

**ISTITUTO ITALIANO DI SCIENZE UMANE**

**SCUOLA SUPERIORE DI STUDI UMANISTICI  
DELL'UNIVERSITÀ DI BOLOGNA**

**DOTTORATO DI RICERCA IN DISCIPLINE SEMIOTICHE**

**XXIII CICLO**

**BRASILE: IL CALCIO, LA STORIA, L'IDENTITÀ.  
UN ESERCIZIO DI SEMIOTICA DELLA CULTURA**

Settore scientifico disciplinare:

M/FIL 05

CANDIDATO: PAOLO DEMURU

TUTOR

MARIA PATRIZIA VIOLI

LUIZ AUGUSTO DE MORAES  
TATTI

COORDINATRICE

MARIA PATRIZIA VIOLI

## INDICE

### *Introduzione*

La semiotica, il calcio, la cultura (brasiliiana): sugli orizzonti e il perché di una relazione imprevista.....5

0. Premesse .....	5
1. L'oggetto della ricerca: la futebol arte o lo stile brasiliano di giocare a calcio (o di un gioco profondo) .....	6
1.1. Il calcio praticato (o della nascita dello stile e dell'imbiancamento della nazione) .....	9
1.2. Il calcio raccontato (o della naturalizzazione dello stile e della riconfigurazione dell'identità) .....	14
2. Il corpus e il punto di vista .....	17
3. Problemi e orizzonti teorici .....	20
3.1. Il corpo, il senso, la cultura .....	21
3.2. La cultura sub specie semiotica .....	23
4. Struttura del lavoro .....	25

### *Parte prima*

Una semiotica storica e culturale del calcio brasiliano (e di qualcos'altro ancora)

#### *Capitolo primo*

La Pratica del calcio nel Brasile del primo novecento.

Nascita dello stile e futuro della nazione .....

28
----

1. Gli albori del calcio brasiliano .....	28
1.1. Il calcio giocato nei collegi alla fine dell'ottocento .....	28
1.2. I miti fondatori della storiografia: Charles Miller e Oscar Cox .....	29
2. Uno sport d'élite? O il gioco della distinzione sociale .....	31
2.1. Brevi considerazioni preliminari .....	31
2.2. Moda, abiti, tendenze: tra sport e vita quotidiana .....	34
2.2.1. Un quadro: la Belle Epoque Tropicale .....	34
2.2.2. Trame del calcio .....	39
2.3. Codici etici e pratiche comportamentali: lo sportman fuori e dentro il campo .....	47
2.3.1. La cura del corpo e l'igiene sportiva .....	53
2.4. La forma di vita dello sportman .....	63
3. Note sul processo di massificazione e popolarizzazione del calcio brasiliano .....	66
3.1. La lotta per il valore della pratica calcistica .....	70
3.1.1. La differenziazione etnica e sociale: tensioni e conflitti .....	72
3.1.2. Football o Capoeira? Discorsi sulla degenerazione morale del calcio popolare .....	75
3.2. Nascondere neri e mulatti: il re Alberto I del Belgio, la nazionale brasiliana e il campionato sudamericano del 1921 .....	78
4. Modi di giocare. Un'archeologia dello stile brasiliano .....	83
4.1. L'uso e l'abuso del gioco individuale: tra tecnica internazionale e identità nazionale .....	84
4.2. Interpretare regole e fissare significati .....	87

4.2.1. <i>Il contatto spalla a spalla e l'etica amatoriale: contro la violenza</i>	89
4.2.2. <i>Il contatto spalla a spalla e la traduzione dei conflitti etnici e sociali: paradossi della violenza</i>	92
4.3. <i>Ipotesi non conclusive sullo stile brasiliano</i>	95

## Capitolo secondo

Raccontare lo stile. O sulla (ri)costruzione della brasilianità	98
0. <i>Introduzione</i>	98
1. <i>Il percorso della realizzazione del soggetto afrobrasiliiano nel e attraverso il calcio.</i>	
<i>Parabola di una affermazione e di una conversione nazionale</i>	100
1.1. <i>Lasciarsi o non lasciarsi i capelli? Una questione d'autocoscienza culturale</i>	103
1.1.1. <i>Neri e mulatti virtuali: da Carregal a Friedenreich</i>	103
1.1.2. <i>Poter essere neri e mulatti: da Gradin a Leonidas da Silva</i>	109
1.1.3. <i>Il nero Pelé. O del compimento della nazione</i>	115
1.2. <i>Da un Brasile bianco a un Brasile meticcio: esiti e risvolti di una storia edificante</i>	121
1.2.1. <i>Una squadra di meticci sulla vetta del mondo. Dal rovesciare lattine al rovesciare identità</i>	122
1.2.2. <i>Corsi storici, verità culturali e destinanti trascendenti: ritorno al futuro della nazione</i>	126
2. <i>Lo stile, il corpo, l'identità: una trama di equivalenze e opposizioni</i>	130
2.1. <i>La naturalizzazione dello stile e i tratti distintivi della brasilianità.</i>	
<i>Overo, di cosa parliamo quando parliamo di stile brasiliano</i>	132
2.1.1. <i>Non siamo mai stati europei: lo stile come espressione del mulattismo</i>	134
2.1.2. <i>Il mulattismo come espressione dello stile: o della sublimazione della brasilianità</i>	137
2.1.3. <i>Stile e mulattismo tra (forme della) natura e (forme della) cultura</i>	139
2.1.4. <i>Dallo stile al corpo (afro)brasiliiano: pratiche e figure</i>	143
2.1.4.1. <i>Samba</i>	143
2.1.4.2. <i>Ginga: tra sambisti, capoeiristi, calciatori e marinai</i>	146
2.1.4.3. <i>Jogo de cintura</i>	151
2.1.5. <i>La trasformazione del corpo afrobrasiliiano in corpo brasiliano attraverso la mediazione calcistica</i>	153
2.1.6. <i>Nuovi e vecchi modelli del corpo brasiliano</i>	156
2.2. <i>Dal corpo alla cultura (via calcio). Formare caratteri e connettere mondi</i>	157
2.2.1. <i>Sulla trasformazione della ginga: da figura del corpo a forma di vita nazionale</i>	158
2.2.2. <i>Ancora sul jogo de cintura</i>	160
2.2.3. <i>La malandragem: una sintesi del corpo, dell'etica e dell'estetica nazionale</i>	162
2.2.4. <i>Migrazioni dello stile. Dove cresce e si forma l'identità della nazione</i>	170

## Parte seconda

Su alcuni risvolti e alcune conseguenze teoriche dell'analisi.

Premesse	175
----------	-----

## Capitolo Terzo

La semiotica, il corpo, la cultura.....	176
0. <i>Introduzione</i> .....	176
1. <i>L'eredità fenomenologica e l'epistemologia della semiotica strutturale: sul senso, il corpo e dintorni</i> .....	177
1.1. <i>A partire da Semantica Strutturale</i> .....	178
1.2. <i>Un minimum epistemologico? Il senso come possibilità di trasformazione della propria datità</i> .....	183
1.3. <i>La deriva ontologica della semiotica del corpo</i> .....	186
1.3.1. <i>L'epistemologia delle passioni</i> .....	186
1.3.2. <i>L'esplosione dell'orizzonte ontico e il ritorno ostinato della cultura</i> .....	190
1.3.3. <i>Il corpo come operatore della semiosi</i> .....	193
2. <i>Verso una semiotica culturale e intersoggettiva del corpo</i> .....	198
2.1. <i>Intersoggettività, regimi d'interazione e competenza estetica</i> .....	201
2.2. <i>Il senso tra i corpi</i> .....	205

## Capitolo quarto

Cosa la storia del calcio brasiliano può dire ad una semiotica della cultura. Alcuni temi per (non) concludere e rilanciare .....	208
0. <i>La semiotica e l'immanenza della cultura</i> .....	208
1. <i>La cultura come dispositivo globale</i> .....	213
2. <i>Tendenze eterogeneizzanti nel divenire della cultura: forme dell'esplosione</i> .....	218
3. <i>Tendenze omogeneizzanti: autodescrizioni e forme (precarie) della cultura</i> .....	222
<i>Bibliografia</i> .....	225

Il gioco del football è un sistema di segni  
*Pier Paolo Pasolini*

Nessun sistema segnico possiede un meccanismo  
che gli consenta di funzionare isolatamente  
*Jurij. M. Lotman*

## Introduzione

La semiotica, il calcio, la cultura (brasileña): sugli orizzonti e il perché di una relazione imprevista.

### 0. Premesse

L'attenzione della semiotica per la cultura non può certo dirsi una novità. Al contrario, il progetto – o se non altro l'auspicio – di una *semiotica della cultura* è intimamente legato al sorgere stesso della semiotica “come metodo e disciplina” (Sedda, 2006, p. 13). Si pensi ad esempio alla nota affermazione di Saussure a proposito di quella scienza – la semiologia – che avrebbe dovuto inglobare la linguistica e “studiare la vita dei segni nel quadro della vita sociale” (cfr. Saussure, 1916). O, ancora, a quando Hjelmslev (1954, p. 231) dichiarava che lo studio delle sostanze linguistiche avrebbe dovuto fondarsi su di “un ravvicinamento della lingua alle altre istituzioni sociali” e costruire finalmente “il punto di contatto tra la linguistica e gli altri rami dell'antropologia sociale”. Due prese di posizione del tutto analoghe, del resto, a quella di Umberto Eco, che una ventina d'anni più tardi – nell'intenzione di ribadire “come la cultura può essere capita meglio se la si abborda da un punto di vista semiotico” (cfr. Eco, 1975, p. 42) – intitolava l'introduzione del suo *Trattato di Semiotica generale “Verso una logica della cultura”*. Senza poi contare l'intera ricerca di Greimas – che sin dalla *Semantica Strutturale* circoscriveva il campo d'indagine della semiotica entro i confini del *senso comune* – o quella di chi forse più di ogni altro ha contribuito alla definizione della semiotica della cultura in quanto prospettiva scientifica con una specificità propria e marcata: Jurij Lotman. Ma su tutto questo avremo modo di discutere.

Ancor più che allora, è oggi tuttavia che la cultura sembra porsi come l'orizzonte privilegiato della ricerca semiotica. Dopo la fortuna e la proliferazione di termini come *testo* e *discorso*, da un po' di tempo a questa parte è proprio la parola *cultura* a ritornare incessantemente. Indici e copertine sono sempre più spesso popolati da titoli e sottotitoli quali *per una semiotica della cultura*, *per una semiotica delle culture* e affini. Ciononostante – a parte qualche rara eccezione – pochi sono i contributi che si sono confrontati fino in fondo con analisi culturali di ampio respiro. Il più delle volte ci si limita (e ci si è limitati) a riflettere sulla teoria semiotica *della cultura* senza prima fare i conti con lo studio semiotico *delle culture*. Con il rischio di moltiplicare i concetti e *perdere la presa* sul fenomeno – e forse anche un po' di *peso* nel dibattito politico e sociale contemporaneo.

È stato proprio Lotman a mostrare come non si possono tenere separati i due momenti dell'analisi e della speculazione teorica. Tutta la teoria lotmaniana – dalle *Tesi per una semiotica*

delle culture scritte con i colleghi di Tartu fino a *La cultura e l'esplosione* e passando per *La Semiosfera* – non sarebbe mai esistita (né potrebbe mai essere compresa) senza lo studio dettagliato della storia della cultura e della letteratura russa. La ricezione di Rousseau nell'antica *Rus*, il comportamento dei decabristi, l'*Erogenij Onegin* di Puškin, il mondo del riso – tutto ciò su cui Lotman si è soffermato – non sono meri esempi apportati per testare gli strumenti e gli oggetti teorici a posteriori, bensì campi da cui la teoria emerge e prende forma.

Una semiotica che possa considerarsi realmente *culturale* non può prescindere da un confronto ampio e diretto con *le culture*: questo è il principio che ha guidato e orientato il nostro lavoro. Sulla base di queste premesse – e in termini molto generici e generali – si potrebbe allora dire che il testo che si ha tra le mani è innanzitutto una storia di una cultura – quella brasiliana – scritta *da un punto di vista semiotico*. Certo: è anche una riflessione sulla semiotica in quanto *punto di vista sulla cultura* – e ancora, sull'adeguatezza della teoria di cui attualmente disponiamo allo studio delle culture e sui problemi che queste le pongono e le suggeriscono. Ma questa emergerà passo a passo con l'analisi.

#### 1. L'oggetto della ricerca: la futebol arte o lo stile brasiliano di giocare a calcio (o di un gioco profondo)

Quando ci si accosta alle culture la prima preoccupazione è capire come *prenderle* per poterle *comprenderle*. Lo sanno bene gli antropologi – che da sempre si sono scontrati con il problema dell'*esemplarità* di ciò che si proponevano di studiare.

Si potrebbe citare a questo proposito il caso di Clifford Geertz, che solo dopo essere stato personalmente coinvolto in una retata contro un combattimento illegale di galli a Bali si rese conto di quanto davvero fossero importanti e determinanti per afferrare e decifrare la società balinese. Quando ripartì – racconta – si accorse che aveva passato tanto tempo ad osservarli almeno quanto ne aveva speso per studiare riti e fenomeni più tradizionali come il matrimonio o la stregoneria.

Il combattimento di galli era per Geertz un “gioco profondo” (Geertz, 1973, p. 409) – un concetto che riprendeva da Bentham – attraverso cui si esprimevano e si costruivano significati e ordini sociali. Ciò che a Geertz appariva come il dato in assoluto più interessante era il fatto che questo rituale sembrava “dire qualcosa di qualcosa” (*ibid*, p. 430). I galli, l'arena, le scommesse erano una *forma* tramite cui i balinesi si raccontavano e si descrivevano. Una forma – potremmo dire – da cui era possibile *estrarre* altre forme.

Forse è proprio qui che si gioca il *grado di rappresentatività* di un oggetto culturale: nella sua capacità di *dire qualcosa di qualcosa* e nelle forme a cui consente di risalire. O meglio: nella *qualità* e nella *quantità* di relazioni che intrattiene e che ci permette di districare.

Il caso preso in esame da Geertz non è poi molto distante dal tema che si colloca al centro della nostra ricerca. Oggetto di questo studio è infatti un gioco che per la cultura brasiliana può essere considerato altrettanto *profondo* – tanto quanto lo è la lotta dei galli per la cultura balinese: il calcio. Per la precisione, ciò di cui discuteremo è una *maniera di praticarlo*, internazionalmente conosciuta e riconosciuta come *lo stile brasiliano di giocare a calcio* – o anche come *Futebol Arte (Calcio- Arte)*.

Sin dalla fine degli anni dieci del novecento, questa *scuola* – come i suoi primi estimatori la definirono (Netto, 1919) – è stata posta al centro di un vortice discorsivo che ne ha segnato le sorti e fatto la fortuna. Giornali, pubblicità, romanzi, persino saggi di scienze umane e sociali hanno contribuito ad esaltare le doti – tra molte virgolette – *naturali* dei calciatori brasiliani: la loro creatività, la duttilità e l'elasticità del corpo, la loro maniera *danzante* di destreggiarsi col pallone.

Si pensi ad esempio ad un noto articolo di Pier Paolo Pasolini, pubblicato su *Il Giorno* nel gennaio del 1971: *Il calcio è un linguaggio con i suoi poeti e prosatori* (ora anche in Cervelli, Romei e Sedda, 2010). Distinguendo, da un lato, uno stile “tipicamente italiano-europeo” – basato sul gioco “collettivo e organizzato” e sull'esecuzione rigorosa e schematica di un codice prestabilito (Pasolini, 2010, p. 80) e una maniera “specificatamente brasiliana” – fondata al contrario sul “momento individualistico (dribbling e goal; o passaggio ispirato” (*ibidem*) – assurgeva il primo al rango di “prosa” e il secondo a quello di “poesia”<sup>1</sup>.

Gilberto Freyre – il più importante sociologo e antropologo brasiliano del ventesimo secolo – non la pensava diversamente. Dribbling e “ricami con il pallone” (Freyre, 1938, p. 72), individualismo e “depistaggi”, erano ciò che per Freyre differenziava radicalmente il modo di intendere e praticare il *football* degli europei da quello dei brasiliani.

Alla predilezione per il dribbling e il gioco individuale si aggiunge – a sancire la diversità tra queste due “letture” del gioco – un altro tratto distintivo: il rifiuto della forza fisica. Come scrive Roberto Da Matta – antropologo di scuola geertziana – lo stile europeo, “basato (...) sulla capacità muscolare, sull'assenza dell'improvvisazione e del controllo individuale del pallone” (cfr. Da Matta, 1982, p. 28), si colloca agli antipodi di quello brasiliano, fondato invece sull'uso “agile” e “leggero” del corpo.

Ma non è tutto. Al di là degli aspetti tecnici e propriamente calcistici che abbiamo appena evidenziato, i discorsi sulla maniera brasiliana – brasiliani e non brasiliani – ci dicono anche qualcos'altro. Qualcosa che va ben oltre con il calcio. Una recente ed esemplare definizione dell'espressione *Futebol Arte* potrà farci capire di cosa effettivamente si tratti:

---

<sup>1</sup> “Se dribbling e goal sono i momenti individualistici-poetici del calcio, ecco quindi che il calcio brasiliano è un calcio di poesia” (*ibid.*, p. 81)



L'espressione *Futebol Arte* è un'espressione brasiliana. È un'espressione unica e dal significato specifico. Identifica la cultura brasiliana, il nostro modo di essere, la nostra maniera di vedere il mondo (...) la nostra diversità e la nostra consacrata identità.

La frase è tratta dal testo di presentazione dell'esposizione *Os Onze - Futebol e Arte - África 2010xBrasil 2014 (Gli undici, Calcio e Arte – Africa 2010xBrasile 2014)*<sup>2</sup>, ospitata nelle sale del MuBE (Museo Brasiliano della Scultura) durante l'intero periodo di svolgimento degli ultimi mondiali di calcio disputatisi in Sudafrica. Nessun riferimento a *dribbling* o *passaggi ispirati*, alla destrezza e all'abilità nel dominio del pallone. Il significato *unico* e *specifico* dell'epiteto *Futebol Arte* circoscrive piuttosto la *cultura brasiliana*, il *modo di essere dei brasiliani*, la loro *consacrata identità*.

Sullo stesso piano si colloca il titolo di un libro che negli ultimi anni ha avuto un grande successo sulla scena editoriale mondiale: *Futebol: the Brazilian way of life*, del giornalista inglese Alex Bellos (cfr. Bellos, 2002). Al limite tra inchiesta giornalistica e diario di viaggio, il testo di Bellos si propone dalla prima all'ultima pagina di raccontare l'importanza che il calcio riveste entro la società e la politica brasiliana. Lungi dall'essere semplicemente uno sport, il calcio – suggerisce Bellos – è per i brasiliani una vera e propria *forma di vita nazionale*.

Sorgono alcune domande: (i) come e perché si forma uno stile *tipicamente brasiliano* di giocare a calcio? (ii) E soprattutto: come e perché è giunto ad esprimere – per usare due termini presenti nel catalogo della mostra del MuBE – la *diversità* e la *specificità* della cultura brasiliana? Il senso di appartenenza a un popolo e ad una nazione? Ancora: sotto quali rispetti e in cosa li rappresenta o li dovrebbe rappresentare?

Cercare una risposta a queste domande è ciò che qui ci proponiamo. Per farlo sarà necessario prendere in esame: (i) il modo *in cui* e *attraverso cui* il calcio era praticato durante il secolo scorso; (ii) le strategie e le trame della sua *messa in discorso*. Il primo di questi punti sarà oggetto specifico del primo capitolo. Del secondo invece ci occuperemo in dettaglio in quello immediatamente successivo.

Beninteso: tale suddivisione è puramente programmatica. Ben lungi dal volere distinguere e contrapporre, da una parte, il calcio *giocato* e, dall'altra, quello *raccontato* – lo stile e i discorsi sullo stile – questo lavoro tenderà semmai ad evidenziarne l'assoluta compenetrazione e interdipendenza. A differenza dell'approccio storico contemporaneo che si propone di cercare una verità “al di qua” dei “racconti” (cfr., in particolare, Soares, 2001), il principio della non separazione tra “realtà” e “narrazione” è per noi un presupposto epistemologico indiscutibile. Detto altrimenti, lo stile brasiliano – così come è oggi conosciuto – non sarebbe mai esistito al di fuori dei modelli narrativi che ne hanno plasmato discorsivamente valori e attributi

---

<sup>2</sup> Disponibile all'indirizzo web: <http://mube.art.br/?Expo&area=anteriores&id=53>

– poeticità, intuito, ecc. – e che hanno contribuito alla sua sedimentazione. Se infatti di stile brasiliano si parla, lo si fa soltanto *a posteriori* – a seguito, cioè, dei discorsi che non solo lo hanno configurato e riconfigurato, ma che in qualche modo ne *prefigurano* (Ricoeur, 1983) la nostra comprensione.

