



Introduzione

Brasile-Italia: riconoscimenti, riscoperte e progetti

*Anna Casella Paltrinieri**

Abstracts

In the relationship between Brazil and Italy, dating from its origins, the Author identifies some aspects that have anthropological relevance, and which constitute some of the "nodes" around which develops today the relationship between the two countries. Locates in the indigenous issue, migration, religious, artistic and poetic dimension in question, some of the elements around which the Brazil and Italy gathered and compared. The Author also attempts to explain the reasons of the International Conference, prepared by the first meeting of 2011, the Brazilian Congress of brasilianisti Italians in 2015 and the work of the Association Jacarandá.

Keywords: Brazil, indigenous peoples, missions, arts, cultural relations

En las relaciones entre Brasil e Italia, que remontan a sus orígenes, la Autora identifica algunos aspectos que tienen relevancia antropológica que constituyen los puntos focales en que hoy desarrolla la relación entre los dos Países. Se centra en la cuestión indígena, la migración, la dimensión religiosa, artística y poética, algunos de los elementos alrededor de la cual tanto el Brasil como Italia se reunieron y compararon. La Artífice también trata de explicar las razones de la conferencia internacional, preparada en la primera reunión del 2011, el congreso de brasilianistas italianos en 2015 junto con el trabajo de la Asociación Jacarandá.

Palabras clave: Brasil, misionarios, religion, arte

Nella relazione tra Brasile e Italia, che data dalle origini, l'Autrice cerca di individuare alcuni aspetti che hanno rilevanza antropologica e che costituiscono alcuni dei "nodi" intorno ai quali si sviluppa oggi il rapporto tra i due Paesi. Individua nella questione indigena, nella migrazione, nella questione religiosa, nella dimensione artistica e poetica, alcuni degli elementi attorno ai quali il Brasile e l'Italia si sono incontrati e confrontati. L'Autrice spiega inoltre le ragioni del convegno internazionale, preparato dal primo incontro dei brasilianisti italiani nel 2011, dal convegno brasiliano del 2015 e dal lavoro della Associazione Jacarandá.

Parole chiave: Brasile, indigeni, missioni, arte, relazioni culturali

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano/Brescia (Italia); e-mail: anna.casella@unicatt.it.



Questi atti, che raccolgono le relazioni presentate al convegno internazionale *Brasile-Italia: andata e ritorno. Storia, cultura e società* che si è svolto a Milano nella sede della Università Cattolica nei giorni 20-21-22 ottobre 2016 sono la sintesi di una storia ormai lunga, che comincia nel 2011 con la prima giornata di studi sul Brasile realizzata nella sede bresciana dell'Università Cattolica e che vide riuniti, per la prima volta, numerosi antropologi “brasilianisti” italiani. Il titolo di quella giornata era evocativo: *Incroci transatlantici*, e richiamava già il confronto, immagini speculari, popoli e culture che si meticciano (Casella Paltrinieri, 2012). Poi venne il convegno di São Luis do Maranhão, nell'agosto del 2015, in collaborazione con la Uema (Universidade Estadual do Maranhão, che ha appoggiato anche il convegno di Milano) e che pose il *focus* sul rapporto tra il Brasile e l'Italia. Un convegno ricco di sollecitazioni e molto partecipato (De Paula Borralho, Galdez Ferreira, 2016), cui sono seguite le giornate genovesi del maggio 2016 sul tema della migrazione dall'Italia al Brasile. Nel frattempo abbiamo avuto la nascita di *Jacarandá*, l'associazione per gli studi sul Brasile, che raggruppa antropologi, storici, letterati, storici dell'arte, medici, architetti e altri, tutti mossi dal desiderio, semplice e ambizioso, di contribuire a dare del Brasile una immagine meno stereotipata e meno superficiale e di offrire spazio agli studiosi del Brasile per confrontarsi e rilanciare il dibattito scientifico su questo grande paese. Aspetti, questi, sui quali c'è ancora molto da lavorare in Italia, poiché non sembra essersi molto modificata quella situazione che già nel 1954 registrava l'ambasciatore brasiliano a Roma, Carlo Alves De Souza. Elogiando l'attività diplomatica e scientifica di Sergio Buarque de Holanda, scriveva che questi aveva avviato «um longo e paciente trabalho de penetração cultural» in un Paese:

onde, a curiosidade pelo Brasil, não se dirige para coisas de interesse cultural, literário ou artístico (Avella, 2001: 247).

Il convegno internazionale dell'ottobre 2016 si è svolto all'Università Cattolica e anche ciò non è stato casuale. Nel 1961 il primo professore ordinario di Etnologia della Università Cattolica, Guglielmo Guariglia, studiava gli xavante delle missioni salesiane del



Mato Grosso. E *Gli xavante in fase acculturativa* (testo ancora oggi citato nelle etnografie su questo popolo indigeno) è stato il volume sul quale hanno avvicinato l'etnologia generazioni di studenti di codesta Università (Guariglia, 1973)¹. Era, monsignor Guariglia, al centro di una rete etnologica che collegava la scuola storico-culturale di Vienna di padre Wilhelm Schmidt, l'antropologia inglese e anche quella francese di Claude Lévi-Strauss, col quale Guariglia aveva contatti (oltre che con George Balandier e Alfred Métraux). Un retroterra culturale che gli permetteva di confrontarsi con lo storico delle religioni, Raffaele Pettazzoni e, anche, di polemizzare aspramente con un altro grande esponente del mondo antropologico, Vittorio Lanternari, dal quale, va detto, lo dividevano la formazione e l'ideologia².

L'opera scientifica e accademica di Guariglia esprimeva, soprattutto, la sensibilità missionaria dell'epoca che si apriva all'apporto delle scienze etnologiche. Alla *Settimana di studi missionari* del 1962, Guariglia proponeva un intervento (poi apparso sugli Atti) dal titolo: *Lo studio dell'etnologia e l'azione missionaria* (Guariglia, 1963: 97-106), citando il volume appena uscito della *Enciclopedia bororo*, frutto del lavoro dei due salesiani Cesare Albisetti e Angelo Jayme Venturelli³.

¹ Si vedano, ad esempio, Welch, Coimbra (2014) e Garfield (2001).

² La polemica aveva come oggetto i movimenti profetico-salvifici dei popoli non occidentali che Guariglia inquadrava nell'ambito dei fenomeni religiosi, mentre per Lanternari erano esempi di proteste politico-sociali. Altro motivo di scontro era l'uso del termine "messianismo": per Guariglia poteva essere usato solo in ambito ebraico-cristiano, per Lanternari doveva essere utilizzato anche per altre religioni. Questa polemica si sviluppò tra il 1961-1962 sulla rivista *Studi e materiali di storia delle religioni* ed ebbe toni molto duri sia da un lato sia dall'altro, espressione di mondi culturali molto differenti, ma anche di un dibattito sentito (Colajanni, 2012).

³ Padre Cesare Albisetti, nato in provincia di Bergamo, a Terno d'Isola nel 1888, ordinato sacerdote nel 1912, era arrivato nel Mato Grosso due anni dopo, atteso dallo zio materno, padre Luigi Galbusera, che era stato segretario del vescovo Antonio Malan. Nel Mato Grosso aveva incontrato i bororo, coi quali resterà in contatto per più di sessant'anni, alternando gli studi etnografici con quelli di botanica. Morirà a Sangradouro, nel Mato Grosso, nel 1977. Padre Angelo Jayme Venturelli nato a Sanremo nel 1916 e morto a Campo Grande, Mato Grosso, nel 2006, era arrivato a Cuiabá, capitale del Mato Grosso, il 14 gennaio del 1934. In Brasile venne ordinato sacerdote e iniziò la sua attività di insegnante di scienze nel Collegio dom Bosco di Campo Grande. Si impegnò, poi, nella realizzazione del Museo dom Bosco, la cui idea data dal 1948 e nella fondazione della locale Università. Cominciò a lavorare con gli *indios* nel 1951. Il primo volume della *Enciclopedia bororo* venne pubblicato dal



Riconoscimento messo in risalto dal *Bollettino dei salesiani*, con toni molto compiaciuti:

All'ultimo congresso missionario tenutosi a Milano e organizzato dall'Università del Sacro Cuore, il prof. Guariglia tenne una splendida conferenza sull'importanza dell'etnografia per il missionario. In essa citando le benemerite dei vari istituti missionari, metteva in evidenza il lavoro colossale ed ancora inedito di una Enciclopedia su di una tribù selvaggia. Caso volle che uno degli autori dell'Enciclopedia bororo, il nostro don Albisetti, fosse presente e potesse presentare a quella magnifica assemblea il primo volume dell'Enciclopedia. Tutti ne furono ammirati, perché videro che non si trattava di uno dei soliti volumetti di propaganda, ma di un volume di 1.100 pagine in grande formato e in magnifica veste tipografica (*Bollettino salesiano*, 13, 1963).

Di questo lavoro etnografico, lo stesso Lévi-Strauss fu debitore, come egli ammetteva in una nota del 1962 definendo l'*Enciclopedia bororo* «una portentosa Summa, un'opera che raccoglie un patrimonio immenso di conoscenze, senza eguali tra le opere dedicate alle tribù sudamericane». Grazie a loro, aggiungeva Lévi-Strauss, i bororo sono diventati la “tribù” sudamericana più conosciuta⁴.

È, dunque, dapprima il mondo missionario a tenere desta l'attenzione per il Brasile in quell'epoca, una attenzione che si colloca da subito sul versante umanistico: le emergenze culturali (i popoli indigeni), la conoscenza di differenti modi di “essere uomini e donne”, il difficile passaggio “acculturativo” di avvicinamento (e, ahinoi, anche di assimilazione) alla società occidentale. Accanto al mondo missionario, in quei tempi ormai lontani, c'era la parte della società italiana più critica sul modello di sviluppo, attenta ai temi della povertà. Sui volumi “militanti” di Josué De Castro (ad esempio, *Una zona*

Museo dom Bosco, a Campo Grande, presso la Faculdade dom Aquino de Filosofia, ciências e letras, Instituto de pesquisas etnográficas nel 1962, e gli altri volumi furono pubblicati fino al 2002. Padre Venturelli nel 1967 divenne primo presidente del Cimi, il Consiglio indigenista missionario della chiesa cattolica.

