti sul Brasile del primo Cinquecento, abbiamo un documento di grande valore, il *Viaggio attorno il mondo fatto e descritto per messer Antonio Pigafetta*, ad appena vent'anni dalla scoperta del paese. Questo testo fu pubblicato per la prima volta in un'edizione francese abbreviata, fra il 1526 e il 1536, e poi incluso da Ramusio (che lo traduce probabilmente dal francese, giacché la stesura originale in italiano si era persa) nel primo volume delle sue *Navigazioni et Viaggi*, del 1550.

Antonio Pigafetta (1480?-1534?), di nobile famiglia vicentina, trovandosi in missione presso la corte di Carlo V, ebbe notizia della spedizione che Fernão de Magalhães si apprestava a compiere alle Molucche. Ottenne di far parte della stessa come segretario e uomo di fiducia di Magalhães e gli fu accanto nelle burrascose vicende che contrassegnarono il viaggio. Fu uno dei diciotto superstiti che fece ritorno nel 1522 e, poiché la gloria della più grande impresa marinara sembrava ricadere su altri membri dell'equipaggio, s'impegnò a rivendicare i meriti del suo comandante e amico, morto nel 1521 nelle Filippine, poco prima della conclusione del viaggio. Aveva tenuto un diario della lunga rotta di circumnavigazione del globo, diario che consegnò a Carlo V nel 1522. L'opera, pubblicata pochi anni dopo, fu tradotta in diverse lingue e si diffuse rapidamente, sollevando tanto interesse che Pigafetta fu ricevuto con grandi onori da vari sovrani del tempo, come João III, Francesco I e Papa Clemente VII.

Il vicentino non dedica molte pagine al Brasile, ma le sue osservazioni sugli indios sono di grande rilevanza ancora oggi. Quegli uomini e donne che vivevano, come afferma, "secondo l'uso di natura", parevano belli e felici, sani e longevi abitanti di un eden ritrovato.

Pigafetta è un attento e perspicace osservatore. Nei due mesi passati in Brasile, raccoglie le sue informazioni direttamente dagli indios, come rivela: "il qual costume dicono che cominciò...", "come da loro s'intese", "dicevano che...". Egli, infatti, non si limita a descrivere ciò che osserva, ma tende ad interpellarli direttamente sulle loro usanze. Lo fa, ad esempio, riguardo una pratica che tanto aveva scandalizzato gli europei: il cannibalismo di alcuni gruppi tupi. Invece di condannare aprioristicamente quei popoli, egli cerca innanzi tutto il motore di tali costumi, il significato che poteva avere per loro. La risposta che riceve è la prima testimonianza indigena diretta, raccolta da un europeo, sull'origine di tali pratiche ed è un documento straordinario per chi oggi cerchi di recuperare la visione indigena sul suo stesso mondo, scevra dalle successive sovrapposizioni di immagini e giudizi esterni.

Nello sforzo di individuare cause e finalità di questi comportamenti, egli rileva che gli indios mangiavano solo i loro nemici e che lo facevano per puro spirito di vendetta. La fama terribile che avevano in Europa i gruppi che praticavano l'antropofagia viene, in un certo senso, ridimensionata da Pigafetta, secondo cui questi erano "popoli molto docili", tra i quali aveva convissuto senza alcun problema. Se pensa-

mo che con la scusa del cannibalismo intere popolazioni, pure quelle che non lo praticavano, furono decimate nel giro di pochi anni, questa presa di posizione di Pigafetta appare anticipatrice e controcorrente.

Al contrario di altri cronisti del tempo, non emette alcun giudizio di valore sul loro modo di vivere, sul mondo che osserva. Non li condanna né proietta su di loro aspettative di carattere economico. Introduce nel suo testo parole di origine tupi, come *cacique*, o di origine aruaco, come *canoa*, che avrà probabilmente appreso dagli indigeni. Sovverte, con le sue osservazioni, alcune idee correnti, derivate soprattutto dalle lettere attribuite a Vespucci che circolavano in Europa nei primi decenni del Cinquecento.

Riporta, di prima mano, un altro aspetto fondamentale rispetto alla visione indigena dell'arrivo degli europei, di cui abbiamo poche testimonianze: "gli abitanti dicevano che li nostri erano venuti dal cielo, perché essi avevano menata la pioggia". La mitizzazione da parte degli indios va di pari passo con quella degli europei, ribadita dallo stesso Pigafetta, che afferma: essi "facilmente si convertivano alla fede cristiana". Ognuno dei due gruppi ha proiettato sull'altro le sue aspettative, cercando di trovare, entro i parametri della propria cultura, una definizione che permettesse di inquadrare l'altro gruppo nell'ambito dell'universo conosciuto.

Poco o nulla Pigafetta riferisce sui primi e insipienti nuclei coloniali portoghesi, ma possiamo apprendere dalle sue note che già nel 1519 la canna da zucchero era coltivata dai coloni. Questo è un dato importante, visto che la colonizzazione intensiva che i portoghesi avviano un decennio dopo la visita di Pigafetta si fonderà proprio sulla produzione su larga scala dello zucchero nel nord-est del Brasile.

Per la sua rilevanza, abbiamo scelto di riproporre qui di seguito il brano del racconto di Pigafetta che riguarda il soggiorno della spedizione in Brasile. La citazione è fatta dall'edizione moderna di G.B. Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, a cura di Marica Milanese, pp. 872-875.

Della terra di Bressil. Del capo di Santo Agostino. Della terra del Verzino e sua grandezza, e de' costumi di quei popoli, e donde trassero l'origine.

(...) Passata la linea dell'equinoziale si perdè la Tramontana, e navigammo per gherbin fino ad una terra che si chiama terra di Bressil, 22 gradi e mezzo verso il polo antartico, la qual terra è continuata col capo di S. Agostino, il qual è otto gradi lontano dall'equinoziale. In questa terra fummo rinfrescati con molti frutti, e tra gli altri *battates*, che nel mangiar s'assomigliano al sapor delle castagne: sono lunghi come navoni. N'avemmo ancora alcuni che chiaman *pines*, dolci, molti gentil frutti. Mangiammo della carne d'un animale detto *anta*, il quale è come una vacca. Trovammovi canne di zucchero e altre cose infinite, le quali si lasciano per brevità. Noi entrammo in questo porto il

giorno di santa Lucia [il 13 dicembre 1519], dove il sol ci stava per zenit, cioè di sopra il capo, e avemmo maggior caldo in detto giorno che quando eravamo sotto la linea dell'equinoziale.