### 1.1. *Il calcio praticato (o della nascita dello stile e dell'imbiancamento della nazione)*

Per prima cosa ci occuperemo dunque di ricostruire e interpretare le pieghe, le fratture, i corsi e i percorsi che – coinvolgendo al contempo l'universo della pratica sportiva e la sfera della vita sociale – hanno contribuito alla formazione della *Futebol Arte* nei campi di gioco. Il periodo di questa ricostruzione si estende dal momento dell'introduzione del calcio in terra tropicale – pressappoco nell'ultimo decennio del diciannovesimo secolo – fino ai mondiali di Francia del 1938.

Come abbiamo già accennato, i principali sostenitori di questo stile hanno ribadito come suoi tratti distintivi fossero, da un lato, l'uso sistematico del dribbling e una spiccata ed efficace tendenza all'azione individuale – contrapposti alla sterilità del gioco collettivo (il famoso *passing game* – gioco di passaggi) messo a punto dagli scozzesi verso la fine ottocento (Robertson e Giulianotti, 2009), descritto nei manuali europei e praticato a quell'epoca nel vecchio continente (cfr. Netto, 1919) – e una particolare avversione per l'uso della forza fisica e dello scontro *duro* con l'avversario. Allo stesso tempo, tali caratteristiche sono state presto e spesso annoverate – in un'ottica ben più critica – tra i maggiori difetti del calcio brasiliano (Figueredo, 1918; Sant'Anna, 1918).

Ci volle poco perché la polemica cadesse nell'oblio. Proprio in occasione dei campionati francesi del 1938, Gilberto Freyre pubblicava sul quotidiano di Recife *Diario de Pernambuco* un articolo dal titolo *Football Mulato*, destinato a lasciare il segno sulle future interpretazioni e valorizzazioni dello stile. Tracciando un parallelo – quasi sillogistico – tra il gioco espresso dalla *seleção* e l'origine afrobrasiliiana dei giocatori che ne componevano le fila, Freyre assurgeva il *modo brasiliano* a vero e proprio simbolo di ciò che egli stesso definiva il *mulattismo nazionale*. Doti innate, le finte, la spontaneità individuale e i dribbling *mulatti* si opponevano al totalitarismo e al razionalismo *albino* degli europei.

Nell'intero corso del novecento si sono fatte derivare queste caratteristiche da una predisposizione naturale e dall'intuito del corpo nero e mulatto. Non solo Freyre, ma anche il già citato Da Matta – e molti altri ancora – insisteranno a più riprese sulla relazione tra la sinuosità del calcio tropicale ed altre pratiche corporee afrobrasiliiane – in particolare il samba e la

capoeira<sup>3</sup>. Sono infatti i brasiliani di sangue africano – dirà più tardi Freyre – che tendono “a fare di ogni cosa un ballo, sia il gioco che il lavoro” (Freyre, 1945, p. 89). In tal senso si potrebbe dire che *Football Mulato* segna l’inizio di quella che abbiamo definito la fase della *messa in discorso* dello stile, che andrà a sovrapporsi, a sua volta, ad un più generale processo di riconfigurazione dei modelli della cultura brasiliana e la cui analisi pone altri problemi, coinvolge altre tipologie di oggetti e richiede altri strumenti.

Tuttavia – pur sapendo di rovinare le attese lo diremo sin da subito – in tutta questa storia non c’è assolutamente niente di innato o naturale. Al contrario, ciò che l’analisi della pratica calcistica mostrerà è che lo stile – così come è stato raccontato – non è nient’altro che il risultato di una serie di trame e articolazioni che coinvolgono una pluralità di formazioni semi-otiche e che hanno a che vedere con quanto accade fuori e dentro il campo. Per coglierne appieno lo sviluppo storico sarà infatti necessario prendere in esame l’intero universo della pratica calcistica, stabilendo correlazioni con altre sfere della vita culturale brasiliana di quegli anni. In particolare, analizzeremo: (i) il modo in cui lo sport britannico è giunto in Brasile e si è consolidato come una pratica di distinzione sociale; (ii) il suo processo di massificazione e popolarizzazione; (iii) le tensioni socio-culturali scatenate da questa diffusione e la loro traduzione pratica nei campi di gioco e (iv) la peculiare interpretazione a cui furono sottoposte le regole internazionali – in particolare, la regola 9 dell’*International Football Association Board* (IFAB)<sup>4</sup> che disciplinava ciò che in italiano è comunemente noto come il *contatto spalla a spalla*. Soltanto tenendo dovutamente conto della sovrapposizione e dell’interrelazione tra questi livelli è possibile fornire una descrizione (se non altro) adeguata e pertinente di un fenomeno di così alta complessità.

Tutto ciò pone immediatamente una serie di questioni tutt’altro che banali: è possibile, da un punto di vista storico, parlare di un processo di formazione dello stile brasiliano? Al di là dei discorsi che lo *prefigurano* e lo *configurano*, quale sarebbe la specificità di questa particolare

---

<sup>3</sup> Secondo il *Dicionário Hoais da língua portuguesa*, “arte marziale di attacco e difesa introdotta in Brasile dagli schiavi di etnia Banto” (provenienti dall’attuale Angola) che privilegia in particolare l’uso delle gambe e dei piedi. Sin dai primi del 1800, la pratica della capoeira era repressa dalla polizia imperiale per sfavorire la riunione e l’organizzazione degli schiavi (cfr. Libano Soares, 1994, 2004). Con un atto che diede sostanza e formalizzazione giuridica a questa consuetudine, la capoeira venne inserita nel 1890 nel *Código Penal* (*Codice Penale*) dell’appena fondata *Repubblica Brasiliana* (la monarchia cadde nel 1889). Da quel momento, l’arte marziale passò ad essere considerata un crimine (cfr. Reis, 2000). Soltanto nel 1937 – a seguito di un processo di riaggiustamento che la trasformò in una combinazione di lotta e danza – il governo dell’allora presidente Getúlio Vargas decise di legalizzarla e dichiararla “modalità sportiva nazionale” (cfr. Schwarcz, 1995). Su questi ritorneremo più in profondità nel corso del primo capitolo.

<sup>4</sup> Organismo che – riunendo in un unico consiglio membri delle federazioni di Inghilterra, Scozia, Galles e Irlanda del Nord – nacque a Londra nel 1886 con l’intenzione di stilare una serie di norme internazionalmente condivise per la pratica del calcio (cfr. Mason, 1980).

*maniera?* Quali caratteristiche – movimenti, tecniche, tattiche – lo distinguerebbero da altri stili nazionali? Come dribblavano i giocatori brasiliani degli anni dieci del novecento?

La risposta a tali quesiti rappresenta forse uno dei maggiori dilemmi (e limiti) di questa ricerca, soprattutto per quanto riguarda le descrizioni delle giocate individuali. Le testimonianze e i documenti – fotografie, cronache e resoconti delle partite – forniscono delle informazioni molto generali, attraverso cui è quasi impossibile ricostruire dettagliatamente – a parte qualche rarissima eccezione – le mosse singole dei calciatori. Ciò nonostante, è possibile affermare – con i documenti e le fonti di cui oggi si dispone – che il calcio brasiliano sembra effettivamente caratterizzarsi: (i) per uno stile di gioco più individualistico e (ii) per la stigmatizzazione e il rifiuto del contatto e dello scontro fisico diretto con l'avversario, che tende ad essere negato (e sanzionato) anche laddove sarebbe di norma consentito.

A questo proposito, l'analisi sembra darci alcune indicazioni. Innanzitutto pare più che plausibile affermare che la tendenza verso uno stile di gioco più individuale sia presente sin dai primissimi anni del novecento (1903/1905), quando ancora il calcio – come spiegheremo meglio nel primo capitolo – aveva una forte connotazione *elitista* e quando ancora non si registrava la presenza di giocatori afrobrasiliani nelle principali squadre di Rio de Janeiro e São Paulo. Radicatosi nei collegi e nei circoli degli emigrati inglesi e tedeschi, lo sport era infatti praticato quasi esclusivamente da giovani bianchi di origine europea. Questi appassionati – i cosiddetti *sportmen* (così com'erano definiti) – cercavano di riprodurre fedelmente le logiche, i codici comportamentali e l'universo di valori che caratterizzavano il calcio del vecchio continente. Era assolutamente vietato offendere o schernire dalle tribune i giocatori della squadra avversaria; il buon calciatore prendeva il tè alle cinque in punto – al *five o'clock*, come si diceva –, ritoccava la barba al Salone Navale di Rio, andava a cena alla *Rotisserie*. Tuttavia, se per tutti questi aspetti valeva il principio dell'imitazione, lo stile di gioco sembrava sottostare ad altre regole. Il dibattito e lo scontro tra i sostenitori e i detrattori dell'individualismo mette bene in luce come le critiche fossero dirette proprio al fatto che i calciatori brasiliani – pur agendo dentro e fuori dal campo come dei veri *gentlemen* inglesi – non rispettavano il principale comandamento dei manuali: giocare con la squadra. Il che dovrebbe già far riflettere – e lo faremo – sul legame ormai scontato tra stile brasiliano e corpo nero e mulatto.

In secondo luogo è altrettanto ragionevole affermare che la seconda di queste caratteristiche – il rifiuto del contatto fisico – emerga come risultato di un complesso processo traduttivo in cui concorrono i fattori che abbiamo poco più sopra elencato. In questa dinamica gioca un ruolo di primo piano la regola IFAB sul contatto spalla a spalla. La regola venne formalizzata dall'organo legislativo nel 1905 per adeguare il codice normativo dello sport alle pratiche in uso nel Regno Unito – dove il contatto corpo a corpo tra i giocatori era una consuetudine. In Brasile tuttavia non fu ben accolta. Per due ragioni. Da un lato, perché l'etica dilettantesca degli *sportmen* aveva valorizzato disforicamente l'uso della forza fisica. Dall'altro

perché il processo di massificazione dello sport aveva avuto come primo esito l'ingresso sulla scena calcistica degli afrobrasiliani – non proprio ben visti dai primi. Ma su questo punto sarà meglio soffermarsi più in profondità.

Appena uscito dalla schiavitù – la *Lei Aurea*, che ne sancisce l'abolizione, è del 13 Maggio 1888 –, il Brasile affrontava in quegli anni un periodo di grandi migrazioni. Famiglie di ex-schiavi si riversavano nelle grandi città in cerca di una casa e di un lavoro, occupando terre in colline prossime al centro e in altri luoghi di difficile accesso. Fu allora che nacquerò le prime *favelas*.

Questa libertà aveva creato scompiglio e disordine nell'organizzazione semiotica delle gerarchie sociali. Improvvisamente si era – per legge dello stato – tutti *uguali e ugualmente brasiliani*. Il che implicava un riassetto delle *posizioni* e dei *rapporti* che erano stati manomessi sul piano giuridico. Accadde che le differenze vennero riequilibrare *su e attraverso* altre sfere. Il discorso medico e scientifico decretava che si era diversi *per natura* (cfr. Schwarcz, 1993; Ortiz, 1985). Le riviste delle facoltà di medicina esponevano corpi neri e mulatti in preda alla degenerazione fisica e alla malattia<sup>5</sup>. Per contro una moltitudine di corpi bianchi sani e curati occupava le pagine delle riviste e dei giornali.

L'ideale igienico si sarebbe presto associato ad una visione eugenista sul futuro del Brasile. Nel 1911 João Baptista Lacerda – medico e antropologo allora direttore del Museo Nazionale di Rio de Janeiro – presentò un intervento dal titolo *Sur le métis au Brésil* ad un congresso sulla razza tenutosi a Londra (Schwarcz, 1993). E dichiarava che il Brasile – nell'arco di un secolo – avrebbe risolto il problema del meticciato *imbiancandosi*. Come affermava lo stesso Lacerda, grazie “ad un processo di riduzione etnica è logico pensare che, entro il nuovo secolo, i meticci spariranno dal Brasile, fatto che coinciderà con l'estinzione parallela della razza negra tra noi” (Lacerda, 1911, p. 18). L'*imbiancamento* (*branqueamento*) – come passò poi ad essere conosciuto – non era niente più niente meno che un *modello di cultura brasiliana* verso cui tendere a cui aspirare. Un principio di *autodescrizione* (Lotman) che poneva al centro i bianchi e lasciava ai margini gli indios e – in particolare – gli afrobrasiliani. La sua diffusione andò ben al di là della scienza. Come nota Lilia Schwarcz (1993, p. 5), “concezione assolutamente vittoriosa, la promessa di un Brasile bianco cominciava ad apparire nei più svariati domini: nei giornali, nei romanzi, nei progetti di legge che favorivano l'immigrazione bianca ed europea a detrimento della manodopera africana”. Più in generale l'Europa – le mode, gli oggetti, le pratiche e le tendenze provenienti del vecchio continente – divennero un universo di riferimento per chi voleva *distinguersi*.

---

<sup>5</sup> Non a caso l'antropologa Lilia Schwarcz parla a proposito di “spettacolo della razza” e “spettacolo della malattia” (Schwarcz, 1993). Su questi temi cfr. in dettaglio, il capitolo primo.

Il calcio era una delle pratiche *importate* entro cui l'imbiancamento trovò un particolare alimento e una concreta applicazione. In particolar modo, esso sembrava soddisfare tutti i criteri per lo sviluppo di un corpo sano e armonioso (la cui principale figura di riferimento era la statuaria greca).

Ricettacolo delle elite bianche europee, lo sport subì tuttavia un rapido e inatteso processo di popolarizzazione. Club di lavoratori, in prevalenza neri e mulatti, sorsero in modo incontrollato nelle periferie urbane, mettendone in crisi il significato esclusivista. Come è facile immaginare, questo movimento di massificazione della pratica sportiva non fu indolore. Per evitare che lo sport perdesse il valore *distintivo* che aveva, chi deteneva il potere iniziò a vietare l'ingresso nei club di giocatori analfabeti e braccianti, a pretendere somme esorbitanti per le quote di iscrizione dei giocatori ai campionati cittadini e infine – come si legge nello statuto della *Liga Metropolitana* di Rio de Janeiro – a proibire la presenza in campo di persone di colore – criterio che, nonostante tutto, ebbe vita ufficiale abbastanza breve (cfr. cap. 1). Tuttavia, questa volontà di esclusione persisterà almeno fino al 1933, anno in cui verrà definitivamente abolito il regime dilettantesco ed entrerà in vigore il professionismo. I picchi più alti si raggiungeranno quando il Brasile sarà chiamato a scegliere chi lo dovrà rappresentare nei primi tornei internazionali. Per il campionato sudamericano del 1921 – nonostante alcuni afrobrasiliani fossero stati persino indicati dalla stampa – per soddisfare una richiesta del presidente della Repubblica Epitácio Pessoa vennero convocati esclusivamente giocatori bianchi.

Ora, cos'ha tutto questo a che vedere con la regola sul contatto spalla a spalla? Molto – si potrebbe rispondere senza mezzi termini. È infatti la distanza sociale che abbiamo appena riassunto che si tradurrà in campo nei termini di un rifiuto del contatto fisico. Non solo la maggior parte dei contatti saranno interpretati fallosamente perché l'etica amatoriale li sconsigliava, ma anche perché era necessario rimarcare le gerarchie. Come dimostrano alcune testimonianze, ai giocatori neri e mulatti non era concesso commettere infrazioni. Né del resto gli conveniva. Al di là delle sanzioni predefinite dal codice, per un fallo normale si rischiava di fatto di *prenderle* – come raccontano alcuni testimoni. Di essere insomma *presi a botte* (cfr. Murad, 2007; Toledo, 2002).

Non pare allora azzardato supporre che lo stile sia nato non da un'atavica caratteristica o attitudine del corpo afrobrasiliiano, ma dalla necessità – per un motivo o per l'altro – di eludere il contatto. Che poi ci si racconti storie sopra è tutta un'altra storia.

## 1.2. Il calcio raccontato (o della naturalizzazione dello stile e della riconfigurazione dell'identità)

Come si può notare abbiamo iniziato ad estrarre attraverso il nostro oggetto alcune *forme* e alcune *pertinenze*. Per la precisione: modelli della socialità brasiliana di inizio novecento e serie di rapporti tra l'universo della pratica calcistica, il suo contesto storico specifico e la *forma discorsiva della nazione* a quel tempo dominante – l'imbiancamento. Ma la cosa più interessante – e di cui ci occuperemo nello specifico nel secondo capitolo – è che mentre in questa prima fase il calcio servirà a dare sostegno al paradigma dell'imbiancamento, a partire dalla fine degli anni trenta si proporrà come uno degli elementi centrali del processo di elevazione del meticciano a nuova – la definiremo così – *forma della brasilianità*.

Che il Brasile fosse una nazione meticciana era qualcosa che si raccontava già da tempo. Nel 1844 l'*Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Istituto Storico e Geografico Brasiliano)* promosse un concorso che avrebbe offerto un premio in denaro a chi avesse presentato il miglior progetto per scrivere la storia dell'appena fondata nazione (l'indipendenza dal Portogallo è del 1822). *Come scrivere la storia del Brasile?* – questo il titolo del bando (Schwarcz, 1993). Vinse inaspettatamente un naturalista tedesco – Carl Von Martius – la cui tesi era piuttosto chiara: per lo storico – scriveva Martius – “deve essere un punto centrale mostrare come nello sviluppo del Brasile si trovano le condizioni per il perfezionamento delle tre razze umane che in questo paese convivono l'una a fianco all'altra, in un modo del tutto ignoto alla storia antica” (Martius, 1991, p. 43). Il *mito delle tre razze* (indigena, europea e africana) di cui tanto si è abusato per descrivere e comprendere la *formazione* del Brasile (Da Matta, 1981) veniva così inaugurato – come ha notato Schwarcz (1995) – da un *non brasiliano*.

Ma i miti – e ancor più ciò che lungo la storia dell'umanità è stato definito *razza* o *etnia* o (in termini più *politicamente corretti*) *cultura* – esistono solo in quanto forme semiotiche e significati socialmente negoziati. Se la tesi di Von Martius aveva introdotto il *mito delle tre razze* aveva tuttavia lasciato aperto il problema del ruolo e dell'influenza che queste avevano assunto – e che soprattutto avrebbero dovuto assumere – nella nascita e nell'evoluzione della cultura brasiliana. Si trattava insomma di comprendere come essere potevano essere *perfezionate* – o meglio *valorizzate* – al fine di creare un modello *condiviso* e *condivisibile* di cosa era e di cosa sarebbe dovuto essere *brasiliano*. Ma si sa: negoziare valori e significati è innanzitutto una pratica *agonistica*.

Già nella seconda metà dell'ottocento il meticciano inizia ad essere visto come *macchia*. Nel 1853, il conte Arthur de Gobineau – autore del noto *Essai sur l'inégalité des races* e che si trovava in quegli anni in Brasile per una missione diplomatica – affermava: “i brasiliani in particolare sono eccessivamente depravati. Sono tutti mulatti. La *feccia* del genere umano” (Gobineau, in Schwarcz, 1995).

Fu proprio in questo periodo che si iniziò a riflettere sul carattere e sulla forma della nazione – e in particolare sul ruolo e sulla posizione di neri e mulatti. Si potrebbero individuare, in termini molto generali e senza scendere troppo nei dettagli, tre grandi metamodelli (Lotman, 1985) di cultura brasiliana che si sono succeduti negli ultimi due secoli e che assegnano di volta in volta valori diversi alla funzione dell'afrobrasiliiano.

Il primo è l'*indianismo* – che trova la sua massima espressione nella corrente letteraria del romanticismo (Stegagno Picchio, 1997) e – in particolare – nel romanzo di José de Alencar *O Guarani* (1857; cfr. Fiorin, 2007). Alla base di questo paradigma si trova l'idea roussauniana del *buon selvaggio*. Ad essere privilegiata e portata in primo piano è la mistura tra *indios buoni* ed europei – tra la natura selvaggia amerindia e la cultura europea che aveva il compito di redimerla e catechizzarla. Gli afrobrasiliiani – allora ancora schiavi – non fanno parte di questo modello. Semplicemente *non esistono* (cfr. Schwarcz, 1993; Fiorin, 2007).

Il secondo è quello dell'*imbiancamento* – per cui invece neri e mulatti *non sarebbero dovuti esistere*. Al di là di quanto abbiamo più sopra riportato basti aggiungere – per ora – che esso nasce dalla traduzione del determinismo biologico e razziale (ispirate proprio dall'*Essai* di Gobineau) e dalle coordinate che queste teorie offrirono per interpretare il contesto brasiliano. Il meticcio – come abbiamo accennato – è visto unicamente come una via d'uscita necessaria per salvare la nazione dalla degenerazione fisica e morale a cui l'espansione della razza africana avrebbe portato. La cultura afrobrasiliiana è disforicamente valorizzata e relegata alla periferia del sistema culturale.