⁴ L'opera ebbe una buona accoglienza anche presso i linguisti e i glottologi per la ricchezza di informazioni che offriva sulle lingue indigene. Ecco come si esprimeva, all'epoca, un glottologo della Università di Torino, G. Bonfante: «Il primo volume della Enciclopédia bororo, pubblicato dai reverendi padri Cesare Albisetti e Angelo Jayme Venturelli, è un'opera monumentale veramente unica nel suo genere, sia per l'imponente massa del materiale raccolto, sia per l'esattezza dei dati, sia per il rigore del metodo ispirato ai principi più recenti della linguistica» (*Bollettino salesiano*, 1963).



esplosiva, il Nordeste del Brasile. Un punto-chiave nella geografia della fame, pubblicato da Einaudi nel 1966)⁵ si nutrivano il pensiero “terzomondista” e si diffondeva in Italia la teoria della dipendenza (cui si riferivano tra gli altri, intellettuali come Celso Furtado, tradotto in Italia già dagli inizi degli anni Settanta) che accusava l’Occidente della miseria del continente latino-americano. Così come dal Brasile veniva, sempre in quegli anni, la suggestione potente della pedagogia freiriana, i cui testi fondamentali, come la *Pedagogia degli oppressi* e *L’educazione come pratica della libertà*, circolavano in Italia già dall’inizio degli anni Settanta⁶.

Dunque, quello che la nostra etnologia coglieva del Brasile era anzitutto l’immagine del mondo indigeno: un ambito di studi poco rappresentato, dal momento che gli etnologi italiani sembravano interessarsi più di Africa, di tradizioni locali (specialmente nell’Italia meridionale), di temi giuridici, di religione o, quando si dedicavano alle civiltà indigene (esisteva già dal 1954 la cattedra di Civiltà indigene d’America alla Sapienza) pensavano piuttosto alle “grandi civiltà” precolombiane dell’America Centrale (Federico, Testa, 1994: 4).

In seguito, l’etnologia, preoccupata di documentare la diversità culturale dei popoli minacciati dall’avanzare della civilizzazione occidentale, veniva sostituita, anche nella definizione, dalla antropologia culturale, più attenta a questioni generali e all’Occidente⁷. A distanza di molti decenni, nell’economia del convegno e di questi atti, lo studio sul mondo indigeno appare rappresentato (i tupinambá visti da un francese e le migrazioni interne dei pankararé da Bahia a São Paulo), ma non ridondante, segno che questo tipo di ricerche è oggi sostituito da altre prospettive di lettura del mondo culturale brasiliano.

Possiamo senz’altro osservare come l’immaginario dell’indigeno costituisca uno dei primi (e più resistenti) stereotipi sul Brasile, una immagine-simbolo che rimanda alle radici della identità brasiliana e ad

⁵ Questo testo (De Castro, 1946) ispirerà, tra gli altri, registi italiani famosi come Cesare Zavattini e Roberto Rossellini che avrebbero voluto realizzare un documentario sulla fame nel mondo (Cassarini, 2015-2016).

⁶ Il volume *La pedagogia degli oppressi* fu pubblicato da Mondadori nel 1971, *L’educazione come pratica della libertà* venne invece pubblicato nel 1973 sempre da Mondadori.

⁷ Si ricorda, a questo proposito, il 1° Convegno italiano di scienze sociali a Milano nel 1958, durante il quale Tullio Tentori presentò gli *Appunti per un memorandum sull’antropologia culturale*.



una alterità, alla Clastres, nella quale l'*indio* si contrappone polemicamente alla civiltà, al potere e alla storia come la intende l'Occidente (Clastres, 1972).

Pensando al famosissimo volume di Darcy Ribeiro (*Le Americhe e la civiltà*, tradotto in Italia da Einaudi nel 1974), è la radice indigena a costruire l'alterità esotica del Brasile per gli occidentali. Quei "popoli-testimoni" che Ribeiro colloca all'origine della storia brasiliana, avevano costituito il soggetto privilegiato dei dipinti brasiliani dell'olandese Franz Post e soprattutto, di Albert Eckhout. Quest'ultimo, affascinato dagli indigeni, che dipingeva sullo sfondo della natura esotica del Nuovo mondo, oscilla tra la descrizione serena delle donne tupí coi bimbi, e quella più inquieta della danza di guerra degli uomini tapuia. Ma soprattutto, non rifugge dalla convinzione, ben espressa nella figura della Mamelucca, dipinta nel 1641, che questi "selvaggi" potevano trarre giovamento dall'adottare i costumi e gli abiti europei (Parker Brienen, 2010). Come ha osservato Ana Maria de Moraes Belluzzo, è un immaginario che assegna agli indigeni il ruolo di custodi della terra ma, nello stesso tempo, pretende di imporre atteggiamenti (e un abbigliamento) che giustificano il processo di "civilizzazione" cui sono loro malgrado sottoposti (Belluzzo, 1994: 1). Di questa singolare maniera di avvicinare (e misconoscere) gli indigeni brasiliani tratta, in questi Atti, la relazione sul cosmografo André Thevet.

Per sottolineare come la figura dell'indigeno brasiliano abbia costituito in Italia un riferimento costante, basterebbe ricordare, ad esempio, come una delle prime opere di Darcy Ribeiro tradotte in italiano sia stata *In difesa dei popoli indigeni*, pubblicata da Jaca Book nel 1973 e, ancora, la mostra, inaugurata dallo stesso Ribeiro nel settembre del 1983 e realizzata nella Curia del Senato del Foro romano, dal titolo: *Indios del Brasile*. In quell'occasione, si realizzarono anche due volumi: *A Itália e o Brasil indígena. L'Italia e il Brasile indigeno*, che raccoglieva una serie di scritti di Ribeiro e della moglie e di E. Hoonart tra gli altri, e il successivo *Indios del Brasile: culture che scompaiono* (Zornetta, 2015).

È ben vero che il tema delle radici identitarie (accanto a quello della "formazione" come scrive lo storico italiano Roberto Vecchi (2012) traversa tutta la storia culturale del Brasile, a partire dalle opere "fondative" (come *Casa grande e senzala* di Gilberto Freyre ben presente agli antropologi brasilianisti italiani, o *Raízes do Brasil* di



Sérgio Buarque de Holanda, tanto per citarne alcune) e che in questa “ricerca” il tema del confronto permane, a volte sotterraneo, a volte esplicito e polemico. Appare, ad esempio, nella già citata opera di Gilberto Freyre, socio-antropologo ispirato dal relativismo culturale di Franz Boas, che egli rilegge attraverso uno schema “ecologico”, per il quale le civiltà tropicali esprimerebbero “valori” superiori a quelli delle regioni con climi temperati, e il modello brasiliano di convivenza multiculturale sarebbe migliore di quello messo in atto nelle società calviniste del Nord-America⁸. Una visione “mitologica” di un Brasile non razzista, messa sempre più in discussione dagli studi della moderna antropologia, anche italiana, e che suggerì da subito motivi di polemica⁹.

Il convegno milanese voleva, tra l’altro, leggere i rapporti tra il Brasile e l’Italia. Sappiamo bene come la storia delle relazioni tra il mondo brasiliano e quello italiano abbia una sua specificità. Mentre altre nazioni europee (la Francia *in primis*) valorizzano alcuni momenti speciali nei quali le relazioni avvennero ad alti livelli (cito, ad esempio la missione artistica francese del 1816, che aveva l’obiettivo di istituire la prima accademia di Belle arti o quella del 1936 che avviò l’Università paulista col contributo dell’allora sociologo Lévi-Strauss), la relazione che l’Italia ha intrattenuto col Brasile sembra essere passata anzitutto (almeno alle origini) attraverso le storie “dal basso” dei migranti e della migrazione (Clemente, 2012: 97). Nonostante ciò, l’apporto italiano alla costruzione della cultura brasiliana è stato ricco di figure e di suggestioni. D’altro canto, l’artista Israel Pedrosa, allievo di Candido Portinari, ricorda come la Missione artistica francese abbia comunque portato in Brasile i primi rudimenti dell’opera di Leonardo da Vinci (Pedrosa, 2012: 90). Dunque, se dobbiamo al pittore francese Jean Baptiste Debret impietose raffigurazioni della società schiavista (Debret, 2005: 18), e ad un altro francese, Adrien Taunay, la descrizione empatica degli *indios* bororo che ritrae mentre visitano gli scienziati della spedizione cui egli stesso partecipava, non possiamo trascurare l’apporto di un artista italiano (almeno di nascita) quell’Eliseu d’Angelo Visconti, cui è stata dedicata nel 2012 una

⁸ Melatti (1994) ricorda che Freyre occupò la cattedra di Antropologia sociale alla Università di Rio de Janeiro nel 1935. Vanno inoltre ricordati Gomes de Lima (2014: 153-168) e Burke (2005).