Questa terra del Verzino è grandissima, e maggiore di tutta la Spagna, Portogallo, Francia e Italia tutte insieme, ed è abbondantissima di ogni cosa. Le genti di questo paese non adorano alcuna cosa, ma vivono secondo l'uso di natura, e passano vivendo da 125 in 140 anni. Gli uomini e le donne vanno nudi, e abitano in alcune case fabricate lunghe, le qual chiamano *boi*. Il lor letto è una rete grandissima fatta di cotone, legata in mezzo la casa da un capo all'altro a grossi legni, la qual sta alta da terra, e alcune fiato per cagion di freddo fanno fuoco sotto detta rete sopra la terra. In ciascuno di questi tali letti soglion dormire circa dieci uomini con le lor donne e figliuoli, dove si sente che fanno grandissimo romore. Hanno le lor barche fatte di un sol legno, nominate *canoe*, cavate con alcune punte di pietre, le quali sono tanto dure che l'adoperano come facciamo noi il ferro, del quale essi mancano. Possono stare in una di dette barche da 30 in 40 uomini; li lor remi con li qual vogano sono simili ad una pala di forno. E sono le genti di questo paese alquanto nere, ma ben disposte e agili come noi. Hanno per costume di mangiar carne umana, e quella delli loro nimici, il qual costume dicono che cominciò per cagione d'una femina che aveva un sol figliuolo, la qual, essendole stato morto, e un giorno essendo stati presi alcuni di quelli che l'avevano ammazzato, e menati avanti la detta vecchia, quella come un cane arrabbiato li corse adosso e mangiogli una parte d'una spalla. Costui poi essendosi fuggito alli suoi, e mostratogli il segno della spalla, tutti cominciarono a mangiar le carni de' nimici, i quali non mangiano tutti in un instante, ma fattoli in pezzi li mettono al fumo, e un giorno ne mangiano un pezzo lessato e l'altro un arrosto, per memoria delli lor nimici. Si dipingono maravigliosamente il corpo, sì gli uomini come le donne, e similmente si levano col fuoco tutti li peli da dosso, di maniera che gli uomini non hanno barba, né le donne alcun pelo. Fanno le lor vesti di penne di pappagalli, con una gran coda nella parte di dietro, e in tal maniera che ci facevan ridere vedendole. Tutti gli uomini, donne e fanciulli hanno tre buchi nel labbro di sotto, dove portano alcune pietre tonde, lunghe un dito o più, che pendono in fuori. Naturalmente non sono né neri né bianchi, ma di colore di ulivo. Hanno sempre le parti vergognose discoperte, senza alcun pelo, sì gli uomini come le donne. Il lor signor chiaman *cacique*, il qual ha infiniti pappagalli, e ce ne dette da otto in dieci per cambio di uno specchio. Hanno ancora gatti maimoni piccoli, molto belli, i quali mangiano. Il lor pane è bianco, rotondo, fatto di una midolla d'un arbore, ma non è troppo buono. Trovansi appresso costoro alcuni uccelli, che hanno il becco grande come un cucchiaio, senza lingua. Per una mannaretta danno in cambio una o due delle lor figliuole per ischiave, ma per cosa alcuna non dariano la lor moglie, né quelle fariano vergogna a' lor mariti per prezzo alcuno, come la loro s'intese; né voglio-

no che mai gli uomini giaciano seco di giorno, ma la notte solamente. Queste li portano drieto il lor mangiare in alcuni cesti alle montagne e altri luoghi, perché non gli abbandonano mai. Portano similmente un arco di verzino, ovvero di legno di palma negro, con un fascio di frecce fatte di canne. Portano li figliuoli in una rete fatta di cotone appiccata al collo, e fanno questo per cagion che non siano gelosi.

Stettero in questo paese due mesi, nel qual tempo mai non piovvé. E andando fra terra tagliarono molti legni di verzino, con li quali fabbricarono una casa, e nel ritorno loro al porto per aventura piovvé, e gli abitanti dicevano che li nostri erano venuti dal cielo, perché essi avevano menata la pioggia. Questi popoli sono molto docili, e facilmente si convertiriano alla fede cristiana.

PARTE NONA
Appendice
Cenni storici



Dalla scoperta alle prime rivolte

Il Brasile fu ufficialmente scoperto il 22 aprile 1500 dal portoghese Pedro Álvares Cabral, la cui flotta composta da 15 navi sarebbe stata deviata, mentre faceva rotta verso l'India, da una tempesta improvvisa. Oggi si sa che prima di Cabral altri navigatori erano giunti sulle coste dell'America meridionale, come Vicente Yañez Pinzón e Amerigo Vespucci che costeggiarono il litorale fino alla foce del Rio delle Amazzoni, e che gli stessi portoghesi erano probabilmente a conoscenza dell'esistenza di quelle terre. Essi, infatti, quando nel 1494 firmano con la Spagna il Trattato di Tordesilhas, che segna la spartizione del globo fra le due potenze, si assicurano il possesso di un'ampia fascia di territori inesplorati ad ovest delle Isole di Capo Verde, fascia che comprendeva anche il Brasile.

Dopo la presa di possesso ufficiale in nome del re D. Manuel, i portoghesi, occupati nei loro fruttuosi commerci con le Indie, trascurano per circa vent'anni il Brasile, consentendo in tal modo ai francesi di instaurare rapporti con le tribù locali e contrabbandare enormi quantità di *pau-brasil*, prezioso e resistente legno rosso di cui abbondava la regione.

Solo nel 1530 i portoghesi fondano i primi due nuclei di colonizzazione, a São Vicente, a sud, e a Olinda, a nord-est. Il paese viene suddiviso in Capitanerie, i cui donatari dovevano assicurare la difesa del territorio e intraprendere la coltivazione della canna da zucchero. Nel 1549, Bahia (l'attuale Salvador) diviene sede di governo.

I francesi intanto continuano a cercare di strappare lembi del territorio brasiliano ai portoghesi. S'insediano nella baia di Rio de Janeiro nel 1555 e vi fondano una colonia, la cosiddetta Francia Antartica, dalla quale saranno cacciati nel 1565. Nel 1612 tornano alla carica e s'installano nel Maranhão, a nord, ma sono respinti anche questa volta, nel 1615.

Nel 1580, con la scomparsa in Africa del re D. Sebastião, il Portogallo e conseguentemente anche il Brasile passano sotto il potere spagnolo di Filippo II e vi restano fino al 1640. Tale evento, infausto per il Portogallo, ha per il Brasile inaspettati e positivi effetti. Veniva a decadere il Trattato di Tordesilhas che aboliva le frontiere fra le rispettive colonie e i bandeirantes, gruppi di avventurieri di varie regioni del Brasile, ma soprattutto di São Paulo, iniziano la penetrazione ad ovest alla ricerca di oro, pietre preziose e manodopera indigena. Si addentrano sempre più all'interno, spingendosi in tutte le direzioni del continente sudamericano, circostanza questa cruciale per la futura definizione dei confini territoriali del Brasile.