Già con l'avvento – negli anni venti – del modernismo le cose iniziano tuttavia a cambiare. Nel 1928 Mario de Andrade pubblica *Macunaíma* – storia di un *eroe senza nessun carattere* che riassume in sé l'eredità della cultura indigena, africana ed europea. Fu tuttavia negli anni trenta che la funzione e il ruolo dell'afrobrasiliiano furono capovolti e positivamente valorizzati. Nel 1933 Gilberto Freyre – lo stesso Gilberto Freyre che abbiamo in precedenza citato – pubblicava *Casa Grande e Senzala* (cfr. Freyre, 2006) – un libro che avrebbe dato avvio alla dinamica di riconfigurazione – in chiave meticcio e mulatto – dell'identità nazionale. Scriveva Freyre (2006, p. 367):

Ogni brasiliano, anche il bianco dai capelli biondi, porta nell'anima – e quando non nell'anima nel corpo – (...) l'ombra o per lo meno il neo dell'indio o del nero. Sulle coste, dal Maranhão al Rio Grande do Sul e a Minas Gerais. Principalmente del nero. L'influenza vaga, diretta o remota dell'africano. Nella dolcezza, nella mimica eccessiva, nel cattolicesimo di cui si deliziano i nostri sensi, nella musica, nel movimento, nel camminare e nel parlare, nelle ninnananne, in tutto ciò che è espressione sincera di vita, portiamo quasi tutti la marca dell'influenza nera.



Ebbene – ed è questa la tesi che qui sosterranno – il calcio gioca in questo processo di *rivalorizzazione* dell'afrobrasilianità un ruolo di assoluta rilevanza. Sia perché sarà proprio questa *pratica straniera* a porsi come uno dei principali propulsori del movimento di *centralizzazione* dell'afrobrasiliano nella sfera della vita pubblica e sociale<sup>6</sup> – mettendo in crisi il sistema valoriale (superiorità, elezione, distinzione, ecc) su cui era stato eretto il modello precedente – sia perché saranno proprio i racconti sulla *Futebol Arte* a stabilire perché *ogni brasiliano, anche il bianco dai capelli biondi, porta la marca dell'influenza nera*.

E qui riveniamo in un sol colpo alla questione della *naturalità* dello stile e a quella dei *rispetti* sotto cui esso *identifica la cultura, il modo di essere, la maniera di vedere il mondo, la diversità e la consacrata identità brasiliana*. Si tratta di due aspetti che non possono essere separati. Se da un lato questi discorsi tenderanno appunto a naturalizzare lo stile riconducendolo ad un insieme di qualità *innate* del corpo afrobrasiliano – *flessibilità, agilità, leggerezza, sinuosità* (giusto per citarne alcune) – dall'altra saranno proprio queste qualità corporee a divenire *sincedoche* della cultura e – per parafrasare Freyre – dell'*anima brasiliana*. In primis funzionando come dei *connettori isotopici* (cfr. Greimas e Courtés, 1979) che salderanno i nessi e i legami tra calcio e altri universi discorsivi (samba, capoeira, politica, architettura, musica, pittura, ecc.); in secondo luogo elevandosi a vere e proprie *forme di vita nazionale* – come mette bene in rilievo il testo del MuBE che abbiamo appena riproposto.

Prendiamo *Football Mulato*, l'articolo di Freyre di cui parlavamo in precedenza. Qui il sociologo inizia col costruire una *discendenza genealogica* tra lo stile dei calciatori afrobrasiliani che disputarono i mondiali di Francia del 1938 e i passi del samba e della capoeira. Poi compara la flessibilità del loro corpo alla flessibilità politica di Nilo Peçanha – mulatto di origini umili che fu ministro degli esteri e presidente della repubblica e alla flessibilità dell'architettura brasiliana – come farà anche più tardi in un articolo dal titolo *A propósito de Pelé*. A questo punto il lettore più attento avrà già notato come nel giro di poche righe si siano già messe sullo stesso piano cinque distinte sfere culturali: samba, capoeira, calcio, politica e architettura. Ma è proprio qui e ora che viene il bello. Stagliandola su uno sfondo cromatico – in cui il Brasile si oppone e si contrappone all'albinismo europeo – il sociologo decreta infatti la sua sentenza finale: “i nostri passaggi, i nostri dribbling, i nostri depistaggi, i nostri ricami col pallone, quel qualcosa di danza e capoeira che segna lo stile brasiliano di giocare a calcio, che arrotonda e a volte addolcisce il gioco inventato dagli inglesi. Tutto ciò sembra esprimere in modo interessantissimo per gli psicologi e i sociologi quel mulattismo *flamboyant* che risiede oggi in tutto ciò che è affermazione vera del Brasile (...) *psicologicamente, essere brasiliani è essere mulat-*

---

<sup>6</sup> In questo senso il calcio dovrà essere accostato in altre ricerche ad un altro grande fenomeno attraverso cui si è verificata una radicale ascesa della cultura afrobrasiliana: la musica popolare. Cfr. sul tema Sodr , 1998 e Tatit, 2004.

ti” (Freyre, 1938, p. 72). Dalla cultura afrobrasiliiana – samba e capoeira – al corpo del calciatore, dal corpo alla cultura brasiliana – o meglio al *mulattismo* in quanto summa della brasilianità. Ecco definiti in poche pagine l’ethos e la struttura profonda dell’essere brasiliano.

Lo studio del processo di emergenza e sedimentazione discorsiva dello stile viene così ad affiancarsi, nella nostra riflessione, ad un esame delle forme di vita e dei modelli di cultura brasiliana inscritti nella pratica e nell’etica calcistica. Da cui un primo dato – che già evidenziavamo in apertura del paragrafo: se il modello freyriano proporrà una radicale *centralizzazione* del *meticcio*, del *mulattismo* (cfr. Freyre, 1938) – e, più in generale, del *soggetto afrobrasiliiano* – quelli precedenti ne sanciranno al contrario la *periferizzazione*, radicandoli ai margini della semiosfera e riproducendo entro l’universo calcistico le stesse logiche di *imbiancamento* che percorrevano globalmente la cultura scientifica e politica brasiliana (cfr. Schwarcz, 1993, Ortiz, 1985). Come vedremo, il calcio diventerà in tal senso una vera e propria piattaforma per la discussione e la contesa dei *valori* e dei *colori* che dovranno comporre l’immagine e il carattere della nazione.

La nostra analisi non pretende essere esaustiva né tantomeno definitiva. Negli ultimi anni la letteratura sul calcio brasiliano ha vissuto un periodo di impressionante fioritura. Molti autori si sono dedicati con merito e rigore alla ricostruzione dell’universo calcistico del secolo scorso, fornendo una quantità consistente di dati e testimonianze (cfr. Pereira, 2000; Franco Junior, 2006; Leite Lopes, 1994). Tuttavia – riprendendo, integrando e dialogando con le ricerche già compiute – uno sguardo semiotico può offrire alla storia sociale e culturale una serie di strumenti e coordinate che – per usare un’espressione cara a Paul Ricoeur – possono aiutare a “spiegare di più” e “comprendere meglio” lo stabilirsi dei nessi che favorirono sia lo sviluppo di determinate forme di giocare, sia la dinamica che nel giro di pochi anni gli fece guadagnare gli aggettivi di *naturali* e *nazionali*.

## 2. *Il corpus e il punto di vista*

Per adempiere al meglio a questo compito abbiamo costruito il corpus in maniera trasversale. Per quanto riguarda l’analisi della pratica calcistica nel primo novecento abbiamo preso in esame:

(i) i primi manuali calcistici pubblicati in Brasile – in particolare, la *Guia de Football*, scritta dal giornalista paulistano Mario Cardim e data per la prima volta alle stampe nel 1903 e una guida dell’autore e sportivo francese Ernst Weber dal titolo *Sports Athleticos*. Si tratta di due testi che ebbero una diffusione straordinaria tra gli sportmen di Rio e São Paulo (Neto, 2002; Pereira, 2000). Oltre alla traduzione delle regole e delle tecniche del gioco, questi piccoli testi

offrivano agli appassionati dei veri e propri *modelli di mondo* attraverso cui è possibile ricostruire l'universo di valori e le trame entro cui si inscriveva la pratica del football. Codici etici e comportamentali, norme di condotta da assumere dentro e fuori dal campo, persino una serie di immagini pubblicitarie che consigliavano quali vini o quali impermeabili un vero sportman dovesse bere e indossare. Inoltre, offrono una serie di indizi che ci permettono di avanzare l'ipotesi sulla tendenza individualistica del gioco a cui prima ci riferivamo;

(ii) quotidiani e riviste di San Paolo e Rio de Janeiro (dal 1902 al 1938). Anche qui si trovano spunti interessanti riguardo (a) il modo di giocare; (b) le connessioni che il calcio intrattiene con altri oggetti e pratiche come l'abbigliamento, l'alimentazione, il *loisir* e la cura del sé e del proprio corpo; (c) la costruzione discorsiva dell'identità dei praticanti dello sport (*civilizzati* i bianchi delle classi alte, *barbari e violenti* gli afrobrasiliani delle periferie);

(iii) immagini pubblicitarie estratte da questi stessi quotidiani e riviste;

(iv) l'inno del Fluminense – squadra carioca di origine inglese fondata nel 1902 – in cui si manifesta in termini molto chiari l'ideologia del discorso sull'imbiancamento.

(v) testimonianze di alcuni giocatori afrobrasiliani sulle aggressioni subite per aver commesso falli durante partite ufficiali.

Per quanto concerne invece il processo di discorsivizzazione dello stile brasiliano ci siamo invece soffermati su:

(i) i testi di Gilberto Freyre su stile brasiliano e identità nazionale;

(ii) l'opera del giornalista brasiliano Mario Rodrigues Filho *O negro no futebol brasileiro (Il negro nel calcio brasiliano)* che ricostruisce il percorso dell'affermazione e della realizzazione dei soggetti afrobrasiliani *nel e attraverso* il calcio.

(iii) il discorso delle scienze sociali e il modo in cui il tema del calcio e dello stile sono stati affrontati e discussi entro il circuito accademico brasiliano;

(iv) una serie di testi letterari, pubblicitari e cinematografici;

(v) il neonato *Museu do Futebol* di San Paolo, inaugurato nel settembre del 2008.

Costruire un corpus di queste dimensioni e di questa diversità non è stata una scelta casuale. Al contrario, si tratta piuttosto di un'opzione consapevole che ha risposto al contempo ad un presupposto epistemologico di ordine generale – all'idea che nessuna *formazione semiotica* sia in grado di funzionare da sola (Lotman et alii, 2006) – e all'esigenza di tener conto dei nessi e delle pertinenze che l'analisi del nostro oggetto ci presentava e ci chiedeva di districare.

Che nessun sistema di segni possa esistere e operare isolatamente è qualcosa che in semiotica si sa sin dal *Corso di linguistica generale* di Saussure. Nel ragionare sulla nozione di *valore*

– o di *identità* – il linguista svizzero affermava che esso si definisce sullo sfondo di un duplice fascio di relazioni: da un lato, a partire dai rapporti che intrattiene all'interno del suo sistema di riferimento; dall'altro, con quelli che stabilisce con elementi esterni – e cioè propri di altri sistemi. Da qui il famoso esempio del pezzo da cinque franchi che può essere scambiato sia con cinque pezzi da un franco, sia, ad esempio, con del pane (cfr. Saussure, 1916)<sup>7</sup>.

Lo stesso principio viene posto da Lotman e gli studiosi della scuola di Tartu a fondamento della *scienza semiotica della cultura*. Nelle *Tesi per una semiotica delle culture* si sostiene infatti che – pur sottostando a logiche particolari ed immanenti – nessun sistema segnico funziona autonomamente. Da questa prima constatazione – scrivevano (Lotman et alii, 2006, p. 107):

Ne consegue che, accanto ad un'impostazione che permetta di costruire una serie di scienze relativamente autonome del ciclo semiotico, anche un'altra è lecita, dal punto di vista della quale tutte queste scienze considerino aspetti particolari della semiotica della cultura, intesa come scienza della correlazione funzionale tra i diversi sistemi segnici. Da questo punto di vista assumono un senso particolare i problemi relativi alla struttura gerarchica dei linguaggi della cultura, alla distribuzione tra questi delle rispettive sfere, ai casi in cui queste sfere si intersecano o, semplicemente, confinano.

È questa la premessa epistemologica – il *punto di vista* – che ha guidato *a monte* la costruzione del nostro corpus: la ricerca di correlazioni funzionali tra il football e altri oggetti culturali, della distribuzione dei linguaggi tramite cui si è generato e che ha poi generato all'interno di altre sfere della cultura, i casi in cui queste sfere si intersecavano e confinavano<sup>8</sup>. Se ne deduce, dunque, che il nostro approccio è puramente *topologico e relazionale* (Deleuze, 1973). Se abbiamo cercato di ricostruire e osservare forme e percorsi della storia della cultura brasiliana a partire dallo studio della pratica calcistica, lo abbiamo fatto a partire dai rapporti che essa ha intessuto e dalle posizioni che essa ha assunto rispetto alle reti di significati in cui si è inscritta, che ha orientato e che a sua volta ha contribuito a modificare.

---

<sup>7</sup> Per una rivisitazione approfondita e dettagliata della doppia accezione del valore saussuriano si veda il recente lavoro di Paolucci (2010).

<sup>8</sup> In tal senso, il livello epistemologico ed il livello empirico di questo studio sono – si potrebbe dire – intimamente connessi. Come nota Marrone questa è una delle principali caratteristiche dell'epistemologia semiotica che la distinguono dalle scienze umane che non problematizzano in modo adeguato il momento della costruzione del dato: “sono le scelte filosofiche a monte circa l'individuazione di un oggetto d'analisi che permettono di ricostruirlo come testo da analizzare (...) Il livello empirico non è il primo livello gerarchico della semiotica, ma viene posto come tale a partire da una preventiva operazione di costruzione del dato, la quale poi può venire dimenticata, oppure nascosta, oppure non sufficientemente giustificata, ma che in ogni caso è costitutiva della semiosi” (Marrone, 2007a, p. 47).

D'altra parte – cosa ben più problematica – è pur vero che abbiamo dovuto *ascoltare* attentamente quanto il nostro oggetto *aveva da dirvi*. Rilevare le pertinenze necessarie e ignorare ciò che invece – per parafrasare Elias Canetti<sup>9</sup> – *non era pertinente*. Per questo ci è sembrato opportuno – di più: imprescindibile – coniugare un approccio di tipo semiotico-culturale di matrice lotmaniana con un'analisi di stampo narrativo-testualista. È stato infatti grazie agli strumenti della semiotica del testo che siamo riusciti a scendere in profondità all'interno delle singole opere o dei singoli discorsi per poi *risalire* verso la cultura e ricostruire e interpretare la dinamica delle relazioni che la pratica calcistica ha costruito con altre pratiche, testi, discorsi o, ancora, ideologie come il meticciano o l'imbiancamento. Sotto questo profilo, uno sguardo semiotico che tenga insieme Lotman e Greimas potrà forse dare delle risposte a chi come Geertz si è posto il problema del metodo più adeguato per accedere all'interpretazione che le società e le vite umane danno di sé stesse: “le società, come le vite umane, contengono la propria interpretazione. Si deve solo imparare come riuscire ad avervi accesso” – scriveva l'antropologo (1973, p. 436). Ebbene se Lotman ci dice che “ogni frammento della struttura semiotica o singolo testo conserva i meccanismi per ricostruire tutto il sistema” (cfr. Lotman, 1985, p. 65) e ci avvisa sulle interdipendenze che ne stanno alla base, Greimas può fornire un armamentario di concetti e prospettive per elaborare quelle “descrizioni dense” che per Geertz avrebbero dovuto costituire il cuore dell'attività interpretativa dell'antropologia. Per essere capaci di distinguere tra un “ammiccamento significativo” e “pertinente” che *rimanda a qualcos'altro* e un “tic involontario” che *non dice invece nulla* (Geertz, 1973, p. 16).

Costruire *corpora* eterogenei sulla base di un principio relazionale e di pertinenze specifiche dettate dall'analisi. In altri termini: ricomporre e interpretare sistemi di intelligibilità tramite la messa in serie di elementi diversi, le cui relazioni appaiono il più delle volte non visibili ad un primo sguardo – o ad una descrizione *poco densa*. Questo ci pare – se non il primo – un passo cruciale per studiare una cultura *da un punto di vista semiotico*<sup>10</sup>.

### 3. *Problemi e orizzonti teorici*

Tutto ciò ci conduce alla questione degli orizzonti e dei problemi teorici di cui questa ricerca intende trattare. Nello specifico, ci soffermeremo qui su due marco-aree che – sebbene possa sembrare il contrario – sono (e a nostro avviso devono essere considerate) strettamente interconnesse: la semiotica del corpo e la semiotica della cultura. A questo proposito, ci

---

<sup>9</sup> “La scienza è l'arte d'ignorare ciò che non è pertinente” (citato in Marrone, 2001).

<sup>10</sup> Sul problema della pertinenza e della costruzione dei *corpora* in semiotica della cultura si vede nello specifico il recente lavoro di Anna Maria Lorusso (cfr. Lorusso 2010).

pare che la storia del calcio brasiliano possa fornire spunti rilevanti per riflettere in una luce nuova su queste due problematiche e declinarle su alcuni orizzonti precisi.

### 3.1. *Il corpo, il senso, la cultura*

È ormai da parecchi anni a questa parte che – a partire da una rilettura dell'opera di Merleau-Ponty (1945) – il discorso intorno al concetto di *corpo* (cfr. Marrone, 2001; 2005) e ad alcuni suoi derivati come, ad esempio, *estesia* (cfr. Greimas, 1987) *aggiustamento* e *contagio* (cfr. Landowski, 2001; 2004; 2005), *carne e corpo proprio* (cfr. Fontanille, 2004), ha assunto all'interno del panorama semiotico – per la precisione, della semiotica generativa – un grado di assoluta pervasività. In particolare, il corpo è stato posto al centro di un ampio e complesso progetto di revisione dell'apparato teorico ed epistemologico della disciplina. Il libro che più di ogni altro ha segnato questo passaggio è stato forse *Semiotica delle passioni* (Greimas e Fontanille, 1991). Ciò che qui si propone è infatti un modello di *emergenza* del senso che sconvolge radicalmente le fondamenta della teoria greimasiana.

Sino a *Semiotica delle passioni* Greimas aveva sempre definito in modo piuttosto coerente e chiaro i principi epistemologici che avrebbero dovuto garantire la tenuta del metodo semiotico. Come affermava in *Del Senso* – e ancor prima in *Semantica Strutturale* – l'idea su cui si reggeva l'intero progetto scientifico della *generatività* era che il senso fosse un orizzonte *dato*, capace unicamente di *trasformarsi* e di essere colto *per via relazionale*. In quest'ottica – ed è ciò che cercheremo di dimostrare – il concetto di senso poteva essere inteso come un universo o un *continuum* di significazioni storicamente e culturalmente sedimentate che serviva da serbatoio o da materia per la produzione di nuove significazioni – considerate a loro volta come sue successive articolazioni (Greimas, 1966; Greimas, 1970).

L'epistemologia delle passioni inverte questa prospettiva. In termini molto generali – ma lo vedremo meglio più avanti (cfr. cap. 3) – si potrebbe dire che il senso diviene ora qualcosa che sorge e si articola a partire dal corpo e dal sentire. Non più, dunque, un universo di significazioni previamente costituito. Bensì il risultato di una serie di movimenti e tensioni intime della *carne* che si originano in un presunto *orizzonte ontico* (Greimas e Fontanille, 1991, p. 4) in cui il soggetto per il mondo e il mondo per il soggetto si trovano indissolubilmente legati. Si tratta – come diranno Greimas e Fontanille – dell'universo delle *precondizioni della significazione* – luogo in cui il senso assumerebbe una forma unitaria anteriore ad ogni sua articolazione negativa.

Proponendo di ripensare il corpo come *operatore primigenio* (Fontanille, 2004) della semiosi, Jacques Fontanille ha recentemente portato quest'ipotesi alle sue estreme conseguenze. Per voler essere più precisi, l'opera a cui ci riferiamo – *Figure del corpo* – è in realtà una rivisitazio-

ne più profonda delle tesi che il semiologo francese aveva prima introdotto in *Semiotique du Discours* (Fontanille, 1998) – secondo le quali il senso si struttura appunto sotto la spinta del sentire e per cui “le corps sensible est *au coeur de la fonction semiotiques* [e] le corps propre est l’opérateur de deux plans des langages” (Fontanille, 1998, p. 42, corsivo nostro, cfr. cap. 3).