⁹ Mi riferisco all’opera di Valeria Ribeiro Corossacz e ai suoi studi sulla “bianchezza” tradotti anche in Brasile.



mostra a Rio de Janeiro¹⁰. Come non si può passare sotto silenzio il fatto che il Brasile, nel momento in cui ha con più vigore cercato la sua individualità, ha comunque “dovuto” specchiarsi in altre aree dell’Europa, Italia compresa. La *Semana de arte moderna* del febbraio 1922, che intendeva recidere le radici coloniali, in un momento di “autocoscienza culturale” (Di Munno, 2001: 270) mentre celebrava l’anno 374 della “deglutizione” del vescovo Sardinha, da un lato rivendicava con orgoglio il contributo dei brasiliani alla civiltà europea (senza i brasiliani l’Europa non avrebbe neppure – dice il *Manifesto antropófago* di Oscar de Andrade, del 1928 – la sua misera dichiarazione dei diritti dell’uomo), dall’altro, però, guardava alle avanguardie europee e, in specifico, al futurismo italiano (Clemente, 2012: 101). E, a proposito di una artista come Anita Malfatti, di origine italiana, la cui esposizione del 1917-1918 aveva creato tanto scandalo da indurla a ritornare a schemi pittorici più classici, Di Cavalcanti scriverà:

Anita vinha de fora, seu modernismo como o de Brecheret e Lazar Segal tinha o sêlo da convivencia com Paris, Roma e Berlin (Di Munno, 2001: 273).

E, se è vero che una delle più importanti università brasiliane è nata con l’apporto dei francesi e l’interpretazione più diffusa della complessa società brasiliana sembra ancora essere quella di *Tristi tropici*, occorrerà forse ricordare che, prima, nel panorama culturale brasiliano, c’era stato Pirandello, la cui opera rappresentata all’inizio degli anni Venti, aveva costituito un riferimento importante per gli intellettuali dell’epoca, così come avevano avuto largo risalto i due viaggi di Marinetti a Rio de Janeiro e São Paulo nel 1926 e nel 1936 (Avella, 2010: 6). Nel campo antropologico la figura di Lévi-Strauss ha messo in ombra non solo l’opera etnografica dei salesiani già ricordati a proposito della *Enciclopedia bororo*, ma anche quella di importanti studiosi alle origini dell’antropologia brasiliana, sia i nativi, sia i tedeschi, alcuni naturalizzati brasiliani come T. Koch-Grunberg e Curt Unkel, divenuto poi celebre col nome indigeno di Nimuendajú¹¹. Forse è giunto il

¹⁰ Il titolo della mostra, con 250 opere esposte, era *Eliseu Visconti: la modernità anticipata*.

¹¹ Melatti (1994: 4) ricorda come molte delle figure di intellettuali e politici brasiliani degli inizi del secolo avessero interessi etnologici: ad esempio Gonçalves



momento, per noi italiani, di rivalutare la figura di quella allieva di Lévi-Strauss e di Roger Bastide, Gioconda Mussolini (1913-1969), di origini venete, alla quale si devono i primi studi di etno-medicina, se non altro perché alla sua scuola si sono formati alcuni tra gli intellettuali e politici del Brasile, come Fernando Henrique Cardoso, José de Souza Martins, Octavio Ianni (Salzano, 2009: 12-27).

Il tema del convegno milanese era *Brasile-Italia*, ovvero come i due Paesi si “specchiano” l’uno nell’altro, si incontrano o si scontrano. La coscienza del rapporto stretto tra Brasile e Italia è ben chiara, e da molto tempo, sia nell’uno sia nell’altro Paese. Esiste fra i due popoli, scriveva Sergio Buarque de Holanda, «*un’affinità essenziale e ineluttabile*» (Buarque de Holanda, in Avella, 2012: 377). Una coscienza partita dalla analisi dell’influenza storica che il mondo italiano ha avuto sul continente latino-americano (la radice europea, per tornare a Darcy Ribeiro), ma che si nutre anche della riflessione su una sensibilità e un modo di vivere che appare spesso simile, quando non identico. E qui, forse, dovremo tornare a ragionare, come faceva Buarque de Holanda, su una mentalità latina, per la quale gli italiani si sentono più simili ai brasiliani che, invece, agli algidi europei del Nord, espressione di una mentalità calvinista spesso difficile da apprezzare (Buarque de Holanda, 1995: 62-66). Come non rispecchiarsi, ad esempio, nelle descrizioni che quel fine interprete dell’animo brasiliano, Roberto Da Matta, fa del quotidiano dei brasiliani? Dalla distinzione tra spazio pubblico e privato (il primo anonimo e pericoloso, il secondo denso di significati affettivi) presentato nel volume *A casa e a rua* del 1991, al più recente *Fé em Deus e pé na tábuá. Ou como e por que o trânsito enloquece no Brasil*, del 2010, testo nel quale, ragionando sul modo col quale i brasiliani affrontano il traffico automobilistico, si arriva a riflettere sui legami sociali, sulla difficoltà, tutta brasiliana come tutta italiana, di concepire relazioni astratte e impersonali, sulla contrapposizione tra famiglia e stato che (tra l’altro) contesta le visioni della antropologia delle origini, quella di Lewis Henry Morgan, ad esempio, modellata sulla idea opposta. O, per tornare a Buarque de Holanda, quella distinzione tra la cortesia europea e la cordialità brasiliana, la prima caratterizzata da formalità e nel contempo, dal non coinvolgimento, dal tentativo di mettere uno

Dias, Florestan Fernandez, tra gli altri. Alla figura di Koch-Grunberg è ispirato il film del regista colombiano Ciro Guerra, *El abrazo de la serpiente*, del 2015.



schermo tra sé e gli altri, la seconda, invece, improntata ad affettività, alla ricerca di un rapporto interpersonale caldo e amichevole, anche se non necessariamente benevolo (Buarque de Holanda, 1995: 141 e sgg.). O infine, riprendendo Motta, nella sua analisi sulla antropologia di Gilberto Freyre, la diffidenza (espressa nei discorsi e nelle pratiche quotidiane) nella razionalità calvinista di weberiana memoria e la convinzione che il meglio non stia tanto nella organizzazione perfetta quanto nel (relativo) disordine tropicale (Motta, 2005: 38-43). Questo è, forse, ciò che dà agli italiani approdati in Brasile l'impressione di "essere tornati a casa".

Secondo Sergio Buarque de Holanda (il riferimento è al suo articolo *l'Apporto italiano nella formazione del Brasile*, pubblicato a Siena nel 1954, nella rivista *Ausonia*) due sono i settori nei quali occorre indagare per scoprire il contributo italiano alla società brasiliana, l'uno informale, l'altro, invece, formale (Lima Nicodemo, 2011). Nel primo caso sono le caratteristiche individuali degli italiani, la loro intraprendenza commerciale, la plasticità che permette loro di adattarsi alle usanze dei luoghi dove approdano; nel secondo caso sono tutte quelle azioni culturali messe in atto dagli italiani in Brasile o che si riferiscono a modelli classici italiani, dal progetto educativo dei Gesuiti all'Accademia dell'Arcadia (Avella, 2010: 2 e sgg.; Mottin, Casolino, 1999: 106). In una versione più popolare e goliardica, il carnevale di Rio de Janeiro del 2005 offriva il suo omaggio all'Italia, citando la commedia dell'arte, Venezia, l'opera lirica, il Rinascimento, ma anche la tecnologia, la culinaria e la moda. Carnevale che si concludeva con un ringraziamento all'Italia per un'altra delle influenze sul Brasile e cioè il modernismo, definito come «o maior movimento de renovação da arte brasileira», nato da «artisti italiani, brasiliani di cuore, alleati ad artisti brasiliani italiani di cuore» (Carnevale a modo mio, <http://www.mocidade independente.com.br/carnavais/2005>).

C'è, dunque, molta Italia in Brasile e, viceversa, molto Brasile in Italia. E però, questo reciproco riconoscimento è sempre apparso ricco di sfaccettature e dialettico. Come ricorda lo storico Avella, Darcy Ribeiro scrive, è vero: «Io vedo il Brasile come mondo e l'Italia come incantamento: Roma continua ad essere la capitale della terra...», ma subito dopo si dice consapevole della "enorme latinità" brasiliana. Se, allora, Roma si è vestita di «carne india e di carne negra» ciò significa che «la nuova Roma sta qui» e «i neo-romani siamo noi» (Ribeiro in Avella, 2005: 53 e ss.). L'esito è, alla fine, riconoscersi somiglianti, ma



“diversi”. È ancora Darcy Ribeiro, quando riceve in Italia il premio Roma-Brasilia “città di pace” nel 1996 (nel 2000 sarà la volta di Chico Buarque), a dire «sono colui il quale è di ritorno» (*Ibidem*: 53). Un po’ il percorso che ci riferiscono alcune relazioni, fatto dai migranti che tornano dal Brasile e che in Italia, cercando i loro antenati, si scoprono “brasiliani”.

Su quali rotte si incrociano l’Italia e il Brasile? Sembra immediato, infatti, pensare alle rotte della migrazione. Almeno trenta milioni di brasiliani hanno origini italiane: la più grande comunità di italiani residenti all’estero e, a volerli considerare italiani a tutti gli effetti, un terzo della totalità del nostro popolo. Storie intrecciate di italiani del Nord (tra il 1878 e il 1902, il 52,9% dei migranti proveniva dalle regioni settentrionali, in particolare Veneto e Friuli, Lombardia ed Emilia), del Centro (dall’Italia centrale provennero il 10,7%, in maggioranza toscani) e del Sud (il 36,4%, in buona parte campani). Una migrazione massiccia che si concluse in gran parte ai primi del secolo (il 70% degli italiani era emigrato in Brasile prima del 1903) e che si diresse soprattutto nello stato di São Paulo, dove nel 90% dei casi i nuovi arrivati si impiegavano nelle *fazendas* di caffè (De Boni, Costa, 1991).