Nel frattempo inglesi, francesi e olandesi cercano di impossessarsi di varie città brasiliane. Nel 1637 gli olandesi riescono a insediarsi a Recife e Olinda, nella regione di Pernambuco, e vi restano diciassette anni. Per scacciarli, nel 1654, coloni portoghesi, schiavi africani e

indios si uniscono per la prima volta in una lotta comune. Proprio questa esperienza inedita di collaborazione, che i portoghesi disconosceranno subito dopo la vittoria, fomenta le prime rivolte nel nord-est, a Pernambuco nel 1666, e a Maranhão nel 1684.

Approfittando di queste agitazioni, gruppi di schiavi fuggitivi formano all'interno del paese dei veri e propri villaggi fortificati, detti quilombos, il più famoso dei quali è il Quilombo dos Palmares, nella regione di Alagoas. Questo quilombo per circa un secolo riuscirà a respingere tutti gli attacchi, finché nel 1694 sarà distrutto e suoi abitanti sterminati.

Il Settecento fu il secolo dell'oro, trovato a Minas Gerais in quantità tale da sconvolgere tutta l'economia coloniale, basata fino a quel momento sulla produzione dello zucchero. Lo sfruttamento dell'oro, che diviene una delle principali fonti di reddito del Portogallo, consente l'arricchimento delle regioni di Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, da dove era spedito il minerale. L'asse della colonizzazione si sposta dal nord-est al centro-sud e, a partire del 1763, Rio de Janeiro diventa capitale del Brasile.

Le idee liberali della Rivoluzione francese e dell'Indipendenza statunitense sono accolte con entusiasmo in un ambiente già pronto a riceverle e contribuiscono a fomentare, nel 1789, uno dei più noti movimenti autonomisti del periodo coloniale, l'Inconfidência Mineira. Questo movimento trae origine dal controllo portoghese sull'attività mineraria e dalle esose tasse pretese anche quando la produzione aurifera comincia a dar segni di esaurimento. La rivolta è organizzata da un gruppo di intellettuali e personalità di spicco della colonia, ma anche da commercianti, impiegati e burocrati dell'amministrazione, militari e membri del clero locale. L'obiettivo è di rompere con il Portogallo, fondare uno stato libero e indipendente e promuovere le condizioni per lo sviluppo del paese. Tra i cospiratori figurano alcune delle massime personalità letterarie del secolo, come i poeti Tomás Antônio Gonzaga, Cláudio Manuel da Costa e Alvarenga Peixoto. Traditi da uno dei partecipanti, i congiurati sono arrestati nel 1789 e condannati a morte, pena poi commutata, quasi per tutti, con l'esilio in Africa. Joaquim José da Silva Xavier, detto il Tiradentes, accusato di essere il capo della rivolta, sarà impiccato e decapitato nel 1792. Il suo corpo sarà squartato ed esposto per le strade di Vila Rica (oggi Ouro Preto) come monito per i futuri rivoltosi.

La corte portoghese in Brasile e l'Indipendenza

Nel 1808 il re portoghese D. João, in seguito all'invasione del Portogallo da parte di Napoleone, decide di rifugiarsi in Brasile e si stabilisce con tutta la corte a Rio de Janeiro. Tale evento, non certo positivo per il Portogallo, sarà per il Brasile un momento straordinario di svi-

luppo. Con l'arrivo della corte, i porti si aprono alle navi straniere, vengono create industrie, fondate scuole e università, istituite biblioteche, pubblicati libri e giornali.

Il re torna in Portogallo nel 1821, ma lascia la reggenza del Brasile al figlio D. Pedro. Con la partenza del re, il Brasile si ritrova nuovamente colonia, perde i privilegi acquisiti, torna a dipendere politicamente dal Portogallo. Ciò non viene accettato dai brasiliani e D. Pedro si trova a cercare di conciliare, con misure liberali, gli interessi della colonia ribelle con quelli del Portogallo. L'iniziativa non è apprezzata dalla Corona, che intima inutilmente a D. Pedro di far ritorno in patria. Il Portogallo cerca in tutti i modi di imporre la propria autorità sulla colonia e sul suo reggente fino a quando D. Pedro, esacerbato, il 7 settembre 1822 sancisce l'Indipendenza del Brasile, unico stato dell'America Latina ad essersi staccato pacificamente dalla Madrepatria.

Il prestigio di D. Pedro, incoronato imperatore del nuovo Stato, comincia a declinare dopo una serie di sollevazioni e conflitti sociali che lo costringono ad abdicare a favore del figlio, allora di soli cinque anni. Nel 1840, all'età di quindici anni, D. Pedro II sale al trono.

Il governo di Pedro II sarà segnato da un vivace sviluppo economico e culturale e il paese conoscerà un periodo di benessere relativamente diffuso. La coltivazione del caffè, che si era estesa nelle province del sud, porta il Brasile sui mercati internazionali: nel 1870 ne deteneva il monopolio mondiale. Viene incentivata l'immigrazione europea e fra il 1850 e il 1960 entrano nel paese circa quattro milioni e mezzo di immigranti, soprattutto portoghesi, italiani, spagnoli, tedeschi e giapponesi.

Sotto questo regno sarà dichiarata la proibizione del traffico degli schiavi, nel 1850, e l'abolizione totale della schiavitù, nel 1888. Lo scontento dei grandi proprietari terrieri per questo provvedimento, che sconvolge un'economia basata sulla mano d'opera schiava, contribuirà al tramonto della monarchia. Nel 1889 viene proclamata la Repubblica, e il re filosofo e mecenate è costretto all'esilio perpetuo.

Dalla Prima Repubblica allo Stato Nuovo di Getúlio Vargas

Il periodo che va dal 1889 al 1930, ossia quello della Prima Repubblica, è caratterizzato da un rilevante sviluppo economico, anche se la stabilità politica è messa a dura prova da ripetute rivolte, come quella di Canudos a Bahia, nel 1897, quelle del 1923, del 1924 e quella che porterà al potere Getúlio Vargas, nel 1930.

La crisi mondiale del 1929 ha disastrose ripercussioni nel paese e provoca il crollo dell'impero del caffè. Con l'urbanizzazione e l'industrializzazione delle città del centro-sud, iniziano le agitazioni operaie, i primi scioperi paralizzano il paese. Nel 1922 viene fondato il Partito Comunista brasiliano.

Nel 1937 Vargas, con il pretesto di una falsa cospirazione comunista, abolisce la Costituzione del 1934 e proclama il cosiddetto Estado Novo, con il quale sono cancellati tutti i partiti esistenti. Brutali misure repressive saranno adottate per sedare l'opposizione. Allo stesso tempo Vargas promuove ampie riforme in vari settori, adotta misure economiche nazionaliste, consolida le leggi del lavoro. La partecipazione del Brasile alla Seconda Guerra Mondiale accelera il processo di democratizzazione e Vargas sarà costretto a rinunciare alla guida del governo.