In modo un po’ diverso, Landowski (cfr. 2004; 2005) ha riflettuto invece sulla possibilità di individuare forme d’interazione in cui il senso si costruisce *in atto* attraverso la semplice e diretta *co-presenza sensibile* e il *contagio corporeo* tra gli attanti. Questo tipologia di relazione – che Landowski definisce *aggiustamento* – sarebbe tuttavia soltanto un momento di un più complesso *sistema di regimi* in cui e tramite cui il senso si articola e si interdefinisce (*manipolazione, accidente, programmazione* e, infine, *aggiustamento*). Differentemente da Fontanille, per Landowski non si tratta pertanto di porre il corpo a fondamento della funzione semiotica, ma semmai di riflettere in chiave sociosemiotica su una sorta di *sintassi della vita quotidiana* in cui si alternano modi distinti di *prensione* del senso. Se la programmazione si fonda sullo svolgimento di azioni e programmi predefiniti, la manipolazione su strategie cognitive e l’accidente sull’avvento sublime dell’inatteso, l’aggiustamento si basa su dinamiche d’interazione corporea *non mediate* da oggetti di valore e su un tipo di predisposizione al sentire che Landowski chiama *competenza estetica*.

Ci sono tuttavia in entrambi i casi alcuni grandi *assenti*. In Fontanille – e ancora prima in Greimas e Fontanille – la *relazione* e la *cultura*. La scelta di affidare al corpo il compito di articolare il senso ci pare di fatto condurre ad un’ipostatizzazione e ad una naturalizzazione – ad un’ontologia generale, potremmo dire – e *del corpo* e *del senso*. La datità culturale del senso e la sua trasformazione per via relazionale e differenziale non sono più ciò che definisce l’identità degli oggetti semiotici – né tantomeno della semiotica in quanto metodo e disciplina. Confinato entro *un singolo corpo* il senso perde il carattere intersoggettivo e comunitario che Greimas gli aveva invece assegnato sin dalla *Semantica Strutturale*. D’altra parte il corpo – proprio perché scollato da un contesto di senso intersoggettivamente costruito – diviene qualcosa di simile ad un’istanza *onnipotente* e *solipsistica*. La proposta di Landowski sull’aggiustamento invece – sebbene ponga la relazione alla base della costruzione del senso corporeo e preservi in questo modo una specificità propriamente semiotica – non sembra considerare il ruolo mediatore del contesto sociale e culturale nell’orientare e condizionare i corpi in interazione. Né – inoltre – si interroga su cosa componga e costituisca la competenza estetica di un soggetto ancor prima che essa venga messa in gioco.

Come già accennato, l’analisi del processo di formazione e di discorsivizzazione del calcio brasiliano può fornire elementi interessanti per discutere o integrare queste posizioni. Innanzitutto ci dice che uno stile di gioco – una disposizione corporea – che ci è sempre stata presentata come *immediata* o *naturale* non ha in realtà niente né di *immediato* né di *naturale*. Essa si forma al contrario della sovrapposizione di più sistemi semiotici in cui convergono la lettura

locale delle regole del gioco e le dinamiche di conflitto che traducevano in campo rapporti di forza riscontrabili in scala più ampia nell'intera società brasiliana del primo novecento. Detto diversamente: se ci si *aggiusta* lo si fa unicamente entro contesti di per sé già significanti che delineano lo sfondo e stabiliscono in un certo senso le coordinate dell'interazione. In secondo luogo, mette in evidenza il ruolo che il discorso gioca nel plasmare la *forma di corporeità* che i soggetti assumono nel divenire storico della cultura. Da questo punto di vista sarà interessante notare come il modello di corpo brasiliano che si sedimenterà grazie alle narrazioni sulla *Futebol Arte* muterà radicalmente quello assunto durante il periodo dell'imbiancamento. Il che non significa – beninteso – che si stia proponendo di pensare al corpo come ad una *sostanza statica* definita unicamente dalle leggi che la governano su altre e più alte sfere. Al contrario – come si noterà lungo il corso della nostra ricostruzione – il corpo è spesso suscettibile di *farsi forma* che produce sistemi di articolazione tra espressioni e contenuti. Tant'è vero che sarà proprio lo stile in quanto *figura dell'aggiustamento* – così come lo intende Landowski, in quanto capacità di adattarsi e accomodarsi all'altro o alle situazioni – a porsi come *parametro* attraverso cui si esprimerà non solo la *forma di corporeità*, ma anche l'intera *forma della cultura brasiliana*.

Di tutto questo ci occuperemo nel terzo capitolo. A seguito di una ricostruzione dei percorsi, delle razionalità e delle contraddizioni che hanno guidato la riscoperta del corpo nel campo semioticoosterremo – proprio alla luce di quanto ci suggerisce il nostro caso di studio – che sia necessario (i) ripensare la linearità e la gerarchia tra corpo e senso e reinserire il corpo entro una riflessione più ampia sui rapporti tra forme culturali; (ii) rivalutare la mediazione svolta dal contesto socio-culturale nelle interazioni intersoggettive in atto.

### 3.2. *La cultura sub specie semiotica*

Da qui qualche prima considerazione sulla cultura intesa *sub specie semiotica* (Eco, 1975) – su cui torneremo più approfonditamente nel quarto capitolo. Innanzitutto l'esigenza di riaffermare, da una parte, il senso come ordine di dati culturalmente e storicamente costruito e, dall'altra, il primato della sua articolazione differenziale – cioè l'anteriorità della relazione sui singoli termini (siano questi corpi, pratiche, testi, discorsi, soggetti, oggetti o che dir si voglia). Ci pare questo un dato su cui è bene insistere e su cui la semiotica ha molto da offrire a chi nel campo della sociologia culturale o degli studi culturali riflette oggi incessantemente su concetti quali *connettività* (cfr. Tomlison 1999; Roberston e Giulianotti 2007), *coniuntura* e *disgiuntura* (Appadurai 1996), *articolazione* e *interdipendenza* (cfr. Clifford 2001). A questo proposito potremmo qui riportare – ad integrare la precedente citazione delle *Tesi* – un altro passo significativo e forse più conosciuto dell'opera di Lotman. Scrive il semiologo (1985, p.



68):

Il dialogo precede il linguaggio e lo genera (...) L'insieme delle formazioni semiotiche precede (...) il singolo linguaggio isolato ed appare la condizione necessaria per l'esistenza di quest'ultimo. Senza la semiosfera, il linguaggio non solo non può funzionare, ma nemmeno esistere. Le diverse sottostrutture sono in rapporto di azione reciproca e non possono funzionare senza il sostegno l'una dell'altra.

La semiosfera, dunque, in quanto postulato di ordine generale, può essere intesa come l'insieme delle formazioni semiotiche sedimentate e lo spazio di dialogo che *precede* ogni singola entità semiotica. *Un'enciclopedia generale del senso (comune)* – per riunire in un'unica espressione Eco e Greimas che definisce globalmente *la cultura* (cfr. cap. 4).

In secondo luogo, il fatto che *le culture* – intese a loro volta come semiosfere formate da altre semiosfere in numero potenzialmente infinito (testi, pratiche, discorsi, forme di vita, ecc., sono per Lotman semiosfere così come lo è *la cultura* nel senso in cui l'abbiamo definita) – sono sistemi dinamici in continua trasformazione. Anche qui il nostro oggetto può forse dirci qualcosa d'interessante.

Come abbiamo già iniziato a intravedere – e come emergerà meglio dall'analisi – assistiamo nel corso della storia della cultura brasiliana ad un movimento continuo di scambio di posizioni tra *pezzi* di semiosfera. Parti che un tempo erano confinate ai margini e alle periferie divengono poco alla volta *centrali* – e viceversa. Intorno agli anni cinquanta dell'ottocento gli indios – o meglio, una loro precisa *traduzione* – si collocano alla base del primo progetto di identità nazionale. Successivamente, ad iniziare dagli ultimi due decenni del secolo, si eleverà la bianchezza a modello per l'avvenire e la redenzione del Brasile. Infine, a partire dagli anni trenta, il meticciato *a dominante afrobrasiana* – grazie al ruolo decisivo della pratica calcistica – assumerà la funzione di nuova *forma autodescrittiva* della nazione.

Ad essere in gioco in questa evoluzione è un continuo fissarsi e disfarsi di *nessi*. Come diceva Lotman, i metamodelli (o le autodescrizioni) sorgono per rispondere ad un improvviso aumento dell'eterogeneità interna alla semiosfera. Di fronte all'appiattimento delle gerarchie semiotiche le culture agiscono stabilendo isomorfismi attraverso cui stratificare e saldare letture e interpretazioni *dominanti* di sé stesse (Sedda, 2010). Fino a che “the world picture created in this way will be perceived by its contemporaries as reality” (Lotman, 1990, p. 129). È, come abbiamo già anticipato, quello a cui porterà l'abolizione della schiavitù, che darà avvio ad un processo di *stabilizzazione* di una serie di equivalenze tra pratiche come il calcio, la cura del corpo, ecc. e l'ideale igienico eugenista dell'imbiancamento e una serie di distinzioni tra i soggetti presenti sulla scena sociale. Quando le gerarchie vengono meno, a rompersi sono

proprio questi legami. Qualcosa mette in crisi il sistema e costringe ad una riorganizzazione dell'universo culturale, favorendo l'emergere di nuove articolazioni e di nuovi nessi.

Tutto ciò ci ha invitato a riflettere sulla cultura in quanto *dispositivo globale* (cfr. Sedda, 2006, Robertson e White, 2004) che *localizza* o *globalizza* di volta in volta – formando, deformando e riformando rapporti semantici – gli elementi e le forme che la compongono. Tuttavia una riflessione del genere può essere affrontata unicamente entro una prospettiva che potremmo definire *campale*, che tenga conto e del *campo* (posizionamenti di singole formazioni semiotiche) e della *battaglia sul campo* (rapporti di forza e strategie discorsive che definiscono tali posizionamenti). Se infatti la tenuta e la longevità dei nessi è data “dal loro depositarsi e permanere nella memoria, ed essendo questa memoria per definizione ‘non ereditaria’, essa diventa una posta in gioco, il campo di una lotta, combattuta attraverso la continua produzione (e distruzione) di testi – di forme di organizzazione del mondo e il possesso dei mezzi materiali (e non) per la loro stessa riproduzione” (Sedda, 2006, p. 45).

#### 4. *Struttura del lavoro.*

Ci si sarà a questo punto accorti che questo lavoro ha una struttura ben precisa. A questa introduzione seguono infatti due primi capitoli di analisi – *La pratica del calcio nel Brasile del primo novecento. Nascita dello stile e Futuro della nazione* e *Raccontare lo stile. O sulla (ri)costruzione della brasilianità* – in cui ci occuperemo rispettivamente di ricostruire (i) le *forme di socialità* e di *brasilianità* inscritte nella pratica del calcio e l'universo di relazioni che hanno concorso all'emersione di determinati *modi di giocare* e (ii) le strategie della riconfigurazione discorsiva dello stile brasiliano e il suo contributo al processo di riconfigurazione dell'identità nazionale. Soltanto dopo aver compiuto fino in fondo questo percorso passeremo poi a trattare – nei capitoli terzo e quarto – dei temi teorici. Non si tratta di una scelta marginale o accessoria, quanto di un posizionamento che risponde ad una razionalità più che precisa. Crediamo infatti che il momento dell'indagine teorica debba necessariamente seguire ad una fase imprescindibile di descrizione empirica (Fabbri e Marrone, 2000) – sebbene, come abbiamo già detto, l'empiria non sia affatto “un dato oscuro e incomprensibile da aggredire in un modo o nell'altro, ma [sempre] l'esito di una negoziazione continua fra modelli precostituiti e resistenze sociali all'analisi” (Marrone, 2007a, p. 247)<sup>11</sup>. Ancor più se si vuole riformulare la semiotica nei termini di una nuova *logica dei sistemi e dei processi culturali* (Eco, 1975, Lotman, 1985, 1993). Detto diversamente, è l'analisi degli oggetti – dei testi, dei discorsi, delle prati-

---

<sup>11</sup> Come già scriveva Hjelmslev nel 1941 (p. 124) “ogni definizione di un empirismo che operi su oggetti esistenti che possono essere compresi senza far ricorso alla metodologia scientifica è metafisica”.

che, dei corpi e delle culture – ad indicarci “la direzione di una teoria a venire (...) Mettendo il senso in condizioni di significare essa dà luogo a nuove ipotesi teoriche e metodologiche, tracciando la strada per una loro parziale verifica” (*ibid*, p. 9). Procedendo in direzione inversa si rischia spesso di produrre concetti o modelli descrittivi che – si potrebbe dire parafrasando Ricoeur – pretendendo di *spiegare di più* finiscono per *comprendere poco* l’oggetto della loro riflessione.

*Parte prima*

Una semiotica storica e  
culturale del calcio brasiliano  
(e di qualcos'altro ancora)

## *Capitolo primo*

La pratica del calcio nel Brasile del primo novecento.

Nascita dello stile e futuro della nazione

La storia umana non si svolge nel mondo delle idee,  
ma nel mondo sublunare in cui gli individui irreversibilmente  
nascono, infliggono sofferenza o la subiscono, muoiono.

*Carlo Ginzburg*

### 1. *Gli albori del calcio brasiliano*

#### 1.1. *Il calcio giocato nei collegi alla fine dell'ottocento*

Gli anni ottanta dell'ottocento segnano per il Brasile un periodo di grandi rivoluzioni. Il 13 Maggio del 1888 viene abolita la schiavitù, con la proclamazione della *lei aurea*, firmata dalla Princesa Isabel, figlia dell'imperatore Don Pedro II. Appena un anno più tardi, il 15 Novembre del 1889, un gruppo di militari dell'esercito guidati dal Marechal Deodoro da Fonseca avrebbe proclamato la Repubblica Brasiliana. Sette anni prima, proprio nel 1882, il deputato bahiano Rui Barbosa presentava alla camera una valutazione sulla riforma dell'insegnamento pubblico proposta dal deputato Leôncio de Carvalho, in cui difendeva la necessità e il ruolo dell'educazione fisica nelle scuole. Barbosa sosteneva l'importanza degli esercizi all'area aperta, dei giochi *ricreativi e divertenti*, che sollecitassero una funzione *armonica* dell'intero apparato muscolare (Barbosa, 1942). Sugerì l'attività sportiva durante il periodo di ricreazione e propose incentivi per le scuole che l'avessero promossa al di fuori degli orari obbligatori.

Il calcio giunge in Brasile nell'auge di questo processo di riconfigurazione pedagogica dello sport. Le prime testimonianze sulla pratica del gioco – o per lo meno, di una sua versione primitiva – risalgono esattamente all'ultimo ventennio del diciannovesimo secolo. Le istituzioni scolastiche sono i palchi principali di questa sperimentazione. In quegli anni, i gesuiti del collegio *São Luis* di Itu – una piccola cittadina dell'entroterra dello stato di San Paolo – introdussero una modalità sportiva chiamata “bate-bolão”, che consisteva nel calciare e ribattere un pallone contro una parete (Neto, 2002).

Gli storici che si sono occupati dell'argomento affermano, con dovizia di prove e particolari (Neto, 2002), che i padri gesuiti viaggiarono in Europa dal 1879 al 1881, visitando alcuni collegi francesi – quale, ad esempio, collegio di Vannes – e venendo a conoscenza delle pratiche di educazione fisica a cui i giovani europei venivano introdotti. Tra queste, il calcio andava assumendo un ruolo sempre più preminente.

Tornati in patria, i padri decisero di importare il nuovo sport, conformandosi alle esigenze del nuovo piano politico barbosiano. Il “bate bolão” faceva parte di una strategia di iniziazione al calcio. Poco alla volta si iniziarono a disegnare i pali sulle pareti e a dividere gli allievi in due squadre, fino ad arrivare ad una forma di gioco abbastanza fedele a quella attuale. I documenti del collegio ci dicono che nel 1894 e 1895 si giocava in undici contro undici, in un’area campestre prossima al collegio, con due porte di legno collocate a una certa distanza l’una dall’altra (Neto 2002).

Anche nell’area metropolitana di San Paolo, i collegi – in particolare i collegi inglesi<sup>12</sup> – svolsero un ruolo importante per la diffusione e la comprensione dello sport. Nella sua *Guia de football*, pubblicata per la prima volta nel 1903, il giornalista paulistano Mario Cardim poneva l’accento proprio sull’impulso catalizzatore delle scuole britanniche, che avrebbero avuto grande merito nell’iniziare la pratica, “più tardi seguita dai loro colleghi brasiliani” (Cardim, 1906, 4. edizione, p. 111).

Dello stesso periodo si hanno ancora cronache che descrivono alcuni incontri tra i marinai dei porti di Rio de Janeiro e in altri collegi eleganti della città, come il *Colégio Abilio*, dove il calcio – giocato sotto l’impulso delle *grida* e degli *spintoni* – andava sostituendo altri giochi tradizioni come le “biglie” e il “quattro cantoni” (Pereira, 2000, p. 21).

In questa sua fase “aurorale”, il calcio brasiliano sembra dunque riflettere – con qualche anno di ritardo – le stesse traiettorie seguite in Europa – in particolare nel Regno Unito del tardo periodo vittoriano, dove le scuole rappresentarono uno dei centri di modernizzazione della pratica sportiva (cfr. Mason, 1980).

Tuttavia – sebbene le recenti ricerche abbiano provato negli ultimi anni a riequilibrarne il peso – fenomeni come quelli appena descritti sono rimasti per molto tempo invisibili e sotterranei. Nel corso del ventesimo secolo si è infatti gradualmente sedimentata nella storiografia brasiliana un’ormai diffusa tesi sulle origini del calcio in Brasile. Al centro di questa sorta di *mito fondatore* si trovano principalmente due figure: Charles Miller e Oscar Cox.

## 1.2. I miti fondatori della storiografia: Charles Miller e Oscar Cox

A partire dagli anni settanta, con la pubblicazione di uno dei testi classici sul calcio brasiliano, *O futebol no Brasil*, del critico letterario e teatrale Anatol Rosenfeld (1974), Miller e Cox sono stati rivestiti di una vera e propria aura di leggenda<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Il ruolo delle scuole inglesi e nordamericane nell’introduzione alla pratica sportiva è stato segnalato anche da Gilberto Freyre in *Ordem e progresso* (2004).

<sup>13</sup> Oltre al saggio di Rosenfeld, hanno contribuito al consolidarsi di questa concezione Mazzoni (1950) e Caldas (1990). A questo riguardo, è inoltre interessante notare il fatto che, nella *Sala delle origini* del *Museu do futebol* di San Paolo Miller sia esplicitamente definito “il padre del calcio brasiliano”.

Scrive Rosenfeld (1974, p. 76) che lo “sport re fu trapiantato in Brasile da Charles Miller, un brasiliano di origini inglesi”. Nato a San Paolo il 24 novembre del 1874, Charles Miller era figlio di un ingegnere scozzese emigrato in Brasile. Come altri suoi contemporanei fu educato in Europa<sup>14</sup>, presso il collegio Banister di Southampton, in cui si dedicò alla pratica calcistica. Disputò tornei in squadre locali e giocò alcune partite per il Corinthians Football Club, una squadra che riuniva alcuni tra i migliori giocatori delle scuole e delle università del Regno Unito.

Tornato in Brasile, Miller avrebbe portato con se un campionario delle attrezzature usate in Inghilterra (un pallone e alcune divise) e un libro con le regole della *Football Association*, organo creato nel 1863 con l'intento di stabilire un set minimo di regole per la pratica del gioco in Inghilterra<sup>15</sup>. Entrato a far parte del club sportivo São Paulo Athletic Club (SPAC) – fondato nel 1888 da alcuni ingegneri São Paulo Railway, impresa che costruì le prime linee ferroviarie dello stato di San Paolo – si sarebbe dedicato poi alla diffusione dello sport e all'organizzazione dei primi tornei cittadini. La prima partita “ufficiale” organizzata da Miller ebbe luogo il 14 Aprile 1894 nella Varzea do Carmo – un *terrain vague* situato nell'attuale quartiere di *Brás*, nella zona est della città – tra la São Paulo Railway e la Gas Works Team, squadra dell'azienda fornitrice di gas (cfr. Neto, 2002).

In modo simile al suo collega paulista, Oscar Cox, dopo aver concluso il proprio percorso di studi a Losanna, fece ritorno a Rio de Janeiro con scarpe e manuali. Entrato a far parte del Payssandu Cricket Club, si prodigò per promuovere il calcio nei circoli inglesi dell'allora capitale del Brasile – processo che culminò con la fondazione del Fluminense nel 1902 – consacrandosi come “incontestabile introduttore del calcio in Brasile” (Coelho Neto, 1969, p. 44).

Non è nostra intenzione soffermarci più del dovuto su questo dibattito. Né tantomeno ci preme stabilire chi abbia effettivamente introdotto il calcio in Brasile. Ciò che tuttora è interessante rilevare ai fini del nostro studio è il fatto che lo sport sembra prendere principalmente due pieghe che si protrarranno nell'immediato futuro: da un lato, si inserisce con forza all'interno di un discorso (e di una politica) *igienista*, che assegnava un ruolo di assoluta rilevanza all'educazione fisica e, più in generale, alla *cura del corpo*; dall'altra, pare invece delinearci come una *pratica d'élite*, legata all'aristocrazia brasiliana di origine europea. Si tratta, ovviamente – come già si può intuire – di due binari equamente sovrapposti, da cui prenderà forma un preciso modello di soggettività e di “cultura brasiliana”.