In realtà, come appare dalle diverse relazioni di questi Atti, le migrazioni in Brasile sono state tante: quella dei pionieri, che comincia già dagli albori del 1600 ed è composta da navigatori, artigiani, commercianti, soldati e geografi (De Boni, Costa, 1991, in Mottin, Casolino, 1999: 15), la migrazione “politica” (degli irredentisti ai primi dell’Ottocento, dei socialisti e anarchici e, infine, degli antifascisti durante il Ventennio), quella dei missionari, quella agricola del caffè. Pionieri come Domenico Vandelli (1735-1816) esploratore e naturalista, che creò in Brasile orti botanici concepiti come laboratori di sperimentazione per l’agricoltura, sentirono il fascino di un Paese inesplorato e che poteva perciò offrire la possibilità di scoperte importanti nel campo scientifico e naturalistico (Avella, 2012: 4). Migrazione che farà la strada all’altra, politica, che porterà in Brasile coloro i quali mal si adattavano al clima di restaurazione degli inizi Ottocento e avevano progetti di riforma sociale. Già nei primi decenni dell’Ottocento, italiani erano nella guerra dos Farrapos (la *farroupilha*) scatenata dalla repubblica riograndense contro l’Impero brasiliano (1835-1844), italiano era Tito Livio Zambeccari, carbonaro di Bologna



fuggito dopo i moti del 1821, il quale scriveva i proclami di Bento Gonçalves e, forse, il lemma della bandiera *farroupilha*: “Libertà, uguaglianza, umanità”. Italiani, infine, aderenti alla Giovine Italia accolsero Garibaldi a Rio de Janeiro nel 1836 (Mottin, Casolino, 1999: 16-17, 100-101).

Il Brasile, allora, poteva essere luogo di importanti scoperte come nei viaggi di Stradelli, al quale è dedicata una relazione, socio della Società geografica italiana (la cui opera *Vocabulários da língua geral portuguez-nheéngatú e nheéngatú-portuguez*, fu pubblicata postuma nel 1929 nella *Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro*), o in quelli sfortunati di Guido Boggiani, pittore e fotografo che documentò le pitture corporali e facciali dei caduveo del Mato Grosso, gli stessi sui quali si eserciterà, decenni dopo, lo stesso Lévi-Strauss (Boggiani, 1887). Viaggi realizzati in altre epoche e con altro spirito, ma la cui commemorazione contribuisce oggi a costruire “reti” culturali: al nome di Stradelli, ad esempio, fu dedicato il *Seminário Brasil Itália*, tenutosi a Rio de Janeiro nel marzo 2012 (oltre alla mostra fotografica, poi trasferita a Manaus, dal titolo *O filho da serpente encantada. Fotografias de Ermanno Stradelli*) che riunì, nella sede dell'*Instituto histórico e geográfico brasileiro*, studiosi italiani e brasiliani proprio sul tema della influenza italiana nella società brasiliana (Avella, 2012: 380).

Il tema della grande migrazione rurale in Brasile e dei suoi esiti sulla cultura brasiliana ha avuto largo risalto negli studi storici, come nella letteratura e nella filmografia e ciò è dimostrato dall'interesse che ancora suscita nei ricercatori che hanno partecipato al nostro convegno e che, con le loro relazioni, hanno messo in risalto, tra l'altro, aspetti singolari come la migrazione dei vetrai di Altare, dalla Liguria, la ricostruzione della vicenda italiana nel museo di São Paulo, la storia di migranti “eccezionali” come Lina Bo Bardi.

È abbastanza ovvio capire il perché di questo interesse: la migrazione italiana costituì una emergenza nella storia della nostra nazione, per gli effetti di “contagio” che produsse. Come scriveva il sindaco di Roverbella, un comune del mantovano, al prefetto nel 1876:

La mania di emigrare in Brasile ogni giorno va prendendo delle proporzioni sempre più allarmanti e, a mio credere, dannose. Oggi non sono più le forze superflue ai bisogni agricoli e industriali del Paese che si assentano; ma purtroppo in mezzo a tutto questo informe assieme di famiglie, di celibi, di fanciulli che partono, vi si annoverano anche delle braccia



vigorese, e della intelligenza più che mediocre (Liberati, 2009: 28).

Ebbe aspetti tragici, trasformando gli italiani poveri in nuovi schiavi nelle piantagioni di caffè, al punto da suscitare la reazione del governo italiano che, nel 1902, arrivò a proibire la migrazione sussidiata verso il Brasile a causa delle pessime condizioni in cui versavano i nostri connazionali.

Se per il Brasile la migrazione europea significava la fine della schiavitù dei neri, la politica dell'imbiancamento, la necessità di avere forza-lavoro malleabile (e per questo gli italiani, considerati buoni cittadini, lavoratori, cattolici dediti alla famiglia, venivano privilegiati poiché avrebbero favorito la costruzione dell'«ordine morale attraverso la fede cristiana, l'ordine civile attraverso la legge e l'ordine economico attraverso l'educazione al lavoro» (Ramos in Colbari, 1997) per l'Italia la migrazione seguiva la grande trasformazione nelle campagne operata dal capitalismo rurale e segnalava il disagio sociale cui cercavano di dare risposta le ideologie egualitarie, socialiste e anarchiche (De Boni, Costa, in Mottin, Casolino, 1999: 17). Questo accadeva, ad esempio, nelle campagne mantovane, coi movimenti sociali di rivolta, la *boje* tra il 1882 e il 1885. Da qui, l'ideologia anarchica venne trasportata in Brasile sulle rotte, appunto, della migrazione.

Ma fu anche una pagina epica, che ha avuto esiti importanti nella costruzione della mentalità brasiliana, almeno in quella parte, il Sud, dove gli italiani riuscirono a ritrovare un clima e un ambiente che ricordavano quello dal quale erano partiti e dove cercarono di ricostruire un modello di comunità il più possibile vicina a quella che avevano lasciato. Ricordo, in uno dei miei primi viaggi nel Paraná, all'inizio degli anni Ottanta, la visita a un cimitero di migranti veneti e alto-atesini con le croci in ferro battuto e il racconto della loro vicenda scritto sulle lapidi: la più parte erano morti prima di approdare sulle coste brasiliane per una epidemia che si era sviluppata sulla nave. E ricordo la visita a un villaggio rurale nel quale le persone ci accolsero parlando il dialetto veneto.

Migrazione, dunque, che ha modellato lo spazio rurale e la vita sociale nelle campagne (pensiamo alla ricostruzione fatta dalla *telenovela Terra nossa*, premiata dall'allora presidente Ciampi nel 2000) (Avella, 2012: 11-12); che ha prodotto una *koiné* linguistica nella quale predomina, sugli altri dialetti italiani (lombardi, friulani, tirolesi)



il veneto arricchito di parole luso-brasiliane: il *talian* del quale tratta la relazione *Italiani in Brasile fra migrazione e tutela della cultura*. E che ha portato in Brasile, come si diceva, “frammenti” della cultura italiana più alta: l’artista Israel Pedrosa, già citato, ricorda che vide per la prima volta una riproduzione (in rilievo, dunque di stile molto popolare) della Ultima Cena di Leonardo da Vinci a casa di un immigrato italiano (Pedrosa, 2012: 90).

Sui temi legati alla grande migrazione forse l’antropologia italiana dovrebbe esercitarsi di più, perché presentano risvolti interessanti come la questione di genere (nemmeno l’organizzazione anarchica ed egualitaria della “Colonia Cecilia” riuscirà ad affrancare le donne dal loro ruolo domestico) (Bignami, 2009) e quella utopica della ricerca di una società nuova, libera dalle ambiguità e dalle costrizioni del vecchio mondo.

Per i migranti di fine Ottocento, il “Brasilio” si prefigurava, infatti, come il mondo nuovo nel quale realizzare non solo la propria sussistenza (il lavoro), ma anche la propria libertà. Poteva accadere, allora, che nel tragitto dall’Italia al Brasile, in quel passaggio “all’altro mondo” si partisse muratori e si diventasse baritoni e mercanti come accadde a Giuseppe Banfi, che nel 1858 viaggiò a cavallo da Rio de Janeiro al Paraná. Scorrendo le storie di vita degli italiani in Brasile troviamo figure di migranti che diventano *leaders* politici, giornalisti, che organizzano comunità rurali e cooperative secondo gli schemi del pensiero anarchico-libertario (la già ricordata Colonia Cecilia che si volle riprodurre in Brasile dal 1890 al 1894 dopo averne tentato la costituzione in Italia, a Gavardo e a Stagno Lombardo). Pensiero, quello anarchico, che non lesinava critiche alla società brasiliana considerata arretrata, feudale e schiavista, mentre esaltava l’*indio* e la sua civiltà egualitaria e libera:

Ultimi resti di un popolo che non vuole progredire perché la civiltà non seppe offrirgli che una croce, nera, grave, e sanguinolenta [...] gloria a voi o fieri *coroados* o terribili *botocudos*, avanti che la repubblicana mitraglia vi falci in omaggio all’impresa maledetta, alla «noroeste» sulla terra ubertosa della patria vostra [...] E sia, l’estrema difesa delle vostre foreste, solenne e terribile. Obbligate la storia a ricordare la vostra fine. Eppoi anche se selvaggio, un popolo non può e non deve scomparire in silenzio, vilmente. Affilate dunque le vostre zagaglie ed immergete nel curaro la punta delle vostre frecce [...] Ultimi brasiliani davanti ai ladri portoghesi, spagnoli, olandesi, anglosassoni, non chinate come vuole Cristo la fronte [...] e non per



voi egli morì. In quel tempo l'esistenza vostra era sconosciuta anche a Dio ed eravate liberi, felici ed avevate una patria. Ma un giorno l'uomo pallido, l'uomo progredito, arrivò alle vostre sponde. Voi aveste il torto di non massaccrarlo, di riceverlo come un fratello disceso dal cielo [...] l'ospite divenne d'un subito tiranno. Si prese il vostro oro, le vostre donne, ma longanime tentò civilizzarvi con la schiavitù. I gesuiti infatti vi riuscirono, e lo conferma il vostro odio alla civiltà, ma l'immensità delle foreste vi nascose alla ingordigia [...] ma oggi quelle foreste devono essere sventrate, attraversate dalla «bestia di fuoco» [...] pensate che l'Argentina può invadere con la complicità del Paraguay lo stato del Mato Grosso, e che non si può trasportare là uomini in breve tempo. V'è dunque necessità d'una strada strategica [...] Voi non potete comprendere cosa vuol dire costruire una linea ferroviaria [...] Voi comprendete solo lo stupro delle vostre foreste e delle vostre donne. E protestate uccidendo. Molto bene! (Anonimo, in Biondi, 1994: 213-214).