Nel 1946 Vargas torna alla carica e si presenta alle elezioni, prima come senatore e poi, nel 1950, come presidente, vincendo in diciotto dei ventiquattro stati della federazione. Tuttavia i tempi sono ormai cambiati e il suo populismo non riuscirà a resistere agli attacchi interni ed esterni. Il sospetto di coinvolgimento nell'attentato di un suo oppositore, nel 1954, provoca un'ondata di indignazione. Forti sono le pressioni per indurlo alle dimissioni, ma Getúlio Vargas a queste preferirà il suicidio.

Con la tragica uscita di scena di Vargas, il Brasile attraversa un periodo di crisi superato grazie alla perizia del vicepresidente, Café Filho, che riesce a portare il paese alle elezioni del 1956, vinte da Juscelino Kubitschek.

Nei quattro anni del suo governo, Kubitschek promuove lo sviluppo tecnologico e industriale favorendo e incoraggiando l'afflusso di capitale straniero. La regola della sua politica economica era "cinquanta anni in cinque", cosa che effettivamente realizzò giacché la produzione industriale crebbe dell'ottanta per cento. Uno dei progetti fondamentali di Juscelino Kubitschek fu la creazione di una nuova capitale, Brasilia, che inaugurò il 21 aprile 1960 e che considerava, nella modernità avanguardista della sua architettura, la sintesi del proprio governo. Tuttavia, se lo sviluppo tecnologico fu evidente e si formò una classe media vitale e consumistica, i lavoratori furono penalizzati dal suo programma economico. L'alto costo della vita dovuto all'inflazione e alla non correzione salariale svilupparono tensioni insopportabili nella società. L'industrializzazione stessa non fu uniforme e si concentrò solo nelle aree metropolitane del centro-sud, cosa che accentuò gli squilibri regionali.

A Juscelino Kubitschek succede, nel 1961, Jânio Quadros. Questi si pone in conflitto con la linea politica del suo predecessore e cerca anche di colpire la corruzione e l'inefficienza della burocrazia, ma non reggerà alle pressioni e rinuncerà a favore del suo vice, João Goulart, presidente del Partito dei Lavoratori. Goulart, per le misure che adotta, quali ad esempio il progetto di nazionalizzare le industrie, sarà accusato di spingere il paese verso un regime socialista. Nel 1964 interviene l'esercito con un colpo di stato e Goulart è deposto e costretto a lasciare il paese. Inizia il regime dei militari, che durerà vent'anni.

Il regime dei militari

La Dittatura comincia con il governo del generale Castello Branco (1964-67) che scioglie i partiti e rafforza il potere del presidente. La rappresentanza politica sarà assicurata da soli due partiti ufficiali, l'Alleanza rinnovatrice nazionale (ARENA), favorevole al governo, e il Movimento democratico brasiliano (MDB), opposizione legale. Gradualmente il regime s'inasprisce con l'ascesa al potere di Costa e Silva (1967-69) e Garrastazu Médici (1969-74). Costa e Silva emana una costituzione apertamente autoritaria, che prevede ulteriori limitazioni delle libertà fondamentali. Viene creata una sorta di polizia parallela, i famigerati "squadroni della morte" che impongono un clima di terrore nel paese. Si susseguono arresti di giornalisti, professori, politici, lavoratori, studenti. La tortura diviene il principale metodo di coercizione utilizzato sui prigionieri.

Paradossalmente, l'economia viene favorita dall'ingresso massiccio di capitale straniero, soprattutto statunitense. È il momento del "miracolo economico brasiliano", della modernizzazione delle industrie, e il governo progetta grandi opere come la costruzione della Transamazônica, che doveva attraversare la grande foresta tropicale per integrarla al resto del territorio. L'obiettivo è fare leva sull'orgoglio nazionale per far dimenticare la politica sociale, sfavorevole e rovinosa per le classi popolari urbane e rurali. Lo sfruttamento intensivo dell'Amazzonia viene portato avanti a danno delle popolazioni indigene locali, che in pochi anni vengono drasticamente ridimensionate.

Nel 1974, dopo una serie di mobilitazioni popolari in tutto il paese a favore del ritorno alla democrazia, i militari cominciano a dare alcuni segni di apertura. Nel 1979 una riforma del sistema politico mette fine al modello bipartitico, ma la dittatura durerà fino al 1984.

Il ritorno della democrazia

Nel 1985, al termine di estenuanti trattative, di proteste e scioperi generalizzati, i militari lasciano il potere. Tancredo Neves è eletto presidente della repubblica, ma muore proprio il giorno in cui avrebbe dovuto assumere l'incarico. Gli succede il vicepresidente José Sarney, che si trova a gestire un'economia totalmente disestata, con un'inflazione che nel 1986 è superiore al sessanta per cento. Nelle strade s'intensifica la violenza, si diffonde la miseria. Le misure economiche adottate dai generali avevano aumentato il tenore di vita delle classi medio-alte, ma avevano penalizzato significativamente quello dei ceti più deboli. Il debito estero che il Brasile si trova a gestire, eredità della politica delle opere faraoniche dei militari, è uno dei più alti del mondo.

Nel 1988 si vota la nuova Costituzione democratica, che sostituisce quella imposta dall'esercito nel 1969. Sono fissate le elezioni a suffragio diretto del presidente della repubblica, vinte nel 1989 da Fernando Collor de Mello, candidato semi-sconosciuto, appoggiato, con martellanti campagne propagandistiche, da tutti i principali canali televisivi e dai grandi potentati economici.

Nel 1992 scoppia uno scandalo che coinvolge direttamente il presidente e che svela una serie di gravi episodi di corruzione. Il Brasile sembra precipitare di nuovo in un'atmosfera da colpo di stato, ma la giovane democrazia regge. Si susseguono imponenti manifestazioni di piazza che portano nelle strade di São Paulo, di Rio de Janeiro, di Belo Horizonte e di tutte le città del paese milioni di brasiliani che quotidianamente invocano l'impeachment del Presidente corrotto. Le due Camere incriminano Collor de Mello e lo sospendono dalla carica. Il suo posto viene preso dal vicepresidente Itamar Franco.

Nel 1994 il ministro delle finanze di Franco, Fernando Henrique Cardoso, con l'obiettivo di controllare l'inflazione e di stabilizzare l'economia, adotta una nuova unità monetaria, il real, in rapporto di parità col dollaro. Le sue misure economiche paiono risollevare il paese, l'inflazione finalmente cala. Grazie a questo successo, Cardoso vince le elezioni del 1995. Accanto alla lotta all'inflazione, Cardoso adotta una politica di privatizzazione in importanti settori dell'economia nazionale. Viene creato il Mercosul, mercato comune tra Brasile, Argentina, Uruguay e Paraguay, esteso poi anche a Bolivia e Cile.

Nel 1998, in un momento di profonda crisi finanziaria internazionale che si ripercuoteva sull'economia brasiliana, Fernando Henrique Cardoso viene rieletto per il secondo mandato presidenziale, battendo di poco il suo concorrente del Partito dei Lavoratori, Luís Inácio Lula da Silva, più noto come Lula.