---

<sup>14</sup> Sull'educazione dei giovani brasiliani nei collegi europei e nordamericani si veda in particolare Freyre (2004).

<sup>15</sup> Fino al 1863 non esisteva in Inghilterra né un sistema di regole condiviso, né una distinzione tra *football* e *rugby*. Ogni scuola giocava seguendo criteri e leggi proprie. La *Football Association* – formata originariamente dai rappresentanti di un ristretto numero di club del sud del paese – nacque esattamente con il proposito di sopperire a questa mancanza (Mason, 1980, p. 15).

Torneremo nel corso della nostra discussione su questa relazione. Per ora, ci basti osservare che le storie – seppur velate di una certa mitologia – di Charles Miller e Oscar Cox rispecchiano abbastanza fedelmente il quadro valoriale entro cui si cercò di riassumere e inscrivere lo sport britannico. Il rituale del viaggio d’istruzione rappresentò infatti non solo una delle sue principali vie di diffusione, ma anche – e molto spesso – un criterio per la selezione e per l’ingresso degli aspiranti calciatori nei club brasiliani. Ancora negli anni dieci, squadre come il Fluminense si vantavano a tutti gli effetti di essere composte da ragazzi della “migliore società, quasi tutti educati in collegi inglesi”<sup>16</sup>.

## 2. *Uno sport d’élite? O il gioco della distinzione sociale*

### 2.1. *Brevi considerazioni preliminari*

Mentre in Inghilterra, tra fine ottocento e inizio novecento, il calcio subiva un rapido processo massificazione – radicandosi profondamente nei ceti medi e nella classe operaia (Hobsbawn, 1986) – in Brasile il vento sembrava soffiare in direzione opposta.

A cavallo tra i due secoli, il *football association* si affacciava – con una certa spavalderia – nella vita metropolitana di Rio de Janeiro e San Paolo. La crescita e lo sviluppo industriale delle due principali città brasiliane aveva suscitato l’interesse dell’economia britannica, favorendo un consistente flusso migratorio di famiglie inglesi. Alle migrazioni seguì la nascita di club come il Paysandu o il Rio Cricket Club, fondato nel 1897, i quali – oltre a scandire i ritmi e i tempi della mondanità – spianarono il terreno alla diffusione della pratica calcistica.

Lo sport si affermava con successo nei circoli degli emigrati, che a loro volta iniziavano a moltiplicarsi. Oltre a quelle appena citate, tra la fine dell’ottocento e i primi anni del novecento sorsero sia a Rio che a San Paolo numerose altre squadre e associazioni: *Associação Athletica Mackenzie* (1899), *Sport Club Germania* (1899), *Sport Club Internacional* (1899), *Club Athletico Paulistano* (1900), *Associação Athletica dos Palmeiras*<sup>17</sup> (1902), giusto per citarne alcune. Progressivamente, il calcio si conquistò uno spazio considerevole, arrivando a scalzare il primato del cricket nella graduatoria degli sport più praticati dai giovani brasiliani di discendenza inglese. Soltanto il canottaggio continuò a resistergli (cfr. Mascarenhas de Jesus, 1999). Uno dei simboli di questa diffusione fu, nel 1902, la festa promossa dal Rio Cricket per celebrare l’incoronazione di Eduardo VII – nuovo sovrano del Regno Unito – in cui venne disputato un “match de football” (Pereira, 2000, p. 28).

---

<sup>16</sup> Da un articolo della rivista *Auto-Sport*, “Football”, 1 novembre 1912 (in Pereira, 2000, p. 29).

<sup>17</sup> A scanso di equivoci, è bene ricordare che il Palmeiras in questione non ha niente a che vedere con il Palmeiras attuale, squadra nata nel 1914 sotto la spinta della colonia italiana di San Paolo. Originariamente *Palestra Italia*, fu costretta a cambiare nome durante la seconda guerra mondiale per prendere le distanze dal fascismo di Mussolini.



Le partite erano eventi raffinati e ristretti, destinati ad un pubblico selezionato. Il 13 Ottobre del 1906, un giornalista della rivista *O Malho* scriveva: “ogni partita che si disputa è una festa animatissima”, a cui accorre “il *fior fiore* della gioventù brasiliana”. Secondo altre cronache dei giornali dell’epoca, le squadra fondata da Oscar Cox attirava invece sulle proprie tribune, i “cavalieri della città”, nonché “ragazze formose e *coquettes*, signore serie e giovanotti di società, leggeri, sorridenti e vestiti accuratamente”<sup>18</sup>.

Configurandosi come una pratica dell’alta società, il *football* brasiliano – per restare fedeli alla terminologia d’allora – sovvertiva l’idea di sport popolare, rude e violento che arrivava dall’Inghilterra (Mason, 1980; Elias e Dunning, 1986). A questo proposito, lo storico brasiliano Leonardo Affonso de Miranda Pereira (2000, p. 40) fa notare come le stesse notizie sulle copiose moltitudini di operai che presenziavano ai match in dalla Gran Bretagna lasciava i giornalisti brasiliani alquanto “sconcertati”. Pereira raccoglie una serie di cronache estratte da giornali dell’epoca, in cui i giornalisti dichiaravano apertamente il loro stupore verso lo stato di “rivoluzione” in cui le città inglesi precipitavano a seguito degli appuntamenti calcistici (*ibid*, p. 92)<sup>19</sup>.

Tuttavia, questo è solo uno dei due volti della storia del fenomeno calcistico. La meraviglia per il successo trasversale dello sport nel Regno Unito aveva infatti un sapore tutto locale – giacché celava il timore che potesse accadere in Brasile ciò che si stava ormai consolidando oltreoceano. Parallelamente, lo sport iniziava infatti a diffondersi fuori dai club dei discendenti europei, coinvolgendo soggetti che, per usare una terminologia lotmaniana, si trovavano in quegli anni ai “confini” della semiosfera della cultura brasiliana (Lotman, 1985) – ad esempio, lavoratori neri e mulatti. È in questo senso che autori come José Miguel Wisnik (2008, p. 200) hanno parlato – mettendo in crisi le rigide classificazioni e i facili cronologismi di certa storiografia – di una “doppia scena” del calcio brasiliano dei primi anni del novecento: quella – per dirla in termini più semiotici – delle valorizzazioni elitiste e quella delle valorizzazioni popolari. A riprova della pervasività e della consistenza di quest’ultima, storici come lo stesso Pereira (2000, pp. 57-59) hanno raccolto fotografie di masse che si accalcavano sulle colline che sorgevano attorno agli stadi, arrampicandosi sui costoni per poter assistere alle partite. Allo stesso tempo, già nel 1905, fecero la loro comparsa nei campionati della Liga Metropolitana di Rio de Janeiro squadre come il *Bangu* – della fabbrica tessile inglese *Companhia Progresso Industrial*, situata nella Zona Nord della città – in cui vennero schierati per la prima volta in gare ufficiali giocatori di colore (Leite Lopes, 1997). Senza contare poi, che tra il 1904 e il 1907 sorsero almeno una trentina di squadre di periferia, tra cui il São Cristovão, il Mangueira o il Pedreguelhense F.C. (cfr. Pereira 2000, pp. 56-57).

---

<sup>18</sup> Le due descrizioni sono raccolte in Pereira (2000, pp. 75, 41) e fanno rispettivamente riferimento a tre articoli apparsi rispettivamente sulla rivista *O Malho*, il 13 ottobre del 1906 e sul giornale *O Paiz*, il 16 Agosto del 1904 e il 31 luglio del 1905.

<sup>19</sup> Un match tra Everton e Newcastle United aveva portato allo stadio circa 75 mila persone, numeri a dir poco impensabili per il calcio brasiliano d’allora (cfr. *Gazeta das Noticias*, 6 giugno 1906).

È pertanto nella duplice tensione tra concentrazione elitista e espansione popolare che va colto il *valore* – nel senso puramente semiotico del termine – del calcio brasiliano del secolo scorso. Se le elite si appropriarono dello sport, reclamandone l'esclusiva e la paternità, lo fecero soltanto per *differenziarsi* e *distinguersi* (Bourdieu, 1979), per affermare cioè un'identità *altra* rispetto ad *altri* attori della vita sociale – in conformità con quanto avveniva in ulteriori sfere della cultura brasiliana (cfr. nello specifico i paragrafi 2.2.1 e 2.3). Come ricorda Pereira (2000, p. 87, corsivo nostro), “cercando di restringere il calcio ai loro circoli eleganti, questi giovani cercarono di farne una *marca di superiorità* – in un discorso che, lungi dal rispecchiare alcun tipo di realtà, cercava appena di garantirgli il monopolio del nuovo sport”. Un modo di simbolizzare le relazioni di potere che è possibile ricostruire – ed è ciò che ci proponiamo – attraverso l'analisi di testi dell'epoca – manuali, annunci pubblicitari, trattati di educazione fisica, articoli di giornale –, che tendevano a valorizzare disforicamente o, più semplicemente, ad ignorare le forme “popolari” del calcio.

Rileggendo in chiave semiotica le affermazioni di Pereira, l'intera storia del calcio brasiliano può essere così intesa come *una lotta per la definizione di valori e equivalenze*. Negando il processo di popolarizzazione in atto in Inghilterra – e allo stesso tempo, non considerando la molteplicità di soggetti e investimenti coinvolti nel territorio brasiliano –, le classi dominanti assusero il calcio a segno di distinzione sociale. In altri termini, i significati che ruotavano attorno alla pratica calcistica d'oltreoceano vennero filtrati e riordinati in un ordine semantico locale, ponendosi alla base di un'equivalenza convenzionale (Sedda, 2006, p. 22) con un determinato ambiente sociale e dando origine ad una peculiare *forma di vita*: quella dell'uomo sportivo, o *sportman*, per usare il termine inglese con cui i calciatori – e, in generale, gli adepti dell'educazione fisica – venivano definiti e identificati dalla stampa brasiliana di inizio novecento.

Sofferinarsi su questi aspetti è importante, non solo per cogliere le peculiarità della rete di significati in cui lo sport, parafrasando Weber, (in Geertz, 1973) rimase intrappolato, ma anche – e soprattutto – per comprendere appieno le sue future evoluzioni, che portarono alla nascita di un determinato stile di gioco e alla sua successiva risemantizzazione e rilocalizzazione all'interno della storia della cultura brasiliana. Come vedremo, le forme e i valori assunti e tradotti *nella* e *dalla* pratica sportiva durante questa fase costituiscono la base dei conflitti che sorgeranno a causa della sua popolarizzazione – nonché del conseguente mutamento di cui il calcio sarà artefice.

## 2.2. *Moda, abiti, tendenze: tra sport e vita quotidiana.*

### 2.2.1. *Un quadro: la Belle Epoque Tropicale*

Come ricorda Eric Hobsbawm in *The Age of Empire*, l'America Latina intraprese il cammino dell'occidentalizzazione nelle sue "forme borghesi e liberarli", con una "brutalità" che è possibile riscontrare soltanto nell'esperienza del Giappone (Hobsbawm, 1987). Senza dubbio, nel panorama generale del continente americano, il Brasile fu una delle nazioni in cui il fenomeno descritto dallo storico inglese ebbe risvolti simbolici di notevole interesse.

In quegli anni, le due principali città brasiliane entravano impulsivamente nel periodo d'oro della *Belle Époque* (cfr. Needell, 1993). Gli abiti, le mode e i *trend* dell'alta società europea assumevano un ruolo sempre più centrale nello scenario della vita quotidiana. Analizzando una serie impressionante di testi pubblicitari (manifesti di spettacoli circensi, locandine cinematografiche, *réclame* di brillantine, sciropi e medicine contro la sifilide, annunci di lingerie e cappelli francesi), Gilberto Freyre (2004) ha ricostruito il cambiamento di costumi e abitudini del Brasile della *República Velha* – la cui durata si estende dal 1889 fino al 1930, anno in cui Getulio Vargas assunse la presidenza della Repubblica<sup>20</sup> – sondandone le influenze e le conseguenze nel processo di ricerca e affermazione del carattere nazionale. La tesi di Freyre è che stili, modi e tendenze come l'eccessiva attenzione verso l'igiene personale, l'abbigliamento, la salute, l'uso linguistico diffuso di anglicismi e francesismi, fossero il risultato dell'"epidemia di egualitarismo" seguita all'abolizione della schiavitù nel 1888 (Freyre, 2004, p. 143). Di fronte alla riconfigurazione generale delle relazioni di potere, i brasiliani bianchi e liberi si sarebbero così "rifugiati in abiti che affermavano una condizione – oltre che sociale – culturale difficile da essere raggiunta da gente di altra origine" (*ibidem*), come, ad esempio, neri e mulatti.

Il lavoro di Freyre è interessante per due aspetti che ci riguardano da vicino. In primis, per il suo approccio metodologico. Il sociologo di Recife dimostra infatti, nel leggere la storia attraverso "il suo sostrato materiale" (Sevcenko, 2004, p. 27), quella che potremmo definire una spiccata e piuttosto attuale – "sensibilità semiotica". Analizzando oggetti di svariata natura e rintracciandovi le più generali trame del sociale – e, viceversa, tracciandone l'incidenza sul divenire storico-culturale – Freyre mette in reciproca relazione, non solo "testi", "pratiche" e "forme di vita", ma anche "realtà" e "discorso", "forme del mondo" e "formazioni discorsive" (Foucault, 1969). In secondo luogo, la sua analisi mo-

---

<sup>20</sup> Vargas prese il potere a seguito dell'acuirsi delle tensioni tra San Paolo e Minas Gerais, culminate in un colpo di stato militare che impedì a Julio Prestes (nome espresso dai vertici paulisti) di insediarsi alla presidenza. Fino al 1930, San Paolo e Minas alternarono i propri candidati alla guida della Repubblica – accordo che la storiografia brasiliana ha definito politica del "café com leite" (politica del "caffelatte"), a causa della grande produzione di caffè (San Paolo) e latte (Minas Gerais) che sosteneva globalmente l'economia nazionale. Non è certo questo il luogo per tracciare i percorsi e le fratture politiche che portarono a questa rottura. Si veda a proposito il classico contributo di Boris Fausto, *A revolução de 30 e a cultura* (1970), o ancora Fausto (1994). La figura di Vargas sarà tuttavia determinante per il proseguo del nostro discorso, visto l'uso e la risignificazione politica che farà della nazionale brasiliana di calcio.

stra – nell’evidenziare e rimarcare questo rapporto – come l’ingresso del Brasile nella modernità si designasse principalmente come un processo di selezione e assunzione dei modelli sociali e delle mode europee. Fenomeno che sembra ricadere sotto l’egida di ciò che Robertson e Giulianotti – nei loro studi attuali sul rapporto tra sport e globalizzazione – hanno definito un “denso cosmopolitismo”<sup>21</sup>, “Essere moderni” significava infatti, prima di ogni altra cosa, “apparire cosmopoliti” (Sevcenko, 1998). Torneremo in seguito sul primo punto. Concentriamoci invece, per ora, sulla questione della migrazione delle tendenze – in cui anche il calcio giocherà un ruolo di primo piano. Anch’esso, infatti, sarebbe presto entrato a far parte di questo universo di *pratiche distintive*.

Assieme alla rivoluzione tecnologica – rappresentata in primo luogo dal cinema e dall’avvento dei primi tram elettrici – i principali simboli di questa influenza erano capi d’abbigliamento come i pantaloni con le tasche e i cappelli da donna, cibi come il melone (importato dalla Spagna) e il prosciutto crudo di Parma o, ancora, il vino, il whiskey e le sigarette<sup>22</sup>. La ricerca e l’esibizione pubblica delle effigi del cosmopolitismo era parte essenziale di quella che lo storico brasiliano Nicolau Sevcenko ha definito “la pratica *chic* dell’essere *snob*” (Sevcenko, 1998, p. 534).

Lo *chic* è un tratto semantico che ritorna molto spesso nel discorso giornalistico della prima decade del novecento. La rivista *O Malho* pubblicava ad esempio una rubrica dal titolo *Rio Chic* – destinata alle famiglie carioca – in cui si elencavano le principali novità della moda europea e si davano consigli alimentari. Leggiamone un estratto:

Non immaginate neanche qual è il colore che è entrato ultimamente in gran voga, dominando la moda in tutte le città eleganti della Francia. Il bianco. Questa volta il capriccio non è infelice. Il bianco, specialmente per una città come Rio de Janeiro, è un colore che si adatta a tutte le *toilettes*, dal più sfarzoso abito da ballo al più semplice vestito da passeggiata mattutina (...)

---

<sup>21</sup> I due studiosi distinguono tra “thick cosmopolitanism” e “thin cosmopolitan”. Secondo le parole degli autori “thick cosmopolitanism features a relatively universalistic engagement with or embracing of other cultures. Thin cosmopolitanism involves a more pragmatic orientation towards other societies, adopting an ‘equal-but-different’ stance while instrumentally borrowing aspects of the outside culture in order to sustain the host culture” (Giulianotti and Robertson, 2009, p. 60). Sul cosmopolitismo – in particolare, su ciò che in ambito sociologico è comunemente conosciuto come “banal cosmopolitanism” – si veda Beck, 2004.

<sup>22</sup> Sottolineando la tensione tra le preminenti tendenze eterofile e i “brasilianismi” della vita tropicale – tra cui il caffè, “il più grande dei brasilianismi ad attrarre l’attenzione degli stranieri” (Freyre, 2004, p. 161) – Freyre ricorda come questa fosse l’epoca in cui in Brasile si sedimentarono numerose “mode straniere”, come (...) la moda della *interviews* dei giornali e dei reportage (...) dell’Emulsione Scott, dell’Agua de Florida, del Sabonte Reuter (...) della doccia (...) della zanzariera (...) della sciarpa tra le signore di prestigio (...) dell’*étagère* (...) del velocipede come giocattolo per i bambini (...) della collezione dei francobolli (...) la moda dei club eleganti e sportivi (...) lo sviluppo del calcio come sport quasi nazionale, con caratteristiche dionisiache più accentuate rispetto a quelle apollinee” (*ibid*). La lista di Freyre è sterminata e non è il caso di riprodurla nella sua interezza. È comunque interessante notare come tra queste “mode eleganti” egli annoverasse anche i club eleganti e sportivi e il calcio, di cui riprende l’interpretazione che ne aveva dato in *Football Mulato*.

L'industria, accompagnando la nuova tendenza *fashionable*, ha riempito il mercato di lane finissime e *draps* bianchi (*O malbo*, 22 settembre 1906, Arquivo Público do Estado de São Paulo).

Nel complesso, l'articolo riassume in maniera piuttosto significativa le tendenze descritte da Freyre e Sevcenko. La Francia si propone qui come universo di riferimento della donna carioca, dettando mode e tendenze. La valorizzazione euforica del bianco e l'accento sulla sua adeguatezza al clima tropicale ne esplicitano la funzione destinatrice, lasciando intravedere al contempo il peso eccessivo – e, in un certo senso, *fuori luogo* – che la moda francese esercitava sul Brasile. Molto spesso, infatti, i vestiti importati d'oltreoceano erano eccessivamente pesanti e scuri per le temperature di Rio de Janeiro. Tuttavia, nonostante il loro evidente sconforto, ebbero un notevole successo, arrivando a imporsi non solo nel settore del vestiario adulto, ma anche in quello dell'abbigliamento infantile (cfr. Freyre 2004)<sup>23</sup>.

La rubrica costruisce sul piano semantico quella che potremmo definire un'*isotopia del cosmopolitismo*. Significativo, a questo riguardo, l'uso esplicito e reiterato di termini tecnici della lingua inglese e francese come *toilettes*, *draps* e *fashionable*, che svolgono un ruolo determinante nel proiettare e al contempo inscrivere il lettore nell'universo valoriale dell'alta società europea. Funzione che è stata sottolineata dallo stesso Freyre nella sua analisi dell'annuncio pubblicitario del negozio *Francisco Gurgel do Amaral*, il quale si fregiava di importare direttamente dall'Europa “le novità delle stagioni: lo *chic* parigino e il *fashionable* inglese” (Freyre 2004, p. 155).