Troviamo figure di donne che si impegnarono nella emancipazione femminile, come Matilde Magrassi, femminista, libertaria e anticlericale, in contatto con l'anarchica italo-uruguaiana Luce Fabbri, cui si deve il testo *Emancipatevi!* scritto in italiano e apparso sul giornale *O Chapeleiro* il 1° maggio del 1904. O come la lucchese Maria Gemma Mennocchi che, separatasi dal marito, e accolta nella comunità anarchica di São Paulo con l'attivista Gino Damiani nel 1897, diventò la portavoce del centro femminile *Jovens idealistas* facente capo al gruppo "La Battaglia" (omonimo del più famoso giornale anarchico) per poi finire la sua vita come proprietaria di un negozio di moda. O Maria Teresa Carini da Parma, sposata a un clarinetista, giunta a Rio de Janeiro nel 1890, alla quale si attribuisce il manifesto delle donne operaie: *As jovens costureiras de São Paulo*, uscito nel 1906 sul periodico libertario *A terra livre* (Bignami, 2009).

Emerge qui un *topos*: quello della utopia. Il Brasile si configura come un Paese che, essendo da costruire, poteva anche accogliere progetti di una società più giusta ed egualitaria e libertaria (o, semplicemente, di una vita personale più libera). Del resto, l'utopia ha sempre avuto un suo spazio nel mondo brasiliano, che fosse quella di importazione, degli anarchici italiani, o quella indigena delle diverse comunità che si costruivano attorno al carisma di un uomo; oppure attorno a una idea di giustizia, di libertà, di dignità: dalla «terra sem males» dei guaraní al Palmares di Zumbi agli inizi del Seicento, fino alle figure emblematiche del secolo XIX come Antônio Conselheiro e la sua repubblica *dos canudos* nel *sertão* baiano, terminata nel 1897, o a quella di Padre Cicero del Ceará nello stesso periodo, alle utopie



politiche più recenti, trasferite, magari, nella musica di Caetano Veloso. Scrive Perniola:

È la compresenza di permanente miserabilità e di utopie tecnologico-religiose, di antropologia e di neo-futurismo, che costituisce un tratto specifico della società brasiliana (Perniola, 2005: 5).

Visioni “salvifiche” di un mondo perfetto, possibile, ma ancora da realizzare, utopie spesso finite nel sangue, ma capaci comunque di accendere gli animi e di costituire un riferimento verso il quale muoversi. In questo sta, a mio parere, uno dei caratteri del Brasile: la contrapposizione tragica (nel senso nietzschiano del termine) tra le aspettative, le visioni del futuro e la condizione del presente. Contrapposizione tra il dover essere e l’essere, tra ciò che spero e ciò che vivo. Come scrive (ancora) Buarque de Holanda, c’era al fondo del positivismo che ispirava i politici brasiliani nella costruzione della società nuova «un segreto orrore della nostra realtà» (Buarque de Holanda, 1995: 159)¹². Non so se mi sbaglio, ma vedo questo aspetto “tragico” in alcune delle manifestazioni più tipiche del sentire brasiliano: non solo la levità della vita, ma anche la consapevolezza di ciò che potrebbe essere ma non è (o non è ancora). Utopica e tragica è, ad esempio, la questione della terra e dei contadini in Brasile, almeno come è stata raccontata da Jorge Amado e da João Guimarães Rosa, ma anche nella musica popolare: dal *lamento sertanejo* di Gilberto Gil¹³ fino al *Funeral de um lavrador* di Chico Buarque de Holanda, canzone che ha nutrito i sentimenti terzomondisti delle generazioni italiane degli anni Settanta.

Questa fossa dove stai/larga poche dita/è il più piccolo conto/che hai pagato in vita/ha volume giusto/né largo né fondo/è la parte che ti tocca/del latifondo/non è una fossa grande/è giusta, precisa/è la terra che volevi/veder divisa/è una fossa grande/per un piccolo morto/ci starai più largo/di quand’eri al mondo/è una fossa grande/per un morto da/niente/ma qui più che nel mondo/stai comodamente/è una fossa grande/la tua carne è poca/ma alla terra

¹² Traduzione mia.

¹³ «Por ser de lá/do sertão, lá do cerrado/lá do interior do mato/da caatinga do roçado/eu quase não saio/eu quase não tenho amigos/eu quase que não consigo/ficar na cidade sem viver contrariado/Por ser de lá/na certa por isso mesmo/não gosto de cama mole/não sei comer sem torresmo. Eu quase não falo/eu quase não sei de nada/sou como rês desgarrada/nessa multidão boiada caminhando a esmo».



donata/non si guarda in bocca¹⁴.

Se la migrazione è l'intreccio più evidente e più saldo tra il Brasile e l'Italia, l'altro intreccio, altrettanto saldo, è dato dalla dimensione religiosa. Si è verificato, nei secoli, uno scambio di significati religiosi per cui, all'approdo dei missionari italiani nel Brasile da convertire (e al loro cattolicesimo "francescano" sul quale ha riflettuto G. Freyre) (Motta, 2005: 39-43), corrisponde oggi l'arrivo del candomblé in Europa e in Italia. Basterebbe, anche in questo caso, fare una ricognizione nella musica popolare brasiliana, ad esempio quella di Gilberto Gil, per ritrovarvi gli orishas africani. Del resto è un fatto che molta parte del fascino culturale del Brasile riguardi la religione e la spiritualità: gli *encantados* del Maranhão o i culti afro studiati in epoche molto precoci da Raimundo Nina Rodriguez e da Roger Bastide, rimandano l'immagine di una società che non sembra (ancora) preda del disincanto di weberiana memoria.

Molti degli italiani che giunsero in Brasile agli albori dell'epoca coloniale erano religiosi. Nomi dimenticati come quel padre Giuseppe Cataldino, che agli inizi del Seicento lavorò presso i guairá, o Giuseppe Oreggi che fondò São Miguel nel Rio Grande do Sul (Mottin, Casolino, 1999: 15). Sul ruolo dei sacerdoti e dei religiosi in Brasile al quale sono dedicate le relazioni dei missionari saveriani e di Chiara Vangelista, molto si è scritto e, direi, si è passati dalla agiografia alla critica spesso aspra. Nel convegno di São Luis dell'agosto del 2015, molte relazioni ragionavano sulla figura del sacerdote cattolico in Brasile e sul fatto che questi fosse un pastore, ma anche un intellettuale, un pubblicista o un animatore di circoli culturali, un organizzatore sociale e, soprattutto, un osservatore politico, dunque, una "coscienza critica" della società brasiliana. Si registra quasi una sorta di "conversione" dei religiosi che si cimentano col Brasile, come ci hanno confermato i missionari saveriani nelle loro relazioni.

Per cui, se i cappuccini Antonio da Perugia e Anselmo da Castelvetro potevano pensare, a metà del Settecento, che il loro compito fosse assistere la flotta del portoghese José da Silva Paes (Mottin, Casolino, 1999: 16)¹⁵, altri sacerdoti si impegnarono piuttosto ad accompagnare il percorso religioso e culturale di migranti spesso

¹⁴ Tradotta in italiano nel 1970 con l'arrangiamento di Ennio Morricone.

¹⁵ Che nel 1737 fondarono il presidio Jesus-Maria-José, nel Rio Grande do Sul.



analfabeti e con scarse cognizioni religiose. Del resto questa preoccupazione pastorale si rintracciava già nelle parole di monsignor Sarto, vescovo di Mantova alla fine dell'Ottocento (e poi papa):

Non s'appartiene a me il giudicare, se i nostri Paesi siano di quelli, dove le bocche sono soverchie ai mezzi di sussistenza, e troppe le braccia che domandano il lavoro: ma comunque sia per altri deciso, io come Padre delle anime devo pur lamentare la partenza di tanti miei figli per luoghi, dove troveranno assai di rado e con grande difficoltà quei soccorsi religiosi, che coll'aiuto di Dio qui ancora non mancano: lasciare la chiesa, dove fummo fatti cristiani, dove abbiamo imparato a pregare, abbiamo ricevuto la prima Comunione, abbiamo preso tanta parte alle Feste del Signore... per andare in Paesi dove ci verranno meno quei cari conforti, e sarà gran mercé, se qualche volta fra l'anno si potrà incontrare un sacerdote, assistere alla Messa... oh è impossibile a questo pensiero non sentire nell'animo il dolore, la pietà, la compassione! (Lettera pastorale sul problema della emigrazione, scritta dal vescovo di Mantova, monsignor Sarto, il 19 agosto 1887) (Liberati, 2009: 30).

E, dunque, ecco l'istituzione di giornali (ad esempio, *Il colono italiano*, che apparve nel 1910, grazie al parroco Fronchetti, denominato poi *La staffetta riograndense* e, infine, nel 1942, *Il Correio riograndense*) che avevano lo scopo da un lato di conservare il riferimento alla madre patria, magari la stessa letteratura dialettale, come nel caso del *Corriere d'Italia* degli scalabriniani, dall'altro di celebrare i valori che si voleva fossero all'origine della vita dei migranti (Mottin, Casolino, 1999: 20). Ecco quanto scrive Rovilio Costa, sacerdote e antropologo:

La letteratura dialettale italiana cominciò il suo cammino per la pubblicazione inizialmente di autori quasi tutti ecclesiastici con la finalità di istruire e divertire, come la miglior maniera di evangelizzare, traducendo in modo piacevole le lotte e le peripezie dell'immigrato che, passando da una delusione all'altra, arriva finalmente al successo. In questo concetto è celebrata l'apologia della rinuncia, della unità familiare, della fede in Dio, nella Divina provvidenza (Costa, in Mottin, Casolino, 1999: 22)¹⁶.