Nel 2002, dopo essersi presentato per la terza volta, Lula è eletto quasi plebiscitariamente, sconfiggendo il principale concorrente José Serra e ricevendo l'appoggio di tutti i settori del paese, incluso quello degli industriali e degli imprenditori. Inizia un periodo di grande speranza vissuto intensamente da tutti i brasiliani, che seguono l'insediamento del nuovo governo come l'avvenimento mediatico dell'anno.

Il Partito dei Lavoratori, di cui Lula è presidente, ha come lemma, già in campagna elettorale, "un Brasile decente", nel quale anche i ceti più disagiati possano avere accesso ad alcuni beni essenziali come alimentazione, educazione, sanità. Lula si accolla una grande responsabilità perché il debito estero del paese è un fardello che il suo governo eredita dai precedenti. Appena insediatosi come presidente, partecipa sia al Forum Sociale di Porto Alegre sia al World Economic Forum di Davos e in entrambi i convegni, davanti a platee completamente eterogenee, ripropone il suo appello a un accordo mondiale per la pace e

contro la fame, affermando che il libero mercato presuppone la libertà e la sicurezza dei cittadini. Per le sue umili origini, per le sue posizioni politiche, per le sue collocazioni etico-sociali, Lula riscuote grande simpatia sia in Brasile sia all'estero ed è il leader sudamericano più popolare da molti anni a questa parte.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti dei sec. XVI e XVII

AA.VV., *Cartas Jesuíticas*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1933, 3 voll.

AA. VV., *Novas Cartas Jesuíticas*, a cura di S. Leite, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.

ABBEVILLE, Claude d', *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonfinées, où est traité des singularitéz admirables et des moeurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pais*, ed. orig. Paris, 1614. Trad. di S. Milliet, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas (em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do País)*, São Paulo, Livr. Martins, 1945.

ANCHIETA, José de, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermones*, a cura di A. de Alcântara Machado, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1933.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes, *Diálogos das Grandezas do Brasil - 1618*, São Paulo, Melhoramentos, 1977 (ed. orig. Rio de Janeiro, 1930).

CAMINHA, Pero Vaz de, *A Carta de Pero Vaz de Caminha*, a cura di J. Cortesão, Coleção Clássicos e Contemporâneos, Rio de Janeiro, Edições Livros de Portugal, 1943 (ed. orig. 1817).

— *A Carta de Pero Vaz de Caminha*, a cura di J.F. de Almeida Prado, Rio de Janeiro, Agir, 1989, 4ª ed.

CARDIM, Fernão, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, São Paulo e Brasília, Companhia Editora Nacional e I.N.L., 1978. L'opera contiene i trattati: *Do clima e terra do Brasil e de algumas cousas notaveis que se achão assim na terra como no mar; Do principio e origem dos Índios do Brasil e de seus costumes, adoração e ceremonias* (ed. orig. in inglese, 1625) e la relazione di viaggio *Informação da Missão do P. Cristovão Gouvêa às partes do Brasil - anno de 83, ou Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica* (ed. orig. Lisboa, 1847).

COLLO, P.; CROVETTO, P.L. (a cura di), *Nuovo Mondo - Gli italiani 1492-1565*, Torino, Einaudi, 1991.

COLOMBO, C., VESPUCCI, A., *Cieli nuovi e terra nuova - Le lettere della scoperta*, a cura di Vittorio H. Beonio-Brocchieri, Milano, Rosellina Archinto, 1991.

GÂNDAVO, Pêro de Magalhães de, *Tratado da Terra do Brasil (1570) - História da Província Santa Cruz (1576)*, Belo Horizonte e São Paulo, Livraria Itatiaia e Edusp, 1980 (ed. orig. dell'*História*, Lisboa, 1576; ed. orig. del *Tratado* Lisboa, 1826).

LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil, autrement dite Amérique* (ed. orig. 1578). Trad. di S. Milliet, *Viagem à Terra do Brasil*, São Paulo, Martins e Edusp, 1972.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais* (ed. orig. 1580-1588). Trad. di V. Enrico, *Saggi*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1991.

NÓBREGA, Manuel da, *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1557 o 1558), a cura di S. Leite, IV Centenário da Fundação de São Paulo, Lisboa, 1954 (ed. orig. 1880).

— *Cartas do Brasil (1549-1560)*, Belo Horizonte e São Paulo, Itatiaia e Edusp, 1988.

PIGAFETTA, Antonio, *Viaggio atorno il mondo fatto e descritto per messer Antonio Pigafetta*, in Ramusio, G.B., *Navigazioni e Viaggi*, a cura di M. Milanese, 6 voll. (II), Torino, Einaudi, 1978-1985.

RAMUSIO, Giovanni Battista, *Navigazioni et Viaggi*, 3 voll., Venezia, 1550-1559. Ed. moderna *Navigazioni e Viaggi*, a cura di M. Milanese, 6 voll., Torino, Einaudi, 1978-1985.

SALVADOR, Frei Vicente do, *História do Brasil 1500 - 1627*, a cura di C. de Abreu e R. Garcia, São Paulo, Edições Melhoramentos, 1954, 4ª ed. (ed. orig. 1889).

SOUZA, Gabriel Soares de, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Companhia Editora Nacional e Edusp, 1971, 4ª ed. (ed. orig. Lisboa, 1825).

SOUZA, Pêro Lopes de, *Diário da Navegação (1530 - 1532)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1968 (ed. orig. Lisboa, 1839).

STADEM, Hans, *Warhaftig Historia und beschreibung eyner Landschafft der Wilden Nacketen Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwêlt America...* (ed. orig. Marburg, 1557). Trad. di A. Guadagnin, *La mia prigionia tra i cannibali (1553-1555)*, Milano, Longanesi & C., 1970.

THEVET, André, *Les singularitez de la France Antarctique* (ed. orig. Paris, 1558). Trad. di E. Amado, *As singularidades da França Antártica*, Belo Horizonte e São Paulo, Itatiaia e Ed. da USP, 1978.

VASCONCELOS, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*, a cura di S. Leite, 2 voll., Petrópolis e Brasília, Vozes e I.N.L., 1977, 3ª ed. (ed. orig. Lisboa, 1663).

VESPUCCI, Amerigo, *Lettere di viaggio*, a cura di L. Formisano, Milano, Mondadori, 1984.

VOGT, C.; LEMOS, J.A.G. de (a cura di), *Cronistas e Viajantes*, São Paulo, Abril Educação, 1982.

2. Le società indigene

AA.VV., *Índios del Brasile: culture che scompaiono*, Roma, Museo Preistorico ed Etnografico Luigi Pigorini e Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1983.

AA.VV., *Brasil - Nas vésperas do mundo moderno*, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, Lisboa, Quetzal, 1992.

AIMI, Antonio (a cura di), *Le civiltà e i popoli dell'Amazzonia*, La Spezia, Fratelli Melita Editori, 1992.