A riprova di quanto appena descritto, è interessante osservare ancora come il *falso chic* – contrassegnato in particolar modo da un certo eccesso linguistico – fosse oggetto di satira e derisione. Un racconto apparso nella rivista *Careta* nel giugno del 1908 dal titolo *Il mio amico chic*, narra con ironia la figura di *Juquinha*, “un vero chic, che porta sempre il fiore all'occhiello, il monocolo e che ha addirittura un dente d'oro (...) tutto pieno, nella sua sciccheria, di termini francesi, tutto un inglesismo”. Nonostante si dichiarasse “chic” – dice il narratore – abitava nel quartiere periferico di *Sacco do Alferes* e non a *Botafogo*, che a quell'epoca – come egli stesso affermava – era senza dubbio “il quartiere più *up to date* della città. Ma dopotutto, è pur vero – continuava – che un uomo può essere chic e abitare a *Cascadura*. C'è gente di *haute gomme* che abita in vie molto *schocking*”. Dopo aver causticamente elogiato il cosmopolitismo e la modernità di *Juquinha*, il narratore conclude citando un episodio in cui “l'amico chic”, invitato ad un *five o'clock tea*, esagera nella sua

---

<sup>23</sup> Citiamo a questo proposito un breve passo della rivista *O Echo*, del gennaio del 1906, in cui traspare il grado di penetrazione che la moda francese aveva raggiunto nell'alta società brasiliana, anche per quanto riguarda l'abbigliamento infantile: “uno dei tratti caratteristici della moda attuale, perfettamente coerente con lo stile Luigi XV, così entusiasticamente adottato, è l'elevazione dell'attaccatura delle maniche all'altezza delle spalle”. Sul lato sinistro del testo si staglia il disegno di un bambino vestito con una “blusa di velluto blu e un tocco scozzese per il ragazzo”, come afferma la didascalia (*O Echo*, Janeiro 1906, Arquivo Publico do Estado de São Paulo).

loquacità esterofila – imparata quasi a memoria dalla rubrica *Binoculo* del quotidiano *Gazeta de Noticias*, che fotografava e commentava la vita dell’alta società carioca – definendo una signora “*tout a fait chic, smart, così dernier cri, così up to date, così... water close!*”, destando così lo stupore e provocando lo sdegno dei commensali.

Giocando sul filo del sarcasmo, la piccola cronaca ci restituisce un significativo frammento della vita carioca di inizio novecento, facendo emergere al contempo – sullo sfondo della figura di Juquinha – l’immagine del “vero” uomo “di classe”, inteso nella sua doppia accezione, *sociologica* ed *estetica*. Non è un caso, infatti, che il “falso chic” Juquinha porti il dente d’oro, moda tipica, a quell’epoca, della “gente umile che aveva raggiunto per la prima volta posizioni importanti nelle proprie attività o professioni” (Freyre, 2004, p. 151).

L’eleganza si presentava in quegli anni come una pratica *doverosa* e altamente *codificata*, che non ammetteva facili mimetismi. Attributi come lo *chic* e lo *smart* – termini mutati rispettivamente dal francese e dall’inglese – vennero poco a poco sostantivizzati, divenendo una vera e propria “funzione sociale”, come scriveva un giornalista della rivista *Fon Fon* (*Fon Fon*, 18 luglio 1908): non basta qualificarsi o essere qualificati come *chic* o *smart*; al contrario, si deve essere *uno chic* e *uno smart*. Pubblicizzando il *Manuale del perfetto smart*, del dottor Assis de Carvalho, di cui riportava alcuni estratti, il giornale ribadiva come interpretare il ruolo “moderno” dello *smart* implicasse volontà e dedizione. Regole per le forme di cortesia, per il bacio, per il camminare, con tanto di illustrazioni e riferimenti sui personaggi pubblici che le seguivamo rigorosamente e su quelli verso cui era di buon tono usarle. Gestì quotidiani come il “saluto d’aspettativa”, che si applica nei casi in cui si viene presentato “a persone di cui non si riesce a ricordare bene la fisionomia”, il “saluto della noia”, che si rivolge a persone inferiori a noi”, o ancora il “saluto moderno”, invenzione inglese dello “*Smart & Co* di Londra, che si applica al signor Presidente della Repubblica” (figg. 1 e 2). Ben al di là di una semplice qualità o qualificazione, lo *smartismo* – come era definito nella sua versione anglosassone – si delineava come una precisa *pratica identitaria* (Landowski, 1997), una sorta di *voler essere* eretto sulle fondamenta di un *dover apparire* – in *un* modo e non in *un altro*.

Scrittori come Machado de Assis e Paulo Barreto – conosciuto come João do Rio – hanno immortalato nei loro romanzi e racconti l’universo della borghesia carioca, le forme e i modi dello *smartismo*. Abitudini come la sigaretta e i sigari – pratica “moderna ed egoista” (Sevcenko, 1998, p. 528) – che Jaques Pedreira<sup>24</sup> accendeva “alla moda”, con l’accendino e non con il fiammifero, per manifestare la propria provenienza sociale (*ibid.*); il bagno al mare nella spiaggia di Flamengo, a seguito della costruzione dell’Avenida Beira

---

<sup>24</sup> Personaggio stereotipico delle cronache di João do Rio, che incarnava i tratti distintivi e stereotipici dell’uomo cosmopolita.

Mar<sup>25</sup>; il poker e il *flirt*, il *five o'clock tea*. Sia nel lessico che si faceva permeabile, sia negli stili di vita, il Brasile traduceva all'interno della proprio sistema culturale un insieme di "europeismi", che sarebbero stati destinati a lasciare il segno nell'immaginario e nella memoria collettiva (Freyre, 2004).



Fig. 1

<sup>25</sup> Rio de Janeiro fu oggetto, a partire dal 1905, di una consistente riforma urbanistica, conosciuta oggi come Reforma Passos, dal nome dell'ingegnere – allora sindaco della città – che la sostenne e la promosse. Inspirandosi allo stile hausmanniano dei grandi boulevard, anche nella riorganizzazione della propria configurazione spaziale la città si rifaceva ai modelli europei.





sottrarsi al desiderio di attualità dell'élite brasiliana". In esso si ripercuotono e vengono saldati identità e valori di classe.

Per districare in profondità la trama di relazioni tra sport e società brasiliana di inizio novecento, è interessante soffermarsi nello specifico su due oggetti, entrambi rivelatori dello statuto semiotico che il calcio andava assumendo: da un lato, sul discorso giornalistico – in particolare, sulle definizioni e sulle descrizioni che i giornali fornivano degli eventi calcistici; dall'altro, su quello pubblicitario. Beninteso, non si tratta semplicemente di andare alla ricerca di un riscontro storiografico circa l'estrazione sociale dei frequentatori degli stadi o dei propri calciatori. Storici, sociologi e antropologi hanno riflettuto ampiamente e in maniera piuttosto dettagliata su questo aspetto (cfr. Mazzoni, 1950, Toledo, 2002, Franzini, 2000, Pereira, 2000). Ben oltre, ciò che – da un punto di vista propriamente semiotico – ci interessa evidenziare è il gioco di rimandi e connessioni che hanno contribuito al conferimento di un *valore* e di un *sensò* alla pratica calcistica, definendola e interdefinendola all'interno di una complessa rete di significati.

Vediamo allora, ad esempio, come *Vida Paulista* celebrava la chiusura del campionato della Liga Paulista nel dicembre del 1907:

Così come nell'anno appena trascorso, anche stavolta ha primeggiato nella serie degli sport questo salutare e emozionante gioco inglese. I match di quest'anno sono stati vere e proprie riunioni di prim'ordine tra un pubblico numeroso e selezionato, dove *l'élite* della nostra società è comparsa ansiosa applaudendo e gridando bravo alle squadre vincitrici (*Vida Paulista*, 25 dicembre 1907, Arquivo Público do Estado de São Paulo, corsivo nostro).

O ancora, come la *Gazeta das notícias* di Rio de Janeiro – nel rimarcare l'ormai crescente animazione per il nuovo sport e i suoi punti d'incontro – sottolineasse come gli stadi e i campi di calcio si proponessero come “un luogo in più per il *rendez-vous* della domenica dello *chic carioca*” (*Gazeta das Notícias*, 1906, in Pereira, 2000, p. 75, corsivo nostro).

Nel suo *Footballmania: uma história social do futebol no Rio de Janeiro*, Pereira riporta una serie di definizioni della cronaca sportiva carioca, che descriveva con frequenza “le *toilettes* chiare delle eleganti signore, con i loro cappelli piumati, che davano alle eleganti tribune un incanto speciale” (O *Paiz*, 4 maggio 1906, in Pereira, 2000, p. 76). Con un tono non molto distante dal suo collega, il *Jornal do Brasil* scriveva che “ancora una volta, il meeting sportivo avrebbe attratto lo *smart carioca* alle ampie ed eleganti tribune del Fluminense” (*Jornal do Brasil*, 13 Maggio 1906), mentre, un anno più tardi, il 14 giugno del 1907, ribadiva ancora come “le confortevoli ed eleganti tribune del *ground* della Rua Guanabara si fossero riempite al *grand complet* di ciò che di più fine era presente nella società carioca”.



Fig. 3. Tribuna privta del Fluminense



Fig. 4. Tribuna privata del Fluminense

Nel 1908, in occasione della prima visita a San Paolo e Rio de Janeiro della nazionale argentina, *Careta* pubblicava una fotografia dei giocatori la cui didascalia annunciava: “i *footballers* argentini che si trovano tra noi per disputare il match internazionale, dopo aver ottenuto a San Paolo due gloriose vittorie. Rio de Janeiro ha il piacere di ospitare i distinti *sportmen*, cavalieri della miglior società porteña” (*Careta*, 11 luglio 1908, fig.5).

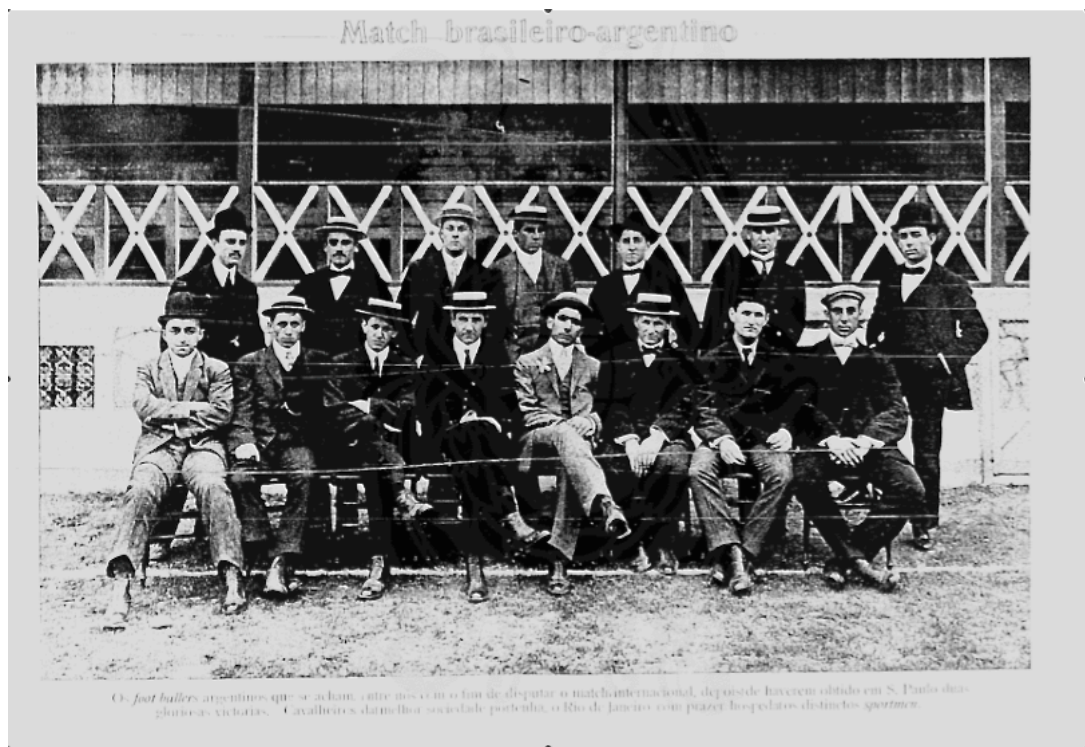


Fig. 5

All'evento, che molti dei giornali locali salutavano come uno dei più importanti avvenimenti della stagione invernale, partecipò ovviamente “la società più fina del nostro ambiente chic” (Correio da Manhã, 10 luglio 1908, in Pereira, 2000, p. 104), al lato di alcuni personaggi politici di primo piano, come il Barone di Rio Branco, ministro degli esteri in carica, ritratto nel giorno seguente in una caricatura dello stesso giornale, che prendeva spunto dal tema calcistico per ironizzare sulle relazioni internazionali tra i due paesi (fig. 6).



Fig. 6

Allo stesso modo, il discorso pubblicitario contribuiva alla sedimentazione di una configurazione semantica *elitista*. Era molto comune trovare nelle pagine sportive delle principali riviste o – dato ancor più rilevante – nei primi manuali di calcio, annunci che pubblicizzavano articoli di lusso – spesso esplicitamente definiti in tal modo –, rigorosamente importati e destinati ad acquirenti e consumatori altamente selezionati.

Nel manuale di Mario Cardim, *Guia de Football* – di cui abbiamo accennato in precedenza e su cui ci soffermeremo a breve in dettaglio – erano presenti annunci pubblicitari della *Stender e Cia*, fabbrica di sigari con sede a Bahia (fig. 7); del *Herm Stoltz & Comp*, unico rivenditore delle acque minerali *São Lourenço*; della *Casa Clark*, negozio dove era possi-

bile acquistare impermeabili inglesi, trench e altri capi alla moda – che ritrae un uomo con sigaro e cappello, dedito alla lettura del giornale (fig. 8);



Fig. 7



Fig. 8

dei sigari *Pocket* (fig.9); dello *Hat Store*, bottega di cappelli e altri articoli stranieri; della *Charles H & Co* e della *A. Lapa & Co*, entrambe specializzate in “liquori raffinati” e “vini importati” come il *Bordeaux* (fig. 10).



Fig. 9

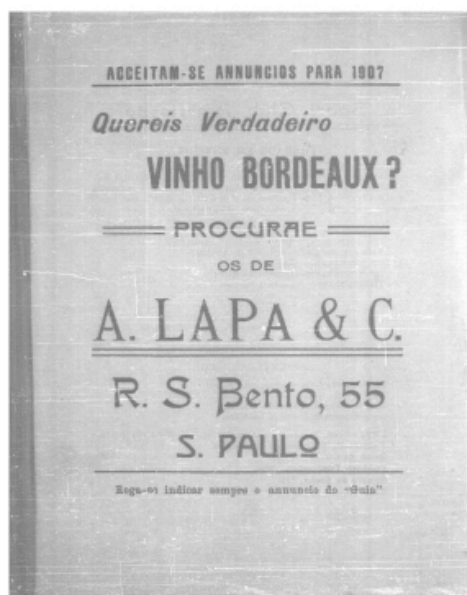


Fig.10

Se, da un lato, la presenza di simili inserzioni manifestava l'interesse del mercato per il bacino d'utenza rappresentato dagli *sportmen*, dall'altro, la relazione tra la pratica sportiva e l'universo della moda (e delle mode) europee si rendeva ancora più esplicita attraverso l'invito – che lo stesso Cardim presentava al lettore – ad “indicare sempre l'annuncio della *Guia* nel dirigersi dagli annunciatori”.

Questo groviglio di nessi e rapporti, che si faceva gradualmente sempre più stretto, tocca il suo apice con la campagna pubblicitaria delle sigarette *Goal* – lanciate nel 1922 dalla Companhia Castellões – il cui nome stesso rivela una precisa strategia enunciativa, mirata all'individuazione e alla costruzione di uno specifico *consumatore modello*, sportivo e alla moda. Alle immagini degli annunci si accompagnavano slogan come “Goal, sigarette di lusso” (fig. 11), o “Goal: la sigaretta chic del mondo sportivo”.



Fig. 11

Immagine che si manifestava e veniva al contempo reiterata nel packaging dei pacchetti, dove – come la stessa pubblicità affermava – erano ritratti i “players” del campionato paulista: una sorta di album di figurine *ante litteram* per i calciatori e i collezionisti dell'epoca (fig. 12).



Fig. 12

A questo proposito, è possibile osservare allo stesso tempo come l'attenzione e la cura verso l'abbigliamento – espresse a livello globale nella società della *Belle Époque* e localmente testualizzate nel discorso giornalistico e pubblicitario – trovassero una particolare declinazione nei campi di gioco, al punto che non sembra azzardato parlare di un vero e proprio processo di costituzione e affermazione di una “moda calcistica”. Molte squadre, come il Botafogo, facevano importare direttamente dall'Inghilterra il materiale necessario per la pratica dello sport: palloni, scarpe, uniformi, giacche e altro ancora (cfr. Pereira, 2000, p. 39). Ovviamente la ragione di queste ordinazioni non era certo economica. Al contrario, si trattava di una volontà puramente estetica. I calciatori del Fluminense scendevano in campo con una cintura rossa legata in vita (fig. 13), mentre la divisa dell'America – così come quella del Club Athletico Paulistano – ne aveva una che scendeva penzoloni sui fianchi (fig. 14). Altri usavano cappelli e cravatte. Per completare poi l'immagine del perfetto *sportman* non potevano mancare i baffi, che proprio in quegli anni, andavano gradualmente sostituendosi alla barba in quanto “segno di importanza” (cfr. Freyre, 2004, p. 172).



Fig. 13



Fig. 14

Gli esempi potrebbero continuare ancora, ma ci pare che quelli finora riportati riassumano in maniera esaustiva il nodo centrale che emerge dell'analisi del giornalismo sportivo e del discorso pubblicitario dell'epoca. In particolare, ci pare utile e necessario rimarcare il fatto che la pratica calcistica si trova completamente immersa in un reticolo di epiteti e attributi: “*l'élite della nostra società*”, “*riunioni di prim'ordine*”, “*ciò che di più fine era presente nella società carioca*”, “*il fior fiore della gioventù brasiliana*”, “*eleganti tribune*”, “*i distinti sportmen, cavalieri della miglior società portena*”, “*la sigaretta chic del mondo sportivo*”. Si può notare come su differenti sfere discorsive venga costruito uno sfondo semantico (cfr. Rastier, 2001) formato principalmente da due fasci di isotopie interconnessi. Su un piano possiamo infatti distinguere le isotopie della *selezione* e della *superiorità* (nel quadro della gerarchia sociale). Su di un secondo versante, invece, quelle della *moda* e della *modernità*. Sulle trame di questo sfondo le occorrenze linguistiche *locali* (che abbiamo messo in risalto attraverso l'uso del corsivo) favoriscono e determinano l'attivazione di una forma semantica *globale*, in cui si distaccano i tratti distintivi *distinzione, raffinatezza, cosmopolitismo*, che fungono al contempo da *connettori* (Greimas e Courtés, 1979, voce *connettore di isotopie*) tra i due fasci. In questo modo il calcio viene inserito e localizzato all'interno di un percorso interpretativo mirato ad una precisa descrizione della pratica calcistica, entro cui vengono posti – ad indicare le direzioni da seguire e i nessi da attua-

lizzare – limiti, soglie, ancore e punti di riferimento “nodali”. L’inserzione nel manuale di Cardim di annunci pubblicitari di beni di lusso come i liquori o i vini importati o le acque minerali è in tal senso rivelatrice. Non soltanto perché svolge un ruolo fondamentale nella costruzione di quella che si potrebbe definire l’“aura di contesto” (Sedda, 2006, p. 51) che ogni testo – orientando e “prefigurando il suo rapporto dialogico con l’esterno” (*ibidem*) – tende sempre a produrre, ma per il modo in cui la pratica calcistica è di fatto “contestualizzata” all’interno del testo stesso. Il manuale si presenta cioè come un modello di organizzazione e interpretazione della pratica stessa, un piccolo “mondo” da frequentare e a cui aderire, come spiegheremo meglio nel paragrafo successivo. Ed è proprio questa relazione dinamica e biunivoca tra *testo* e *fuori testo* – in cui il primo non è il semplice risultato di determinazioni socioculturali, ma un vero e proprio agente attivo e trasformatore – che fa in modo che vengano attribuite al calcio qualità come *chic, alla moda, distinto*<sup>26</sup>, già affermate nella procedura di valorizzazione di quei prodotti. Il manuale entra così a far parte di un vero e proprio “corso d’azione semiotico” (Rastier, 2001, p. 68) in cui il senso dello sport britannico è dato dalle pertinenze stabilite dalla relazione e dall’agire congiunto di testi, contesti, pratiche e discorsi. Non si tratta in nessun modo di un’operazione innocente, ma di un atto di “potere”, dell’istituzione di quella che Umberto Eco (1984) definirebbe una *auctoritas*, che si pone come garante e detentrica dell’interpretazione. Per appropriarsi dello sport e farlo diventare “simbolo” di una classe, di un gruppo, di un’epoca, non basta infatti che gli attori interessati lo pratichino, ne dichiarino la “paternità” o ne assumano, per così dire, l’esclusiva. Ben oltre, è necessario definirlo, qualificarlo, scriverne le coordinate, tracciarne il codice.