Impegno culturale che produrrà “figure letterarie” dal taglio antropologico, come quel Nanetto Pipetta «*nassuo in Italia e vegnudo in Merica per catare la cucagna*»¹⁷, oppure Tognò Brusafrați, descritto

¹⁶ Traduzione mia.

¹⁷ Scritto da Aquiles Bernardi, pseudonimo di Frei Paulino de Caxias.



da Riccardo Domingos Liberalli (Mottin, Casolino, 1999: 22)¹⁸. E produrrà anche fantasie letterarie che rimandano alla cucina (un tema trattato in questi Atti), ad esempio la ricetta dei crauti per i trentino-tirolesi:

desse ricordo el nono/ [...] El ghea un mastel apost/E li dentro metea/
Capussi taiai su ben fini./ E pestai, ma ben pestai. [...] Che buni, con la polenta/
Sia crui, o sia rostii (Dall'Alba, 1986: 73)

Un po' educatori (dalla fine del secolo XIX e per tutto il XX si ebbe in Brasile un fiorire di congregazioni religiose che si dedicavano alla educazione dei giovani, come i gesuiti, i maristi, i salesiani) un po' letterati, i sacerdoti cattolici intendevano anche fare da contraltare alla stampa anarchica, cominciata con la rivista di Botti del 1892 dal titolo eloquente: *Gli schiavi bianchi* (Biondi, 1994: 215)¹⁹.

Torniamo sulla azione missionaria per ricordare i salesiani citati da Guariglia a proposito degli xavante. La presenza dei missionari in Brasile trovò nel Mato Grosso un luogo particolarmente significativo: i salesiani, qui giunti dal 1894, provenienti dall'Uruguay, la pensavano come una sfida sia per l'evangelizzazione (dapprima i bororo, in seguito gli xavante) sia per la realizzazione di strutture educative, come il collegio dom Bosco e la stessa Facoltà filosofica di Campo Grande cui si dedicò padre Angelo Jaime Venturelli²⁰. C'era, nella loro azione, una sorta di imperativo morale: gli xavante, raggiunti solo nel 1937 da

¹⁸ Molti sono i sacerdoti che si dedicano alla letteratura o al giornalismo: João Maria Bento Balém, esercita il giornalismo con il periodico *Atualidade* e traduce in dialetto veneto il poema *Antonio Chimango* di Ramiro Barcellos. Frei Paulino de Caxias assume la direzione del giornale *La staffetta riograndense* e scrive in dialetto veneto. Oscar Bertholdo che nasce a Nova Roma do Sul, è sacerdote e poeta, Redovino Rizzardi si occupa della vita di Scalabrini e degli scalabriniani, Fortunato Odorizzi della Val di Non, arrivato da sacerdote in Brasile nel 1871, stanziato poi a Monte Veneto, è poeta e divulgatore di cose cattoliche, padre Pedro Luiz Bottari pubblica opere di poesia, Luiz Marobim è professore nel collegio Anchieta, Rovilio Costa ottiene la libera docenza in Antropologia culturale e religiosa nella scuola superiore São Lourenço a Porto Alegre nel 1977 (Mottin, Casolino, *cit.*: 25-34).

¹⁹ Si deve ricordare anche il testo *Un anniversario. Rivendicazione* che viene pubblicato a Belém per ricordare l'anarchico italiano Gaetano Bresci, nei primi anni del Novecento (Biondi, 1994: 57).

²⁰ Bittar, <http://www.ufmt.br/revista/arquivo/rev21/mariluce.htm>.



un maturo padre Antonio Colbacchini²¹, avevano tre anni prima ucciso due altri salesiani, padre Giovanni Fuchs e Pedro Sacilotti²².

All'origine della antropologia di Lévi-Strauss sta, come si è ricordato, l'opera di questi missionari. Certo, le prospettive sono diverse: i salesiani perseguivano un intento di evangelizzazione, Lévi-Strauss pensava a una teoria antropologica che facesse uscire i popoli "primitivi" dalle strettoie interpretative dell'antropologia evolucionista e relativista. Etnografi, sicuramente, i salesiani (le cui descrizioni attente ricordano quelle di Kurt Nimuendajú) (Melatti, 1994: 10), metafisico Lévi-Strauss che utilizzò largamente il loro materiale per la sua originale analisi del "pensiero selvaggio". Eppure il sociologo francese non avrebbe potuto costruire le sue ardite geometrie teoriche senza attingere al ricchissimo materiale raccolto dai missionari italiani. Fu lui stesso a ricordarlo nella prefazione alla già citata *Enciclopedia Bororo*, giunta al terzo volume, nella quale li ringraziava per le settimane passate sul rio Vermelho che gli avevano permesso di entrare in contatto con una civiltà indigena ancora intatta. E quando padre Albisetti morì, nel 1977 Lévi-Strauss scrisse:

È con profondo dolore che apprendo la notizia della scomparsa di padre Cesare Albisetti. La sento vivamente, in prima persona questa perdita, in quanto egli mi onorò sempre della sua amicizia. Tra noi c'era una fitta corrispondenza. Con la sua abituale generosità, insisteva affinché utilizzassi liberamente le informazioni, talvolta inedite. Ma è anche la comunità degli americanisti che avverte nel suo insieme la perdita di un esperto e di un saggio, il quale si era totalmente identificato con la cultura Bororo e si può ben dire che con padre Albisetti scompare anche un poco di essa (<http://www.storylab.it/n/foto/4875/padre-cesare-albisetti/>).

Conviene infine ricordare come egli, attratto dall'arte in tutte le sue manifestazioni, riconoscesse ai salesiani anche il merito di aver colto le radici profonde del senso del bello dei bororo. Parlando degli intensi sentimenti estetici di questi ultimi, manifestati in canti, nel piacere dell'abbigliamento personale, ricco di colori, nell'arte dell'ornamento, afferma che quei missionari, appassionati di linguistica e di etimologia,

²¹ Padre Colbacchini (1881-1960), cultore di scienze fisiche e naturali, aveva scritto già nel 1925 un'opera sugli orarimugudóge del Mato Grosso, studiandone la lingua.

²² Garfield (cit.: 49 e ss.) cita gli attacchi degli xavante alla missione salesiana di Meruri, intorno agli anni Trenta del Novecento.



avevano compreso l'origine "dell'arte poetica" dei bororo. C'è, dunque un altro filo, tra i tanti, che lega l'Italia al Brasile ed è quello estetico, dell'arte, del senso del bello. Come scrive Perniola è la parola *suavidade* a definire meglio quel sentimento del bello che per i brasiliani trova la massima espressione nella musica e nella poesia (Perniola, 2005: 7). E ricorda, ancora, Buarque de Holanda, gli artisti e gli intellettuali in Brasile sono sempre eclettici, tengono insieme dottrine di varie matrici, e convinzioni le più distanti: ciò che lega insieme queste cose sono «palavras bonitas e argumentos sedutores» (Buarque de Hollanda, 1995: 155).

E anche, a questo riguardo, dovremmo riscoprire quelle presenze italiane, molte delle quali dimenticate, che portarono in Brasile la nostra sensibilità estetica. Dalla musica del gesuita Domenico Zippoli, compositore e organista della chiesa di Gesù che agli inizi del Settecento insegnò agli indigeni guaraní l'arte della fabbricazione degli strumenti musicali, nonché quella della composizione e della esecuzione (Mottin, Casolino, 1999: 16), alla straordinaria passione per la lirica, divenuta una sorta di "febbre" nella Rio de Janeiro del secondo impero dove si studiava l'italiano e dove la sposa napoletana di Pedro II, Teresa Cristina Maria, raccoglieva oggetti di arte indigena che finirono per costituire il fondo brasiliano del museo etnografico Pigorini di Roma (Avella, 2010: 4). Si esibivano a Rio de Janeiro figure leggendarie come Adelaide Ristori o la "favolosa" Augusta Candiani cui dedicò una poesia Machado de Assis, la quale si era imbarcata ventenne a Genova, fidandosi delle promesse di un marinaio e della fama di melomani dei *cariocas* e che divenne un mito in una sola notte cantando la *Norma* di Bellini (Vannucci, 2008). Anche nel caso della musica, però, c'è una andata e ritorno: come sicuramente molti sanno, il teatro La Scala ospita la statua di Antonio Carlos Gomez che, nel 1870, rappresentò qui l'opera lirica *O guaraní*. Potremmo infine ricordare come la musica popolare brasiliana abbia trovato grandi interpreti in Italia, da Jannacci (traduttore di Chico Buarque) a Mina, sino alla più recente Fiorella Mannoia (Mannoia, 2012: 82-85).

Tra le presenze italiane che hanno contribuito alla costruzione della immagine del Brasile di oggi c'è l'architetto italiana Lina Bo Bardi. Quando arrivò in Brasile nel 1946 seguendo il marito, era stata preceduta da una lunga sequela di architetti e artisti che qui si erano sperimentati secoli prima: da Giuseppe Brazzanelli, scultore, architetto e soldato, partito dall'Italia nel 1684 e costruttore di chiese, al milanese Giovanni Battista Primoli, arrivato



nel Rio Grande do Sul agli inizi del Settecento e a sua volta architetto di chiese, fino a Giovanni Battista Giovanelli che nel 1920 presentò il progetto della cattedrale metropolitana di Porto Alegre (costruita sotto la direzione di Luigi Tamagnini a partire dal 1921). Nelle chiese come la cattedrale de Pelotas o la chiesa di São Pelegrino de Caxias do Sul si erano prodotti, tra gli altri Angelo Guido Gnocchi e Aldo Locatelli (Mottin, Casolino, 1999: 21). Contribuirono, questi dimenticati artisti, alla realizzazione di quella *forma-Brasil* che cominciò a prendere rilievo distaccandosi dalle tipologie classiche della madrepatria portoghese (Avella, 2010: 3).