CLASTRES, Pierre, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, 1974. Trad. di N.A. Bonatti, *A Fala Sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*, Campinas, Papirus, 1990.

COUTO, Jorge, *Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos*, Lisboa, Edições Cosmos, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da (a cura di), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, 1992.

DALL'IGNA RODRIGUES, Aryon, *Línguas Brasileiras - Para o conhecimento das línguas indígenas*, São Paulo, Loyola, 1986.

FERNANDES, Florestan, *Organização social dos Tupinambá*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964, 2ª ed. riv. e ampliata.

GALVÃO, Eduardo, *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

GRUPIONI, Luís D. Benzi (a cura di), *Índios no Brasil*, Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

HEMMING, John, *Red Gold*, 1978. Trad. di P. Montagner, *Storia della conquista del Brasile. Alla ricerca dell'oro rosso*, Milano, Rizzoli, 1982.

LEIGHEB, Maurizio, *L'indio muore*, Milano, Sugarco Edizioni, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, 1962. Trad. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Mondadori, 1993.

— *Tristes Tropiques*, 1955. Trad. di B. Garufi, *Tristi Tropici*, Milano, Oscar Mondadori, 1988.

LÉVY-BRUHL, Lucien, *La mentalité primitive*, 1922. Trad. di C. Cignetti, *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1975.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de, *O selvagem por General Couto de Magalhães*, Edição Comemorativa da 1ª ed. de 1876, Belo Horizonte e São Paulo, Ed. Itatiaia e Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

MARCHANT, Alexander, *From Barter to Slavery: The Economic Relations of Portuguese and Indians in the Settlement of Brazil, 1550-1580*. Trad. di C. Lacerda, *Do escravo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580*, São Paulo e Brasília, Nacional e Inst. Nacional do Livro, 1980, 2ª ed.

MARTINS, Edilson, *Nossos índios, nossos mortos*, Rio de Janeiro, Codecri, 1983, 5ª ed.

MELATTI, Julio Cesar, *Índios do Brasil*, São Paulo e Brasília, Hucitec e Universidade de Brasília, 1987, 5ª ed.

MÉTRAUX, Alfredo., *La Réligion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, 1928. Trad. di E. Pinto, *A religião dos Tupinambás e as suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1950.

MONTEIRO, John Manuel, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

RAMOS, Alcida Rita, *Sociedades Indígenas*, São Paulo, Ática, 1986.

RIBEIRO, Berta G. (a cura di), *Suma Etnológica Brasileira*, 2 voll., Petrópolis, 1987.

SCHADEN, Egon, *Homem, cultura e sociedade no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1972.

SEPPILLI, Anita, *La memoria e l'assenza: tradizione orale e civiltà della scrittura nell'America dei conquistadores*, Bologna, Cappelli Editore, 1979.

SIGNORINI, Italo, *L'índio, cultura dell'altro*, in AA.VV., *Novamente ritrovato. Il Brasile in Italia 1500-1995*, Associazione Italia-Brasile e Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, s.d., pp.71-79.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, 1982. Trad. di A. Serafini, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino, Einaudi, 1984.

TUFIC, Jorge, "Os Mura: começa o massacre dos índios na Amazônia", in *D.O. Leitura*, São Paulo, 7/05/1989, pp. 5-6.

— "Amazônia: o massacre e o legado", in *D.O. Leitura*, São Paulo, 8/05/1990, pp. 2-3.

WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus*, 1971. Trad. di G. Lepasini, *La visione dei vinti*, Torino, Einaudi, 1977, 2ª ed.

3. L'índio nel contesto della cultura brasiliana

AMORIM, Antônio Brandão de, "Lendas em nheengatú e em português", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1928.

CAMARA CASCUDO, Luís da, *Dicionário do folclore nacional*, Rio de Janeiro, MEC e INL, 1954.

FREYRE, Gilberto, *Casa-Grande & Senzala (formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal)* [1933], Rio de Janeiro, Record, 1989, 26ª ed. Trad. di A. Pescetto, *Padroni e Schiavi*, Torino, Einaudi, 1974, 2ª ed.

HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Visão do Paraíso (Os motivos edênicos no descobrimento do Brasil)* [1958], São Paulo, Companhia Ed. Nacional e Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia de S.Paulo, 1977, 3ª ed.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de, *O Índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural* (1937), Rio de Janeiro e Brasília, J. Olympio e Inst. Nacional do Livro, 1976, 2ª ed.

NOBILI, Carlo e SAVIOLA, Donatella (a cura di), *I segni del tempo: Identità e Mutamento. Arte, cultura e storia di tre etnie del Brasile*, Roma, Edizioni Seam, s.d.

PELOSO, Silvano (a cura di), *Amazzonia: Mito e Letteratura del mondo perduto*, Roma, Editori Riuniti, 1989.

RIBEIRO, Berta G., *O índio na cultura brasileira*, Rio de Janeiro, Revan, 1991.

— *O índio na História do Brasil*, São Paulo, Global, 1983.

RIBEIRO, Darcy, *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Petrópolis, Vozes, 1986, 5ª ed.

— *Uirá sai à procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, 2ª ed.

— *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

SAMPAIO, Teodoro, *O Tupi na Geografia Nacional* (1901), São Paulo, Nacional, 1987, 5ª ed.

VILLAS BOAS, Orlando e Cláudio, *Xingu: os índios, seus mitos*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, 5ª ed.

4. L'índio nella letteratura brasiliana

4.1. L'indianismo

ALENCAR, José de, *O Guarani*, São Paulo, Ática, 1986, 12ª ed.

— *Iracema*, São Paulo, Ática, 1990, 2ª ed.

— *Ubirajara*, São Paulo, Ática, 1984, 8ª ed.

— *Literatura Comentada*, org. por José Luiz Beraldo, Abril Educação, São Paulo 1980.

BOSI, Alfredo, "Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar", in *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 2ª ed., pp. 176-193.

CANDIDO, Antonio, "Os três Alencares", in *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos*, São Paulo, Martins, 1964, 2 voll. (II), pp. 221-235.

CASTELLO, José Aderaldo, *A Literatura Brasileira - Manifestações Literárias da Era Colonial*, São Paulo, Cultrix, 1965, 2ª ed.

— *A polêmica sobre "A Confederação dos Tamoios"*, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1953.

— “Indigenismo/Indianismo - seus fundamentos externos e internos”, in *Estudos Portugueses - Homenagem a Luciana Stegagno Picchio*, Lisboa, Difel, 1991, pp. 899-911.

COUTINHO, Afrânio, *A Tradição Afortunada (O Espírito de Nacionalidade na Crítica Brasileira)*, Rio de Janeiro e São Paulo, José Olympio e Edusp, 1968.

— *A Literatura no Brasil*, 6 voll. (II - Romantismo), Rio de Janeiro, Editorial Sul Americana, 1969, 2ª ed.