### 2.3. Codici etici e pratiche comportamentali: lo sportman fuori e dentro il campo

Esibendosi nello splendore delle sue relazioni, il calcio assume un’identità che è innanzitutto semiotica. Non solo per la sua interdefinizione all’interno di un ampio contesto di pratiche e configurazioni valoriali, ma anche per l’elevato grado di *codificazione* che sembra manifestare. Il rigore estetico a cui l’abbigliamento e il corpo erano sottoposti – persino nel momento dell’atto agonistico – ne rappresenta in tal senso un esempio capillare. Tuttavia, si tratta appena di uno dei principi di un più complesso codice comportamentale. Sulla base di un tacito consenso, giocatori e spettatori si impegnavano infatti a seguire un insieme condiviso di norme di “buona condotta”, al quale era usuale attenersi fuori e dentro dal campo.

Tali norme riguardavano diversi aspetti del “comportamento sportivo”, dal fair play, al linguaggio, al tifo sulle tribune. Non era raro assistere a scene in cui il giocatore di una

---

<sup>26</sup> In termini rastieriani, si tratterebbe dell’attualizzazione di semi afferenti, definiti dallo sfondo contestuale della pratica calcistica (Rastier, 2001).



squadra che stesse vincendo per un risultato ampiamente soddisfacente, errasse di proposito un calcio di rigore, per non infierire sulla dignità del proprio avversario, dimostrando così “educazione e civiltà” (cfr. Toledo, 2002, p. 54). Di cattivo gusto e malvisto era denigrare – o peggio ancora, insultare – dalle tribune i calciatori delle squadre ospiti. Al contrario, se ne dovevano elogiare e decantare le doti, come dimostravano i “Bravo” indirizzati verso Charles Miller dai tifosi del Fluminense dopo il gol segnato dal centravanti paulista per il suo Club Athletico Paulistano (*O Paiz*, 17 giugno 1905, in Pereira, 2000, p. 54) o ancora, gli “Hurrà” che le tifoserie del proprio Fluminense e dell’Internacional di San Paolo si gridavano reciprocamente (*ibid*, p. 93). Chi poi sceglieva di comportarsi diversamente, non mancava di essere pubblicamente biasimato sui quotidiani o sulle riviste sportive. Il 12 ottobre del 1908, il *Journal do Comercio* descriveva con rammarico gli sftottò diretti da un gruppo di tifosi del Fluminense verso i giocatori del Palmeiras di San Paolo, augurandosi che la nota del giornale dissuadesse i giovani senza dubbio “educati e distinti (...) a non ripetere nell’incontro tra Palmeiras e Botafogo simili sberleffi, così stupidi e ridicoli”.

Inizialmente impliciti, questi codici vennero presto testualmente espressi nei regolamenti delle federazioni calcistiche, che elencavano i criteri e i principi per l’iscrizione e la permanenza dei club nei campionati locali, dettando allo stesso tempo le sanzioni nelle quali sarebbero incorsi coloro che li avessero trasgrediti. Nello statuto della *Liga Paulista Paulista de Football* – approvato nel 9 Aprile del 1906 (cfr. Cardim, 1906, p. 14) – si affermava in modo molto chiaro che non sarebbero stati ammessi e tollerati “manifestazioni d’indelicatezza” o “espressioni indecorose”, né da parte dei giocatori, né da parte degli spettatori delle squadre interessate. Leggiamo un breve estratto dell’articolo in questione:

I club iscritti sono responsabili di fronte al Consiglio degli atti commessi dai loro giocatori o dai loro soci. I club sono invitati a prendere tutte le precauzioni alla loro portata al fine di evitare minacce, insulti, o qualsiasi altra manifestazione d’indelicatezza durante le partite. I club affiliati devono inoltre evitare con tutti i mezzi a loro disposizione l’uso di parole indecorose o altre manifestazioni sgradevoli da parte degli spettatori. Nel caso in cui si contravvenisse a questo articolo, i giocatori, i soci o gli spettatori stessi saranno invitati ad andarsene, dato che nessuno sforzo deve essere risparmiato per raggiungere questo scopo (Cardim, 1906, p. 14).

I club si dovevano così assumere la totale responsabilità sia per i propri calciatori, sia per i propri soci e tifosi. Per chi non si fosse conformato, la punizione prevista sarebbe stata l’allontanamento dal luogo dell’incontro o, nella peggiore delle ipotesi, dal campionato stesso. E ancora, a riprova della severità e dell’intransigenza verso chi non si adeguasse ai valori della Liga, lo statuto dichiarava ancora che il comitato organizzatore non avrebbe ammesso ai propri match giocatori “la cui reputazione fosse notoriamente dub-

bia”<sup>27</sup> (*ibid*), e obbligava i capitani a consegnare, prima di ogni partita, una lista completa di nomi e cognomi – “per esteso” – dei giocatori che vi avrebbero preso parte – vincolo la cui omissione avrebbe comportato “il pagamento di una multa di 10.000 reis”, cifra non certo di poco conto per le economie d’allora (*ibid*).

Più che una volontà agonistica, a reggere la pratica calcistica era dunque una sorta di “spirito cavalleresco”, che al contempo fondava ed esprimeva le forme e il sentimento d’appartenenza ad un determinato gruppo sociale. Le partite finivano molto spesso con banchetti e balli, degustazioni di sigari e whisky, organizzati dal club di casa per omaggiare gli ospiti. Pratica che si fece quasi obbligatoria con l’avvento delle prime partite interstatali tra Rio de Janeiro e San Paolo – seguite da giorni di festa e celebrazioni e da cene in “rotisserie”, come la *Rotisseire Sport* di San Paolo, dove la delegazione carioca fu invitata per festeggiare il riuscito incontro tra le squadre delle due città (Mazzoni, 1950)<sup>28</sup>.

Questa sorta di valorizzazione “nobiliare” dello sport inglese, a cui doveva accompagnarsi un adeguato “modo di comportarsi”, era al contempo manifestata nei (e dai) manuali calcistici, i quali – oltre ad elencare le regole del gioco – descrivevano una serie di “qualità morali” che il calcio difendeva – e che i giocatori dediti alla sua diffusione avrebbero dovuto incarnare. In *Sports Athletics*, di Ernst Weber – uno dei manuali che assieme alla guida di Cardim ebbe maggior successo nell’entourage dei circoli sportivi brasiliani (cfr. Pereira, 2000) – se ne elogiava la capacità di sviluppare doti come la disciplina, il coraggio, il sangue freddo e la solidarietà:

per la tattica e per le sue combinazioni, il calcio è lo sport più adatto a sviluppare il sangue freddo, la destrezza, la disciplina, la solidarietà e addirittura il coraggio: un buon giocatore deve saper abbandonare ogni sentimento egoista, poiché il calcio – così come deve essere giocato – costituisce una scienza. Da gioco selvaggio che era un tempo, è diventato ora un gioco di combinazioni variate. È la guerra con la sua strategia e la sua tattica: gioco di attacchi, di scontri, di movimenti simulati. Disciplinato come un piccolo esercito, il gruppo di football deve agire con precisione: ogni azione individuale compie, per il bene di tutti, la funzione che le è richiesta, senza la preoccupazione dell’interesse personale. Nel calcio deve essere applicata la formula “uno per tutti, tutti per uno” (Weber, 1910, p. 153).

Attraverso un’esplicita metafora militare e l’ancoraggio retorico del motto “uno per tutti, tutti per uno”, il manuale iscrive la pratica calcistica all’interno di una precisa configurazione passionale, in cui spiccano i valori della lealtà e dell’altruismo, sia verso i pro-

---

<sup>27</sup> Ci soffermeremo più avanti sul peso e sulle conseguenze specifiche di quest’affermazione (cfr. par. 3.1)

<sup>28</sup> La prima partita tra due squadre composte da giocatori scelti tra i migliori *footballers* della scena carioca e paulista venne disputata nel 1901. Da allora seguirono numerosi altri incontri, che nel corso del tempo – mettendo gradualmente in ombra lo spirito di fratellanza – diedero vita ad un’accesa rivalità sportiva tra le due città (cfr. in particolare, Sant’Anna, 1925)

pri compagni, sia verso i propri avversari. Anzi, spingendoci un po' oltre, potremmo dire che è esso stesso a definirla e strutturarla, mettendo in scena una serie di istruzioni *etiche* e – insieme – *pratiche*, che si presentano come una forma e un modello per l'*agire* e il *sentire* sportivo. Punto che diviene ancora più chiaro quando – nel spiegare la regola dell'*off side* (*fuori gioco*) – l'autore condanna l'uso sleale della furbizia da parte degli attaccanti (*forwards*) a detrimento delle difese rivali:

È necessario che i forwards conoscano perfettamente la regola dell'*off side* e facciano bene attenzione. È sbagliata la teoria di “imboscarsi” e segnare di frodo. Se, a volte, questo gioco sleale può dare risultati, sono poche le probabilità che il suo esito divenga costante (Weber, 1910, p. 199)

Proprio come un codice di guerra, il manuale avverte sulle modalità d'azione, sui diritti, sul rispetto reciproco, su ciò che si può o non si deve fare. Non è leale “imboscarsi” e tendere trappole al nemico, né è giusto, d'altra parte, coltivare egoismi. A questo proposito, è interessante notare come il gioco personale – nello specifico, il dribbling – sia per i manualisti un mezzo assolutamente secondario rispetto alla strategia e alla tattica collettiva:

I forwards in particolare non devono giocare per la propria gloria personale. È necessario che tengano sempre a vista il successo del gruppo, dimenticandosi la propria individualità (...) L'esperienza prova che cinque giocatori in completo accordo, facendo passaggi liberamente, possono avere più successo di cinque uomini di meravigliosa destrezza (Weber, 1910, pp. 199-200).

Gli attaccanti che dovessero indugiare ripetutamente nella ricerca della soluzione individuale saranno – continua il manuale – “distrutti” dalla linea dei difensori, rendendo il loro “valore individuale” completamente “nullo” (*ibid*).

Nella sua *Guia de Football*, il giornalista Mario Cardim pubblica assieme allo statuto della Liga, ad alcune brevi biografie dei principali club brasiliani e agli orari dei tram per i campi e gli stadi, una traduzione di uno scritto di Eugène Fraysse e N.G. Tunmer, dal titolo *Le qualità fisiche e morali dei giocatori di calcio*, basato sullo studio di Weber e tradotto per il quotidiano “Estado de São Paulo” da un certo Luiz Fonseca – come indicato nel titolo stesso dell'opera. Senza troppo discostarsi dalla sua fonte d'ispirazione, il testo richiama l'attenzione sull'inutilità del gioco personale e sul dovere di abnegazione del singolo nei confronti del gruppo, ponendo l'accento sul ruolo marginale del dribbling:

Un giocatore, una volta che si trova a lottare contro avversari esperti, resta impossibilitato a dribblare per molto tempo, non solo perché questo sistema di gioco non può essere prolungato all'infinito, ma anche perché, presto o tardi, sarà dominato da un numero elevato di avversari, a meno che un altro più esperto non gli abbia già rubato la palla. È questo il caso in cui il

gioco di passaggi deve essere messo in pratica: se il *dribleur* dovesse vedersi attaccato dovrà passare la palla al lato ad uno dei suoi compagni che si trovi ben posizionato e, regola generale (verso la quale richiamiamo l'attenzione di coloro che lottano e sono sempre sconfitti dai full backs avversari), non si deve mai avere la pretesa di vincere con il dribbling il proprio avversario, tranne nel caso in cui le comunicazioni con il resto della squadra siano interrotte. Detto questo, si verifica che il dribbling non è altro che un mezzo secondario: tutta la scienza del gioco degli attaccanti risiede nel passaggio (Cardim, 1906, p. 60).

Una dichiarazione d'inefficacia che, appena poche pagine prima, assumeva i toni di una vera e propria condanna, indirizzata non solo verso quello che si potrebbe considerare, parafrasando Eco (1979), il *calciatore modello* iscritto nel manuale, ma in particolare – e in modo alquanto sorprendente – verso le squadre che a San Paolo abusavano di tale strumento:

Sono poche le squadre di San Paolo che possiedono linee di *forwards* omogenee, regolari, e che sviluppano un gioco di combinazioni. Quasi tutti i giocatori fanno gioco personale, di *dribblings*, mettendo così a repentaglio il risultato di un *match* o addirittura di un campionato. Ci è capitato di assistere a *matches* in cui i giocatori, principalmente gli estremi, insistono nel non voler applicare il gioco di passaggi, che è la base principale di qualunque attacco. Il risultato è facile da prevedere: entrano in contatto con i full backs e sono quasi sempre sconfitti. Questo sistema è talmente inveterato che persino il pubblico che assiste ai *matches* interviene per censurarlo. In questi casi, si ascoltano di frequente frasi come queste: “Passa il pallone!”, “Non fare dribbling!” (Cardim, 1906, p. 55).

Nella sua schiettezza e sinteticità, questo frammento è rivelatore, non solo della centralità che i valori dell'uguaglianza, della solidarietà e del più generale bene comune assumevano nel discorso manualistico, ma anche dell'influenza che i manuali stessi – come quello di Weber<sup>29</sup> – esercitarono in Brasile, favorendone la sedimentazione nella sfera sociale e culturale<sup>30</sup>. Il riferimento esplicito all'universo del calcio brasiliano – in un testo che dichiara apertamente di essere stato “tradotto dal francese” – offre in tal senso un'interessante chiave di lettura.

Pur non disponendo della versione originale, pare se non altro azzardato supporre che due autori francesi di inizio novecento citassero in una loro pubblicazione i limiti e i di-

---

<sup>29</sup> Pereira definisce il manuale di Weber come la “bibbia degli sportmen”. Il libro veniva infatti citato dai quotidiani e dalle riviste sportive come una delle fonti più autorevoli circa le regole e le tecniche del gioco. Nel 1910, ad appena cinque anni dalla sua pubblicazione, era già alla nona edizione (Pereira, 2000, p. 44).

<sup>30</sup> Significativo a questo riguardo l'elenco della qualità che un cronista della rivista *O Malho* pubblica nell'agosto del 1905: “in primo luogo, lo spirito di disciplina che si acquisisce per l'obbedienza assoluta imposta ad ogni giocatore verso il proprio comandante, lo spirito di decisione e l'iniziativa intelligente che il gioco stimola di fronte all'imprevisto (...) lo stoicismo che ispira (...) lo spirito di abnegazione che esige da tutti i suoi adepti” (*O Malho*, 19 Agosto 1905, in Pereira, p. 52).

fetti del calcio brasiliano, che stava a malapena iniziando a muovere i primi passi. Inoltre, apparso in Francia nel 1897 (cfr. Slimani, 2000), il testo di Fraysse e Tunmer – il cui titolo originale è *Football Association* – difficilmente poteva basarsi sullo studio di Weber, la cui prima edizione risale al 1905. Ne possiamo inferire che – nonostante l'intestazione affianchi al titolo “fonte” e “traduttore” – *Le qualità fisiche e morali dei giocatori di calcio* si presentasse di fatto come una versione commentata di un'opera che era di per sé un “bricolage intertestuale”. Non è un caso che nel manuale di Weber il capitolo sul calcio si chiudesse con un paragrafo sulle “qualità dei giocatori” (Weber, 1910, p. 190), di cui il testo di Cardim riporta alcuni estratti. Ora, da un punto di vista propriamente semiotico, tutto ciò fa apparire ancor più intrigante la critica verso l'abuso del dribbling da parte dei giocatori brasiliani. Il fatto che la *Guia de Football* esprimesse in termini così netti – e di sua completa iniziativa – una valutazione disforica della tendenza verso il gioco individuale – ancorandosi addirittura alle dichiarazioni *sanzionatrici* del pubblico – sembra infatti dirci qualcosa circa l'efficacia di queste *guide* sul modo di *concepire* e *valorizzare* la pratica del gioco. Il dato saliente non riguarda semplicemente la volontà d'adeguamento alle tecniche proposte da Fraysse, Tunmer, Weber o chicchessia. Ben oltre, si tratta di comprendere come per i critici fosse la stessa tecnica – e non una qualsiasi, ma esattamente quella proposta dai manuali – a definirsi come un *valore*. Ne sono prova i commenti della stampa, che elogiavano le squadre che, come il Fluminense, giocavano con una profonda conoscenza delle regole e degli stili, schierando una formazione con 5 attaccanti, 3 centrocampisti e 2 difensori, esattamente “come professavano i manuali europei” (cfr. Pereira, 2000, p. 38). In un periodo in cui – come abbiamo visto – l'europeismo agiva come elemento di distinzione, la padronanza dei codici pratici dello sport diventava a tutti gli effetti una virtù, che esaltava gli attributi intellettuali e morali di coloro che la esibivano. Ragion per cui era necessario condannarne la “trasgressione”, non solo per difendere i principi di lealtà e altruismo, ma per salvaguardare l'aura di “modernità” che il calcio brasiliano si portava appresso e che ne era fondamento. Col riferimento esplicito alla modernità si apriva infatti il manuale di Cardim, in cui si avvisava il lettore che venivano pubblicati nella quarta edizione della *Guia* “lavori di assoluto valore per coloro che si dedicano al salutare sport inglese, con cui l'autore ha cercato di presentare all'entourage sportivo ciò che di più *moderno* e *perfetto* gli si può offrire relativamente al football” (Cardim, 1906, p. 3, corsivo nostro). Lungi dal presentarsi come semplici testi *istruzionali*, questi testi offrivano dunque un vero e proprio “modello di mondo” (cfr. Pezzini, 2007, Sedda, 2006, Lotman, 2006) al praticante dell'epoca, contribuendo al contempo alla formazione di uno specifico *ethos dello sportman*, inteso in quanto *uomo moderno* – dai buoni principi, dalle buone maniere e dalle buone abitudini.

Tuttavia, emerge qui un altro problema che non è possibile liquidare con troppa leggerezza. Sebbene non basti da sola a mettere in crisi il codice etico della pratica calcistica – al contrario, né è forse l'eccezione che lo conferma – la propensione eccessiva verso il gioco individuale manifesta una frattura tra il gioco descritto nei manuali e quello espresso

nei campi brasiliani. Cardim – o chi per lui – non sarà l'unico autore a criticare l'eccessivo uso del dribbling da parte dei giocatori brasiliani. Altri ne rimarcheranno l'assoluta inefficienza (cfr. Sant'Anna, 1918, Figueredo, 1918). Altri ancora – come il giornalista Americo Netto (1919) – ne tesseranno le lodi, parlando per la prima volta di una maniera “nazionale” di giocare a calcio. Si tratta di un aspetto da tenere in considerazione – soprattutto per quanto riguarda la questione dello stile. Simili testimonianze mettono infatti in luce due questioni centrali per il proseguo del nostro lavoro. Da un lato, sembrano scardinare ancor più le interpretazioni *etniche* dello “stile brasiliano”, dato che nelle squadre che disputavano la Liga Paulista de Football non giocavano né neri né mulatti. Dall'altro, invece, ci inducono a cogliere il carattere *processuale* del suo processo di formazione e sedimentazione. È infatti a questa sorta di *deviazione* dalla norma calcistica in uso che si sovrapporrà poi l'altro fattore che – come abbiamo accennato in apertura del capitolo – distinguerà una peculiare maniera di interpretare il gioco, definita successivamente “futebol arte” – ovvero, il rifiuto del contatto e dello scontro fisico con l'avversario. E, non a caso, si tratterà di una conseguenza dell'entrata nella scena sportiva di altri attori della sfera socio-culturale, tra cui proprio neri e mulatti – i quali verranno definiti come una minaccia al sistema valoriale costruito dalle elite. Torneremo più avanti su questo punto. Concentriamoci, per ora, su uno degli altri spetti del rapporto tra il codice etico e la pratica comportamentale dello *sportman*: la cura del corpo e il discorso igienista.

### 2.3.1. *La cura del corpo e l'igiene sportiva*

L'obiettivo dei manuali non si esauriva nel progetto di un'architettura morale dello sport. Ad esso si associava l'elogio dei benefici che questo apportava alla salute fisica e al benessere dell'individuo. Lo stesso titolo del saggio appena analizzato dimostra del resto come questi due aspetti procedessero – e dovessero procedere – di pari passo. Se l'uomo moderno e cosmopolita si distingueva per quella che si potrebbe filosoficamente definire un'“etica della pratica”, l'attività sportiva ne rappresentava senza dubbio uno dei più solidi pilastri.