Ma, per tornare alla famosissima Lina Bo Bardi (della cui opera ci parla una delle relazioni), il suo arrivo in Brasile avviene in una epoca ricca di tentativi per ricostruire la rete tra Italia e Brasile, dopo l'esperienza della seconda guerra mondiale nella quale le due nazioni si erano combattute e, dunque, anche la comunità italiana del Brasile aveva subito un duro isolamento. Anni, quelli del primo dopoguerra, nei quali, dopo la firma della *Dichiarazione di amicizia e cooperazione* nel 1949 si riattiva il Centro culturale Brasile-Italia di Rio de Janeiro presieduto dallo storico Pedro Calmon; in cui si fonda il *Teatro brasileiro de comédia* (nel 1948) diretto da Adolfo Celi, lo stesso che dirigerà nel 1950 il film *Caiçara*, opera influenzata dal neo-realismo italiano (Avella, 2012: 387). Anni in cui istituzioni italiane si esibiscono in Brasile con opere e mostre; in cui si intensificano gli studi sugli aspetti culturali e politici tra i due Paesi: nel 1951 l'*Instituto cultural italo-brasileiro* di São Paulo bandì un concorso per la migliore monografia sui rapporti fra i due Paesi. Sull'altra sponda dell'oceano, l'ambasciata del Brasile a Roma iniziò una campagna per la diffusione della cultura e letteratura brasiliana; premi e incentivi all'approfondimento della mutua conoscenza furono offerti da organismi pubblici e privati (*Ibidem*: 386). E, giova ricordarlo, nel dopoguerra la poesia del Brasile viene commentata alla radio italiana da Giuseppe Ungaretti, di rientro da São Paulo, dove aveva insegnato letteratura italiana dal 1937 al 1942. Egli aveva anche tradotto Mario de Andrade, Oswald de Andrade, Gonçalves Dias e anche alcune leggende indigene (Wataghin, 1995).

A queste "andate" degli italiani in Brasile corrispondono le venute dei brasiliani in Italia: tra il 1954 e il 1956 l'allora direttore del Museu Paulista, Sérgio Buarque de Holanda lasciò il suo incarico per venire in Italia e occupare la cattedra di Studi luso-brasiliani nella Facoltà di lettere della Sapienza, scelto, pare, per la sua fama di uomo molto colto e molto



socievole, dunque capace di farsi strada nei circoli accademici e diplomatici italiani (Avella, 2001: 248). Vorrei ricordare, tra gli altri, i due viaggi di Guimarães Rosa tra il 1949 e il 1950: egli viaggiò da Milano a Napoli visitando Venezia, Firenze e Roma, Pompei, Amalfi, Positano, Sorrento, Capri e poi Assisi, Perugia e Pisa, per concludere poi il suo periplo a Parigi. Nella sua descrizione Napoli diventa «una donna sdraiata sull'amaca», il duomo di Milano «una chiesa che vuole essere foresta», e Venezia «o mármore que as marés respeitam» (De Rosa, 2006: 8-14). E c'erano stati i viaggi di Cecilia Meireles coi suoi *Poemas italianos* nei quali Napoli è: «este divino viver entre coisas belas e trágicas» (Graziani, 2014: 135).

Un aspetto, quello estetico (nel quale possiamo far rientrare la dimensione del gioco, e in specifico quello del calcio definito da Gilberto Freyre come «una danza piena di sorprese irrazionali») (Burke, 2005: 17) che si rintraccia in tutto il percorso culturale brasiliano e che ha visto, anche qui degli incroci: ad esempio quelli, già ricordati, della formazione “italiana” di artisti come Cavalcanti, Portinari e Malfatti e la loro sensibilità del tutto brasiliana per i colori e gli argomenti. Anche il tema dell'estetica in Brasile ha un risvolto tragico nel senso nietzschiano. Perché tiene insieme passione per la festa, il senso contemplativo per la bellezza ridondante, opulenta della natura, l'emozione e la contemplazione.

Pensiamo, ancora, a *Grande sertão* di Guimarães Rosa i cui personaggi tragici sono scolpiti sullo sfondo di una natura altrettanto tragica, il deserto. E se guardiamo alle grandi costruzioni architettoniche o urbanistiche come Brasilia, queste sembrano sempre pensate in funzione dello scenario naturale (ad esempio il museo di Rio de Janeiro o l'Inhotim, il museo di arte contemporanea all'aria aperta di Minas Gerais). Mi pare che il senso del bello per il brasiliano parta sempre dalla natura. Credo, perciò, che non si possa intendere l'opera di Roberto Burle Marx se non si considera questo straordinario rapporto empatico con la natura che ha il brasiliano: la vita della spiaggia, la foresta, i colori, l'acqua e la pietra. Forse (per insistere su questo aspetto) è piuttosto il senso del “sublime”, inteso come il bello che sgomenta, perché l'uomo si riconosce ospite di una natura che lo sopravanza e che non si fa addomesticare: esperienza di sospensione e di spaesamento (Buarque de Hollanda, 1995: 137).

Anche le emozioni in Brasile sono “estetiche”: dalla ragazza di Ipanema alla elegia della natura descritta in *Aguas de março*. La bellezza ridondante della natura, e anche la sua fragilità, d'altro canto, sono argomento di tante delle più belle canzoni della musica popolare



brasiliana, nelle quali l'emozione estetica suscitata dalla natura si collega al sentimento della minaccia che su questa incombe: La foresta che è buona, il fuoco ha bruciato. Dov'è il fuoco, l'acqua l'ha spento. E dov'è l'acqua? Il bue l'ha bevuta. Dov'è l'amore? Il gatto se l'è mangiato. E la cenere si è sparsa, e la pioggia se l'è portata. Dov'è il mio amore che il vento ha portato via? (Il passero voleva posarsi, non riuscì, volò via) (Jobim, *Passarim*, 1987). E, nelle quali, forse, si può rintracciare quella percezione dolorosa del "male di vivere" (questa è la *saudade*?) che riguarda empaticamente tutti. E allora potremmo dire che, se esiste uno "spirito" brasiliano, questo è l'antinomia tra apollineo e dionisiaco, senso della levità della vita, ma anche percezione del tragico e del paradossale. Prendiamo, appunto, il Carnevale: questa rappresentazione drammatica delle grandi passioni, l'amore e la morte. Festa nella quale l'eccesso ha valore catartico, mettendo in scena l'antinomia tra la sfrenatezza, l'estasi e la ricerca di equilibrio e di razionale. Si mette in scena (è una mia interpretazione) quella difficoltà di confrontarsi col "reale" che, ritornando a Sérgio Buarque de Holanda (1995: 146), rappresenta la faccia ombrosa della sensibilità brasiliana²³.

Si potrebbero moltiplicare i riferimenti e gli incroci. Se il Brasile e l'Italia riconoscono di avere molti fili che legano i loro due popoli, questo oggi ha il sapore di una riscoperta e di un progetto: ai quali, con la modestia del caso, intendiamo partecipare col lavoro della nostra associazione Jacarandá e con la pubblicazione di questi atti del convegno.

Riferimenti bibliografici / References

Avella A.A., *Brasil, Portugal e Italia. Figuras e momentos de uma nova geografia cultural*, «Geo», Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 12, 21, 2, 2° semestre de 2010, pp.1-11.

²³ L'espressione *homen cordial* come ricorda Buarque de Holanda, era dello scrittore Ribeiro Couto, il quale la utilizzò in una corrispondenza con Alfonso Reyes. Questi la inserì nell'opera *Monterey* (Buarque de Holanda, 1995, cit.: 204-205, nota 6). È, questa, una interpretazione classica della "cordialità" del brasiliano, fatta risalire non tanto a un atteggiamento personale di benevolenza quanto, piuttosto, a un rituale di tipo sociale che avrebbe le sue origini, tra le altre, nelle forme di cortesia e nei convenevoli della società manuelina (Perniola, in Finazzi Agrò, Burke, Hosokava, 2005).



- Avella A.A., *Geopolitica e diplomazia. Il caso Italia-Brasile*, «Geo» Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 14, n.23, v.2, 2° semestre de 2012, pp.375-388.
- Avella A.A., *Il rovescio del tropicalismo. L'Italia nell'immaginario collettivo dei brasiliani*, «Agalma. Rivista di Studi Culturali e di Estetica», 10, settembre 2005, *Tropicalismi*, pp.48-56.
- Avella A.A., *O retorno do "mestre cordial"*, «Fragmentos», 21, julho-dezembro 2001, pp.241-256.
- Belluzzo de Moraes A.M., *O Brasil dos viajantes: imaginário do novo mundo*, Metalivros, São Paulo, 1994.
- Betri L., *Cittadella e Cecilia: due esperimenti di colonia agricola socialista*, Edizioni del Gallo, Milano, 1971.
- Bignami E., *Emigrazione femminile in Brasile. Tra lavoro e anarchia*, «Storicamente. Laboratorio di Storia», 5, 3, 2009, Doi 10.1473/stor21.
- Biondi L., *La stampa anarchica italiana in Brasile*, Tesi di laurea, Università di Roma-La Sapienza, a.a.1993-94.
- Bittar M.L., *A educação e a presença salesiana na região Centro-oeste*, <http://www.ufmt.br/revista/arquivo/rev21/mariluce.htm>, consultato il 10 agosto 2017.
- Boggiani G., *I Caduvei (Mbaya o Guaicurú) Viaggio di un artista nell'America Meridionale*, Loescher, Roma, 1895.
- «Bollettino Salesiano», LXXXVII, 13, 1° luglio 1963.
- Bosi A., *A literatura italiana no Brasil*, «Revista Brasileira». Fase VIII, I, 70, Janeiro-Março 2012, pp.75-88.
- Buarque De Holanda S. (1947), *Raízes do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.
- Burke P., *Tropicalizzazione, tropicalismo, tropicologia. Il contributo di Gilberto Freyre*, in Finazzi Agrò E., Burke P., Hosokava S., *Tropicalismi*, «Agalma. Rivista di Studi Culturali e di Estetica», 10, settembre 2005, pp.10-19.
- Cancellier A., *La lingua dell'emigrante: paradigma identitario e metafora del pensare* (con alcune note sulla poesia in Veneto nel Rio Grande do Sul), in Serafin S., Marcato C., *L'alimentazione come patrimonio culturale dell'emigrazione nelle Americhe*, «Oltreoceano» Forum Editrice Universitaria Udinese, 4, 2010, pp.299-307.
- Casella Paltrinieri A. (cur.), *Incontri transatlantici: il Brasile negli studi dell'antropologia italiana*, Nova Logos, Roma, 2012.