CUNHA, Fausto, *O Romantismo no Brasil. De Castro Alves a Sousândrade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1971.

DIAS, Gonçalves, *Poesias Completas*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1971.

— *Ainda uma vez - Adeus! (Poemas Escolhidos)*, Rio de Janeiro e Brasília, José Aguilar I.N.L., 1974.

FERREIRA, Maria Celeste, *O Indianismo na Literatura Romântica Brasileira*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1949.

FREIXIEIRO, Fábio, “Iracema, a terra”, in *Da razão à emoção II*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp. 13-24.

GONÇALVES, M. da C. Osório Dias, *O índio do Brasil na literatura portuguesa dos séculos XVI, XVII e XVIII*, Coimbra, Ed. Coimbra, 1961.

LEITE, Dante Moreira, “Romantismo e Nacionalismo”, in *O amor romântico e outros temas*, São Paulo, Ed. Nacional e Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, 2ª ed. ampl., pp. 40-49.

LUCAS, Fábio, “O romantismo e a fundação da nacionalidade”, in *D.O. Leitura*, São Paulo, 5/12/1986, pp. 2-3.

MATOS, Cláudia Neiva de, *Gentis Guerreiros: O Indianismo de Gonçalves Dias*, São Paulo, Atual, 1988.

MENDES Oscar (a cura di), *Romances Indianistas*, Rio de Janeiro, Agir, 1968.

OLIVEIRA, Vera Lúcia de, “O indianismo mítico e o indianismo autobiográfico”, in *D.O. Leitura*, São Paulo, 4/1992, pp. 6-7.

— “L’indio nel romanticismo brasiliano”, in *Quaderno*, Palermo, Istituto di Lingue e Letterature Straniere dell’Università degli Studi di Palermo, 1998, pp. 9-26

PROENÇA, M. Cavalcanti, *José de Alencar na Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.

RICARDO, Cassiano, *O indianismo de Gonçalves Dias*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964.

SANTIAGO, Silviano, “Roteiro para uma leitura intertextual de Ubirajara”, in ALENCAR, J. de, *Ubirajara*, São Paulo, Ática, 1984, 8ª ed., pp. 5-9.

SILVA BRITO, Mário da, "Informe sobre o homem e o poeta Gonçalves Dias", in DIAS, A. Gonçalves, *Poesias Completas*, São Paulo, Saraiva, 1950, pp. 7-52.

4.2. L'Antropofagia modernista

AA. VV., *Revista da Antropofagia - Reedição da Revista Literária Publicada em São Paulo - 1ª e 2ª "Dentições" - 1928-1929*, São Paulo, Clube do Livro, 1975.

ANDRADE, Oswald, *Poesias Completas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971.

— *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo e Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

ARNONI PRADO, Antônio, *1922 - Itinerário de uma Falsa Vanguarda*, São Paulo, Brasiliense, 1983.

AVERBUCK, Lígia Morrone, *Cobra Norato e a Revolução Caraíba*, Rio de Janeiro e Brasília, José Olympio e I.N.L., 1985.

BERND, Zilá, "O elogio do canibalismo", in *D.O. Leitura*, São Paulo, 03/1992, pp. 2-3.

BOAVENTURA, Maria Eugênia, *A Vanguarda Antropofágica*, São Paulo, Ática, 1985.

BOPP, Raul, *Movimentos modernistas no Brasil (1922-1928)*, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1966.

— *Vida e Morte da Antropofagia*, Rio de Janeiro e Brasília, Civilização Brasileira e I.N.L., 1977.

CAMPOS, Augusto de, "Revistas Re-vistas: Os Antropófagos", in *Poesia, antipoesia, antropofagia*, São Paulo, Cortez & Moraes, 1978, pp. 107-124.

CAMPOS, Haroldo de, "Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração", in *Colóquio Letras*, Lisboa, n. 62, 7/1991, pp. 10-25.

GARCIA, Othon Moacyr, *Cobra Norato - o Poema e o Mito*, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1962.

HELENA, Lúcia, *Uma Literatura Antropofágica*, Fortaleza, Edições UFC, 1983, 2ª ed.

MARTINS, Wilson, *O Modernismo*, São Paulo, Cultrix, 1965.

NUNES, Benedito, *Oswald Canibal*, São Paulo, Perspectiva, 1979.

— "A antropofagia ao alcance de todos", in ANDRADE, Oswald de, *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo e Secretaria de Estado da Cultura, 1990, pp. 5-39.

OLIVEIRA, Vera Lúcia de, *Poesia, mito e História no modernismo brasileiro*, São Paulo, UNESP e EDIFURB, 2002.

RICARDO, Cassiano, "O 'neo-indianismo' de Oswald de Andrade", in *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 21/12/1963, p. 1.

— "Oswald de Andrade e o Neo-indianismo de 22", *Anhembi*, São Paulo, 1959, anno 9, vol. 34, n. 101.

SALGADO, Plínio; RICARDO, Cassiano; PICCHIA, Menotti del, *O curupira e o Carão*, São Paulo, Helios, 1927.

SILVA RAMOS, Péricles Eugênio da, "Movimentos Pau-Brasil, Verde-Amarelo, da Anta e Antropofagia" e "Oswaldo de Andrade", in AFRÂNIO, C. (a cura di), *A Literatura no Brasil - vol. V. Modernismo*, Rio de Janeiro, Sul-Americana, 1970, 2ª ed, pp. 46-48, 61-66.

STEGAGNO PICCHIO, Luciana, "Antropofagia: dalla letteratura al mito e dal mito alla letteratura", in *Letterature d'America*, Roma, Bulzoni, anno II, n. 8, 1981, pp. 3-43.

— "Felicissimi cannibali", in *la Repubblica*, Roma, 23/07/1992, p. 14.

— *I grandi testi antropofagici*, in AA.VV., *Novamente ritrovato. Il Brasile in Italia 1500-1995*, Associazione Italia-Brasile e Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, s.d., pp. 22-28.

TABUCCHI, Antonio, "*Macunaíma*: la riscoperta del Brasile attraverso la letteratura", in *Letterature d'America*, Roma, Bulzoni, anno II, n. 8, 1981, pp. 113-126.

5. Altre opere consultate

AA.VV., *Novamente ritrovato - Il Brasile in Italia 1500-1995*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, s/d.

AA.VV., *Amerigo Vespucci - La vita e i viaggi*, Firenze, Banca Toscana, 1991.

BANDEIRA, Manuel, *Poesia Completa e Prosa*, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1985.

BASTIDE, Roger, *Brésil, Terre des contrastes*, Librairie Hachette, Paris, 1957. Trad. di Maria Isaura P. Queiroz, *Brasil, Terra de Contrastos*, Difel/Difusão Editorial, Rio de Janeiro/São Paulo, 1959.

BOSI, Alfredo, *História Concisa da Literatura Brasileira*, São Paulo, Cultrix, 1975, 2ª ed.

BUENO, Eduardo, *A viagem do descobrimento: a verdadeira história da expedição de Cabral*, Rio de Janeiro, Objetiva, 1998.

— *Náufragos, Traficantes e Degredados: as primeiras expedições ao Brasil, 1500-1531*, Rio de Janeiro, Objetiva, 1998.

CANDIDO, Antonio e CASTELLO, José Aderaldo, *Presença da Literatura Brasileira*, 3 voll. (I - *Das Origens ao Romantismo*), Rio de Janeiro - São Paulo, Difel, 1977, 8ª ed.

CANDIDO, Antonio, *Formação da Literatura Brasileira (Momentos Decisivos)*, 2 voll., São Paulo, Livraria Martins, 1971, 4ª ed.

— *Literatura e Sociedade*, São Paulo, Nacional, 1976, 5ª ed.

— *Vários Escritos*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1977, 2ª ed.

— *Na sala de aula*, São Paulo, Ática, 1986, 2ª ed.

MAGNAGHI, A., *Amerigo Vespucci. Studio critico, con speciale riguardo ad una nuova valutazione delle fonti e con documenti inediti tratti dal Codice Vaglianti (Riccardiano 1910)*, Roma, Fratelli Treves, 1924.

OBERTI, E., *Amerigo Vespucci - Alla scoperta del continente sud-americano*, Torino, G. B. Paravia, 1953.

PELOSO, S., "Il mondo Nuovo di Amerigo Vespucci", in *Nuovamente ritrovato. Il Brasile in Italia 1500-1995*, Roma, Presidenza del Consiglio dei ministri, s/d, pp. 18-21.

PESSOA, F., *Obra Poética*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1983.

RADULET, Carmen M., "Il libro delle navigazioni", *Nuovamente ritrovato. Il Brasile in Italia 1500-1995*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri s/d, pp. 29-34.

SCHWARTZ, Jorge, *Vanguardas Latino-americanas: Polêmicas, Manifestos e Textos Críticos*, São Paulo, Edusp, Iluminuras e Fapesp, 1995.

STEGAGNO PICCHIO, Luciana, *La Letteratura Brasiliana*, Firenze e Milano, Sansoni e Accademia, 1972.

— *Storia della letteratura brasiliana*, Torino, Einaudi, 1997.

TELES, Gilberto Mendonça, *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1978, 5ª ed.

Note biobibliografiche

Vera Lúcia de Oliveira, nata a Cândido Mota (São Paulo, Brasile), insegna Letteratura Portoghese e Brasiliana alla Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Lecce. Recentemente ha tenuto corsi anche all'Universidade Estadual Paulista, in Brasile.

È autrice di numerosi lavori su poeti contemporanei pubblicati in riviste italiane e straniere. È stata premiata in diversi concorsi di poesia e narrativa ed è presente in varie antologie, come *Veia Poética* (São Paulo, 1981), *Água I* (São Paulo, 1981), *Cinque Terre* (La Spezia, 1988), *David 1958-88* (Marina di Carrara, 1989), *Collages* (Roma, 1989), *Premio Nazionale di Poesia Sandro Penna* (Perugia, 1991), *Antologia da Nova Poesia Brasileira* (Rio de Janeiro, 1992), *Bambini* (Perugia, 1993), *L'odore dei limoni* (Perugia, 1994), *Enquanto houver vida viverei* (São Paulo, 1996), *Memorie in valigia* (Santarcangelo di Romagna, 1997), *Parole oltre i confini* (Santarcangelo di Romagna, 1999), ecc.

Ha pubblicato:

A porta range no fim do corredor (poesia), São Paulo, Scortecci, 1983.

Geografie d'Ombra (poesia), Venezia, Fonèma, 1989.

Pedaços / Pezzi (poesia), Cortona, Etruria, 1992.

Tempo de doer / Tempo di soffrire (poesia), Roma, Pellicani Editore, 1998.

Poesia, mito e storia nel Modernismo brasiliano (saggio), Perugia, Guerra Edizioni, 2000. Ed. in portoghese *Poesia, mito e história no Modernismo brasileiro*, São Paulo, UNESP e EDIFURB, 2002.

La guarigione (poesie), Edizioni La Fenice, Senigallia, 2000.

Uccelli convulsi (poesia), Piero Manni, 2001.

INDICE

Premessa	VII
PARTE PRIMA	
Da innocente Adamo a feroce cannibale	1
PARTE SECONDA	
Gruppi etnici e lingue al momento della Conquista	9
PARTE TERZA	
L'indio nel contesto della cultura brasiliana dal Cinquecento a oggi	19
PARTE QUARTA	
<i>L'altro, anzi l'altra</i> , nella visione della Mundus Novus	27
PARTE QUINTA	
<i>Deprecação</i> : un canto di rivolta e lutto	41
PARTE SESTA	
Realtà e mito nel romanzo <i>O Guarani</i> di José de Alencar	55
PARTE SETTIMA	
Documenti. <i>Navigazione del capitano Pedro Alvares scritta per un pilota portoghese e tradotta di lingua portoghese in la italiana</i>	65
PARTE OTTAVA	
<i>Viaggio attorno il mondo fatto e descritto per messer Antonio Pigafetta</i>	73

PARTE NONA	
Appendice. Cenni storici	77
Dalla scoperta alle prime rivolte	81
La corte portoghese in Brasile e l'Indipendenza	82
Dalla Prima Repubblica allo Stato Nuovo di Getúlio Vargas	83
Il regime dei militari	85
Il ritorno della democrazia	85
BIBLIOGRAFIA	89
NOTE BIOBIBLIOGRAFICHE	99

Copertina: foto di Patrizia Giancotti
Design: ab&c - Roma 06/68308613 - studio@ab-c.it

*Stampa: Società Tipografica Romana s.r.l.
via Carpi, 19 - 00040 Pomezia (Roma)
per conto di Alberto Gaffi editore in Roma*

Alberto Gaffi editore aderisce all'appello di GREENPEACE Italia
"Scrittori per le foreste" ed utilizza carta proveniente da fonti sostenibili
come quelle certificate dal Foresty Stewardship Council (FSC).

*Questo libro è stato finito di stampare nel marzo 2006 su carta Pigna-Ricarta
da 100 grammi, una carta riciclata di alta qualità che utilizza nella produzione
maceri di diversa estrazione e, non avendo sbiancamento al cloro,
non garantisce la continuità di tinta.*



Gli indios sono sempre più marginali e marginalizzati sia che restino isolati in foreste divenute zone franche per cercatori d'oro e d'altre ricchezze sia che tentino di integrarsi nelle città finendo confinati nelle favelas o in periferie ove si perde e disperde la loro identità.

Questo è un piccolo contributo alla riflessione sul tema. Per non dimenticare.

ISBN 88-87803-35-8



9 788887 803358

€ 10,00