- Cassarini M.C., *Il miraggio di un film contro la fame nel mondo*, «Cabiria. Studi di Cinema», 45/46, 181-182, dicembre 2015-aprile 2016, pp.17-85.
- Clastres P., *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani guayaki, cacciatori nomadi del Paraguay*, Feltrinelli, Milano 1980 (ed. or. *Cronique des indiens guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Plon, Paris, 1972).
- Clemente G., *Gli italiani in Brasile. La nascita di una nazione*, «Cultura Brasiliana. Rivista di Cultura Brasiliana. Sguardi Italiani», 1, Roma, Settembre 2012, pp.94-102.
- Colajanni A., *Vittorio Lanternari, grande studioso dei cambiamenti socio-culturali e religiosi*, «Anuac», I, 1, giugno 2012, pp.90-103.
- Colbari A., *Familismo e ética do trabalho: o legado dos Imigrantes Italianos para a Cultura Brasileira*, «Revista Brasileira de História», 17, 34, São Paulo, 1997, <http://www.scielo.br/>, consultato il 15 ottobre 2016.
- Croci F., *Il richiamo delle lettere: lingua, cultura e identità nelle corrispondenze epistolari dei migranti italiani in Brasile*, «Revista de Italianística», XVII, Departamento de letras modernas, Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, pp.71-90.
- Da Matta R., *Crônicas da vida e da morte*, Rocco, Rio de Janeiro 2009.
- Da Matta R., *Fé em Deus e pé na tábuca. Ou como e por que o trânsito enloquece no Brasil*, Rocco, Rio de Janeiro, 2010.
- Dall'Alba J.L., *Stianni in Colônia*, Lunardelli Educus, Caxias do Sul, 1986.
- De Boni A., Costa R., *Far la Mérica. A presença italiana no Rio Grande do Sul*, Riocell, Porto Alegre, 1991.
- De Castro J., *Geografia da Fome. A Fome no Brasil*, O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 1946.
- De Castro J., *Una zona esplosiva, il Nordeste del Brasile. Un punto-chiave nella geografia della fame*, Einaudi, Torino, 1966.
- De Paula Borralho J.H., Galdez Ferreira M.M., *Anais do I simpósio internacional Brasil e Itália: Cruzamentos transatlânticos e questões interdisciplinares*, Uema, São Luis do Maranhão, 2016.
- De Rosa G., *João Guimarães Rosa e l'Italia: impressioni di viaggio (1949-1950)*, «Mosaico Italiano», Rivista dell'Istituto italiano di cultura, Editora Comunità, Rio de Janeiro, 2006, pp.8-14.



- Di Munno A., *Letteratura e arti visive nel modernismo luso-brasiliano*, in Cancellier A., Londero R. (cur.), *Atti del XIX convegno Aispi* [Associazione ispanisti italiani], Roma, 16-18 settembre 1999, Unipress, Padova, 2001, pp.267-274.
- Federico M., Testa E., *Demologia, etnologia e antropologia culturale nell'Università italiana: elementi per una storia*, in *Le folklore: ses rapports à l'ethnologie européenne et à l'histoire dans l'enseignement supérieur en Europe*, VIII^{ème} Atelier Pact Eurethno, 19-23 settembre 1994, pp.1-5.
- Felici I., *A verdadeira história da Colônia Cecilia de Giovanni Rossi*, «Cadernos Ael», 5/8-9, 1988, pp.9-68, http://www.ifch.unicamp.br/ael/website-ael_publicacoes/cad-8/Artigo-1-p09.pdf, consultato il 15 ottobre 2016.
- Finazzi Agrò E., Burke P., Hosokava S., *Tropicalismi*, «Agalma. Rivista di Studi Culturali e di Estetica», 10, settembre 2005.
- Finazzi-Agrò E., Pincherle M.C. (cur.), *La cultura cannibale. Oswald de Andrade: da Pão-Brasil al manifesto antropofago*, Meltemi, Roma, 1999.
- Garfield S., *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil, State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937-1988*, Duke University Press, Durham & London, 2001.
- Gomes de Lima M. H., *Gilberto Freyre*, in Pericás L.B., Secco L. (cur.), *Intérpretes do Brasil*, Boitempo Editorial, São Paulo, 2014, pp.153-168.
- Graziani M., *Nel silenzio della pietra, l'antico. Viaggio estetico-filosofico nell'Italia sacra e pagana di Cecilia Meireles*, in Netto Salomão S. (cur.), *Italia, Portogallo, Brasile: un incontro di storia, lingua e letteratura*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2014, pp.133-148.
- Guariglia G., *Gli xavante in fase acculturativa. Una tribù del Mato Grosso riscopre e rinnova la sua cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1973.
- Guariglia G., *Lo studio dell'etnologia e l'azione missionaria*, in *La cooperazione missionaria in Italia: atti della terza settimana di studi missionari*, Milano 10-14 settembre 1962, Vita e Pensiero, Milano 1963, pp.97-106.
- Lévi-Strauss C. (1955), *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, Milano, 1960.



- Liberati P., *Mantovani nel mondo. Dieci anni di incontri sul web*, Edizione mantovani nel mondo onlus, Mantova 2009.
- Lima Nicodemo T., *O itinerário de Sérgio Buarque de Holanda na Itália*, *Anais do XXVI simpósio nacional de história-Anpuh*, julho 2011, São Paulo, pp.1-32.
- Maffei Hutter L., *A contribuição italiana segundo Sérgio Buarque de Holanda*, «Revista do Instituto de Estudos Brasileiros/Ieb», 43, setembro 2006, pp.206-210.
- Mannoia F., *Il mio Brasile*, «Rivista di Cultura Brasiliana. Sguardi Italiani», 1, Settembre 2012, pp.82-85.
- Melatti J.C., *A antropologia no Brasil: um roteiro*, «Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais» (Bib), 17, 1994, pp.1-92.
- Motta R., *Gilberto Freyre, Max Weber e il francescanesimo*, «Agalma. Rivista di Studi Culturali e di Estetica», 10, setembro 2005, pp.39-43.
- Mottin A., Casolino E., *Italianos no Brasil: contribuições na literatura e nas ciências séculos XIX e XX*, Edipucrs, Porto Alegre, 1999.
- Parker Brienen R., *Albert Eckhout: visões do paraíso selvagem*, Capivara, Rio de Janeiro, 2010.
- Pedrosa I., *A presença permanente de Leonardo da Vinci*, «Revista Brasileira», Fase VIII, I, 70, Janeiro-Março 2012, pp.89-102.
- Perniola M., *Suavidade*, «Agalma. Rivista di Studi Culturali e di Estetica», 10, setembro 2005, pp.5-7.
- Ragionieri E., *Il movimento socialista in Italia (1850-1922)*, Teti, Milano, 1976.
- Ribeiro D., *As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos*, Civilização Brasileira Rio de Janeiro 1970 (trad. it., *Le Americhe e la civiltà. Formazione e sviluppo ineguale dei popoli americani*, Einaudi, Torino, 1974).
- Salzano F.M., *A antropologia no Brasil: è a interdisciplinaridade possível?*, «Amazônica», 1, 1, 2009, pp.12-27.
- Trento A., *Do outro lado do Atlântico, Um século de imigração italiana no Brasil*, Nobel, São Paulo, 1989.
- Vangelista C., *Genere, etnia e lavoro: l'immigrazione italiana a São Paulo dal 1880 al 1930*, «Annali dell'Istituto Alcide Cervi», 12, 1990, pp.353-371.



- Vannucci A., *Un baritono ai tropici. Diario di Giuseppe Banfi al Paranà*, Diatabasis, Reggio Emilia, 2008.
- Vecchi R., *Brasile, il "gusto" della formazione*, «Rivista di Cultura Brasiliana. Sguardi Italiani», 1, 1, settembre 2012, pp.9-25.
- Wataghin L., *Giuseppe Ungaretti in Brasile. Intervista con Antônio Cândido*, «Poesia Sempre», Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Giugno 1995, <http://portale.lombardinemondo.org/nazioni/brasil/articoli/storiaemigrazione/ttegur>.
- Welch J.R., Coimbra Jr C.E.A., *Introdução: Os xavante e seus etnógrafos*, in Welch J.R., Coimbra Jr C.E.A. (cur.), *Antropologia e história xavante em perspectiva*, Museu do indio, Funai, Rio de Janeiro, 2014, pp.1-15.
- www.mocidadeindependente.com.br/carnavais/2005.
- www.storylab.it/n/foto/4875/padre-cesare-albisetti/.
- Zane M., *Il "socialismo utopico" di Giovanni Rossi. Un anarchico a Gavardo*, «Bresciaoggi», 26 gennaio 1988, p.10.
- Zornetta K., *Darcy Ribeiro in Italia, analisi descrittive dei romanzi Maira e Utopia selvaggia*, Tesi di dottorato, Università di Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

Ricevuto: 14/04/2017

Accettato: 07/09/2017