Sin da fine ottocento andava rafforzandosi in Brasile una diffusa concezione sulla “debolezza” della popolazione brasiliana, sintetizzata magistralmente dalla seguente massima di Fernando de Azevedo: “disprezziamo la cultura del corpo perché siamo deboli, siamo deboli perché disprezziamo la cultura del corpo” (de Azevedo, 1920, p. 23)<sup>31</sup>. Questo sentimento d'inferiorità fisica era in realtà la punta dell'iceberg di un più generale e profondo pessimismo circa il futuro della nazione, che da tempo attraversava le scienze

---

<sup>31</sup> Opinione che faceva il paio con il riscontro del naturale ritardo nei confronti dell'Europa, in cui lo sviluppo fisico e morale era favorito dalla “tonicità del clima”, ben più favorevole alla pratica sportiva di quello tropicale (cfr. Pereira, 2000).

sociali brasiliane. Appena uscito dalla schiavitù e alle prese con il passaggio dalla monarchia alla repubblica, il Brasile rifletteva incessantemente sulla propria *fisionomia* e sul proprio *carattere*. Le tesi dominanti – fondate su una peculiare *traduzione e ricontestualizzazione* di teorie come il darwinismo sociale, l'evoluzionismo, la criminologia lombrosiana e il determinismo razziale (cfr. Schwarcz, 1993) – ritraevano un paese in preda al rischio della degenerazione *fisica e morale*. Causa primaria del decadimento nazionale era considerata quasi all'unanimità – a parte qualche rara eccezione<sup>32</sup> – la mistura razziale, che minava alla base le “buona salute” dei brasiliani. Mulatti e meticci popolavano le pagine delle riviste di medicina e antropologia. Sifilidi, tubercolosi, deformazioni e altro ancora. Si trattava, come afferma l'antropologa e storica della cultura Lilia Schwarcz (1993, p. 200) di una procedura di messa in scena del dolore, di un pervasivo “spettacolo della malattia”, il cui obiettivo era allertare la popolazione contro “i rischi della degenerazione” (*ibid.*).

In risposta al presunto declino della società tropicale, prende vita quello che potrebbe essere definito un vero e proprio *discorso igienista*, che abbraccia diversi campi del sapere e della vita quotidiana, tra cui la medicina, l'urbanistica, la politica, la pedagogia, il design, la moda. Analizzando le riviste ufficiali delle facoltà di medicina di Bahia e Rio de Janeiro, Schwarcz ha mostrato la portata e gli obiettivi di questo progetto: “gli abiti dovevano essere moralizzati attraverso la supervisione dei costumi alimentari e igienici, al fine di controllare le deviazioni e la degenerazione (...) si condannarono le perversioni e si disciplinò la pratica sessuale” (Schwarcz, 1993, p. 226).

Per i medici e gli uomini di scienza, la società brasiliana a cavallo tra i due secoli si presentava come “un immenso ospedale” (*ibid.*, p. 227). Sanare il paese richiedeva, sul versante politico, un'azione rapida e decisa. In nome dell'igiene pubblica fu messo in atto un complesso e articolato piano di risanamento, che comprendeva vaccinazioni di massa contro il vaiolo, disinfestazioni generali contro la dengue e la malaria e la riorganizzazione generale dello spazio urbano – porti, scuole, chiese, cimiteri, vie e piazze, etc.

In questo contesto, la cura del corpo diventò presto un'ossessione per le classi dominanti. Per rendersi conto della pervasività del fenomeno basta sfogliare qualche giornale dell'epoca. Annunci di medicine di ogni tipo contro ogni tipo di malattie, dal raffreddore, alla sifilide, alla tubercolosi. Strumenti e marchingegni che agli occhi dei contemporanei potrebbero sembrare quantomeno bizzarri, come la batteria elettrica per il mal di testa – o ancora, pillole di magnesia da prendere prima dei pasti per evitare sgradevoli inconvenienti di fronte ai propri commensali.

Già da fine ottocento, erano consigliati i bagni di mare a fine terapeutico, nonostante – come ricorda Sevcenko, (1998, p. 573) – questa pratica fosse considerata a tutti gli effetti rischiosa. Ragion per cui, gli stabilimenti balneari dovevano sottostare a rigidi regolamenti: le signore potevano entrare in acqua soltanto se accompagnate da un funzionario

---

<sup>32</sup> È il caso di Silvio Romero, che pur difendendo l'ineguaglianza delle razze umane, considerava il meticcio come l'unica via d'uscita per la nazione brasiliana (cfr. Schwarcz, 1993, pp. 153-155).

dell'impianto e, per rispettare le norme di sicurezza, si doveva avere sempre a disposizione un equipaggiamento medico di prima scelta, che comprendeva siringhe, bisturi, apribocca, ecc (*ibidem*).

Uno dei volti più evidenti del generale processo di igienizzazione fu proprio la rapida diffusione della pratica sportiva. L'educazione fisica era vista come uno dei possibili rimedi contro la degenerazione incalzante, in vista di un auspicabile (e auspicato) perfezionamento del popolo (Schwarcz, 1993). Il lavoro di Rui Barbosa e Fernando de Azevedo svolse in questo senso una funzione catalizzatrice. Sostenendo e reiterando la tesi che lo sport fosse necessario, non solo per lo sviluppo armonico e organico del corpo, ma anche per la "formazione della volontà, del carattere e per l'esercizio delle forze volitive" (de Azevedo, 1920, p. 24) testi come *Da educação física* o lo stesso manuale di Weber, *Sports Athleticos*, contribuirono di fatto a diffondere e saldare l'opinione circa l'assoluta esigenza dello sport per l'avvenire morale della nazione brasiliana. Da qui l'introduzione nelle scuole, a cui fece eco una più generale "febbre sportiva" che invase e pervase la vita quotidiana delle metropoli (Sevcenko, 1998; Mascarenha de Jesus, 1999). Dalle regate, alle corse, al "jogo de pelota", all'equitazione, al nuoto, al ciclismo: la città si trasformava in un palcoscenico per l'esibizione dei corpi, come nota João do Rio in una delle sue cronache: "giovani, in altri tempi rachitici o troppo grassi ostentano larghi pettorali e vita sottile, le gambe nervose e la muscolatura delle braccia" (Rio, in Ramos, 1993, pp.18-19).

Non è il caso di fare qui una storia dell'educazione fisica o della medicina sociale brasiliana. Rimanendo entro i confini di una semiotica delle culture – e concentrandoci in dettaglio sulla pratica sportiva – è semmai nostra intenzione fare emergere l'assoluta interdipendenza tra una determinata *forma di vita* e quella che potrebbe essere intesa la *forma di corporeità* su cui essa trovava fondamento. Non si tratta di un rapporto accessorio o di un aspetto sul quale si potrebbe trascendere, ma di una relazione costitutiva – che si rivela di grande interesse ai fini della nostra ricerca. Esplorare tali connessioni diventa infatti ancora più stimolante se pensiamo che non molti anni dopo – a partire dall'opera seminale di Gilberto Freyre – una nuova "scrittura" del corpo del calciatore brasiliano – o meglio, afrobrasiliano – si sarebbe posta alla base di una nuova *forma di vita nazionale*, modificando e riconfigurando da capo a fondo la precedente. È solo nella diretta confronto che questi due "stili" incontrano – in termini genuinamente semiotici – il loro *valore*. La comprensione del secondo passa necessariamente per una revisione del primo.

Per riflettere e indagare storicamente i nessi tra corpo e soggettività iscritti nel discorso sportivo, i manuali si rivelano ancora una volta una fonte preziosa e un buon punto di partenza. Principalmente per due ragioni. Innanzitutto perché la loro vocazione pratica cela in realtà un preciso punto di vista sulla corporeità. In secondo luogo, perché a questo modo di concepire il corpo è a sua volta ancorata una precisa visione del mondo, in cui e attraverso cui si definiscono identità e progetti culturali. Si tratta di due aspetti indissolubili che è doveroso tenere assieme nell'analisi.



Sia nella prefazione della *Guia de Football* di Cardim, sia nell'introduzione del manuale di Weber, è esplicito il richiamo al fine pedagogico e igienico dello sport (in generale) e del calcio (in particolare). Se il primo individua come suo obiettivo primario “la propaganda dell'educazione fisica” e del “salutare sport inglese” (Cardim, 1906, p. 3), il secondo erige la pratica sportiva sulla piattaforma di un vincolo collettivo, per cui è “un dovere sociale perfezionare il corpo di fronte al lavoro distruttore dei flagelli sociali: tubercolosi, sifilide e alcolismo” (Weber, 1910, p. 3).

La pratica corporea si iscrive dunque in un orizzonte deontico. Più specificatamente, di una vera e propria *deontologia sociale* – come dimostrano le dichiarazioni di Weber. Fine ultimo del perfezionamento del corpo non è tanto la cura del sé, ma il miglioramento globale della comunità – aspetto, come vedremo, centrale per la comprensione dei conflitti etnici e culturali che vedranno nei campi di calcio uno delle loro piattaforme principali.

Come, allora, perfezionare il corpo e assolvere a quest'obbligo? In che modo? Per mezzo di quali strumenti? Nel suo manuale, Weber espone una dopo l'altra una serie di attività fondamentali per il mantenimento della salute fisica. Corsa, ginnastica all'aria aperta, ginnastica francese, ginnastica svedese, nuoto, atletica leggera, calcio, rugby, hockey, croquet, pelota basca. Una serie dettagliata di accorgimenti e minuzie per gli arti superiori, inferiori, per le dita, i tendini, i polmoni, l'apparato cardiocircolatorio. Che si parli di esercizi individuali o di sport di squadra, un'opposizione percorre incessantemente le pagine del libro: quella tra *equilibrio* e *sproporzione*, a cui si sovrappongono e si affiancano – rinviandola e reiterandola – quelle tra *natura* e *tecnologia* e *spazi chiusi* e *spazi aperti*.

Ad una corporeità sregolata – frutto, molto spesso, di una cattiva interpretazione ed esecuzione degli esercizi – si contrappone un corpo armonico e calcolato, fondato sul controllo e sulla buona misura. Ne sono esempio le critiche contro gli “apparecchi di contrappeso e resistenza”, sconsigliati perché, “la loro azione imperfetta, non essendo proporzionata agli sforzi naturali, sviluppa bene i muscoli ma lascia addormentato il sistema nervoso” (Weber, 1910, p. 56); o, ancora, quelle rivolte agli “apparecchi a molla”, che impediscono la “l'estensione completa dei movimenti” e si dimostrano utili “soltanto dal punto di vista dello sviluppo muscolare, poco dal punto di vista igienico e assolutamente niente dal punto di vista della destrezza” (*ibidem*). Critica, quella contro la sproporzione muscolare, che al di là del manuale è possibile rintracciare in altre forme di testualità, come dimostra una vignetta pubblicata sulla rivista *O Malbo* nel 1903, dal titolo *Le conseguenze sportive* (fig. 15).

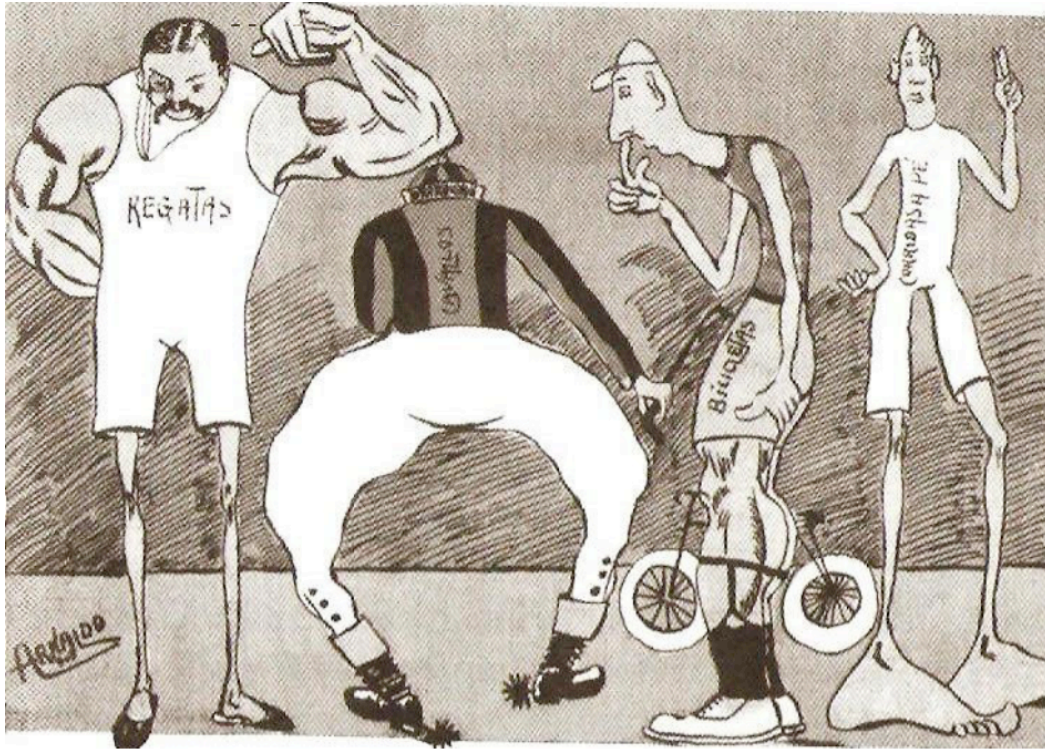


Fig. 15

Ritraendo le “deformità” dei corpi degli atleti, il vignettista ironizzava sugli effetti nocivi di sport come il canottaggio, l’equitazione, il ciclismo e la corsa – che sembravano non consentire una distribuzione equa dello sforzo, provocando – contro ogni simmetria – uno *smisurato* e *iperlocalizzato* incremento della massa muscolare. Punto centrale nel discorso di Weber, che non dimenticava di avvisare il proprio lettore che sport come la corsa o il canottaggio dovevano essere praticati unicamente da uomini “fatti” e, anche in questo caso, “con le dovute precauzioni” (*ibid*, p. 92).

L’incubo della sproporzione che attanaglia l’argomentazione razionalista del manuale non riguarda soltanto l’erroneo svolgimento delle mansioni proposte. Se gli apparecchi e i macchinari sembrano non essere adeguati al “naturale” equilibrio del corpo, allo stesso modo non pare esserlo il confinamento della persona entro spazi chiusi e ambienti insalubri. Rispetto all’operaio – costretto ad intere giornate di oscurità e isolamento – dal lavoro rude e violento trae maggior vantaggio il contadino, giacché ha la fortuna di “praticarlo negli spazi armoniosi della campagna” (*ibid*, p. 24). L’aria aperta diviene “un agente igienico di prim’ordine. Niente è più anormale degli esercizi effettuati in sale chiuse (...) Sebbene l’aria aperta possa essere causa di raffreddori, non può essere comparata ai vizi igienici inerenti agli esercizi praticati in ambienti chiusi, visto che tra i prodotti rigettati dalla respirazione si trovano sostanza analoghe agli alcaloidi risultanti dalla putrefazione animale: la ptomaina, prodotto essenzialmente tossico” (*ibid*, pp. 22-23). Rasentando il tecnicismo e sfociando di buon grado in altri campi limitrofi all’educazione fisica, Weber costruisce un sistema profondo di “valorizzazioni timiche” (Geninascia, 1997), in cui più

che prescrivere, avverte e ammonisce. Una costruzione di piani euforici – equilibrio corporeo, natura, aria aperta – e disforici – sproporzione muscolare, tecnologia, spazi chiusi – che è al contempo un modello per l’adesione ad un progetto di “rigenerazione sociale”.

Su questo sfondo – e, in generale, nel magma degli sport che si diffondeva nelle città – il calcio andava gradualmente guadagnandosi il suo spazio, non solo per la sua “identità moderna”, ma anche per la propria forza “terapeutica”. Esso sembrava infatti soddisfare i principali dettami manualistici. Per la possibilità di essere praticato all’aria aperta – “facendo affluire verso i campi la gioventù e il popolo in generale, che altrimenti stagnerebbe nei caffè e nelle case di divertimenti” (de Azevedo, 1920, p. 174) – e per il coinvolgimento globale dell’intero apparato motorio e respiratorio, esso era considerato una delle più compiute attività. Come nota ancora Weber (1910, p. 152),

dal punto di vista igienico il calcio (...) produce i più felici effetti, giacché determina il buon funzionamento di tutti gli organi. È uno degli esercizi più completi che esistono. I polmoni acquisiscono volume, perché le corse a cui questo sport obbliga i giocatori hanno lo stesso risultato delle corse di velocità (...) L’azione costante delle membra superiori fortifica i muscoli e gli dona flessibilità e, allo stesso tempo, li affinano e le diverse posizioni che assume il calciatore per fermare il pallone, passarlo o tirarlo.

Una posizione che, in modo simile, veniva espressa da de Azevedo nel rimarcare il ruolo del calcio nella costruzione di un *ethos collettivo*:

Il gioco bretone (...) svolge una precipua funzione fisiologica e può assolvere a un importantissimo compito morale, trasformando la abulia in cui si avvilita la nostra gioventù, in caratteri di valori, iniziativa, forza di volontà, promovendo ad esempio la rapidità della percezione visuale nella misura delle distanze e la prontezza del ragionamento nell’organizzazione (...) e nell’esecuzione di piani di attacco e difesa (de Azevedo, 1920, p. 175).

Emerge una forma olistica del corpo. Il calcio favorisce lo sviluppo armonico degli organi e degli arti, dei muscoli e degli strumenti della percezione. Si stabilisce una relazione inversa, un andamento direttamente proporzionale tra l’affinamento e il potenziamento della struttura fisico-percettiva e l’elevazione morale del popolo, di cui la gioventù rappresentava il fiore nascente. La prontezza dello sguardo e dei riflessi si fa espressione di una volontà dell’anima, che si oppone alla fiacchezza e all’avvilimento. O meglio – in senso quasi aristotelico – l’anima diviene una sorta di manifestazione delle possibilità e della capacità del corpo (cfr. Lo Piparo, 2003). Rapporto che – in linea con le teorie evoluzioniste che si diffondevano nel pensiero sociale brasiliano (cfr. Schwarcz, 1993) – diventava ancor più marcato per chi, come il professor Mario Gomes Cardim, affermava che “le manifestazioni intellettuali e morali sono meramente fisiologiche e, pertanto, con-

seguenze di un lavoro ben elaborato e di combinazioni straordinarie di fenomeni interdipendenti” (Cardim, in Gualtieri, 2001, p. 78).

A questa valorizzazione *etica* si sovrappongono una funzione e un modello *estetico* della corporeità. Non a caso, l'ideale di riferimento diviene il corpo greco, simbolo di equilibrio e proporzione. Scrive de Azevedo nella prefazione alla prima edizione di *Da educação física*, nel 1915:

L'educazione fisica, nel suo carattere ellenico, deve tendere verso un metodo razionale, finalizzato alla realizzazione del bello nel corpo, alla creazione della bellezza plastica, che non è altro che il perfetto equilibrio degli organi del corpo umano e dello sviluppo simmetrico e normale delle parti che lo integrano (de Azevedo, 1920, p. 25).

Normalità, simmetria, razionalità: ecco gli attributi di quella che lo stesso de Azevedo chiamerà una “poesia del corpo”, disciplina e arte al tempo stesso – tesa al raggiungimento della salute fisica, “condizione fondamentale per quella dello spirito” e del “bello nella forma e nel movimento” (*ibid*, p. 24-25). Giudizi a cui fanno eco le parole di Weber, che ricorda come l'amore greco per la “bellezza corporea” e il “culto della forma” sia sorto esattamente dall'abnegazione e dall'esercizio (Weber, 1910, p. 6).

Come l'atletica e la ginnastica – praticata con rigore, pacatezza e devozione – anche il calcio si propone come strumento ideale per il raggiungimento di questo obiettivo. Esso richiede e sviluppa corpi agili, pronti e resistenti, senza favorire eccessi o abusi, tiene sotto rigido controllo e disciplina l'uso della forza (*ibid* p. 154).

Iniziamo a intravedere alcuni aspetti centrali della relazione tra corpo e soggetto. Nello specifico, ci pare indispensabile rimarcare: (i) la definizione della pratica sportiva come elemento indispensabile alla buona salute, fisica e mentale, della persona – o meglio, il compimento ultimo delle persona attraverso la pratica sportiva; (ii) la simmetria tra valorizzazioni etiche e valorizzazioni estetiche della corporeità; (iii) la portata universale di questo rapporto, il cui orizzonte di riferimento sembra abbracciare la totalità della cultura.

È questo un punto su cui vale la pena insistere, dato che tocca direttamente uno dei nodi centrali del capitolo, ovvero, la questione della costruzione del valore della pratica calcistica e delle sue corrispondenze con il tessuto socio-culturale. Esiste un testo che riassume in maniera esemplare la tensione e il gioco di rinvii tra corpo, moralità ed estetica. Non si tratta né di un manuale, né di un trattato accademico di pedagogia, ma – dato ancor più rilevante – dell'inno del Fluminense, scritto nel 1915 da Paulo Coelho Neto, figlio dello scrittore Henrique Maximiano Coelho Neto e fratello di João Coelho Neto, calciatore conosciuto come “Prego” o “Preginho”.

Il Fluminense è una provetta/Dove purifichiamo le energie/All'aria aperta, al sole chiaro/Lottando in duelli di allegria/Il nostro sforzo si concilia/Intorno all'ideale virile/Di rinvii

gorire la nuova razza/Del nostro Brasile!/Corregge il corpo come artista/Vita imprime alla statua augusta/Fa dell'argilla un robusto/Pezzo d'acciaio dove l'anima risieda/Nell'arena come nella vita/Del forte è sempre la vittoria/Fu dallo stadio/Che la Grecia assalita/Irruppe nella gloria/Nessuno nel club si appartiene /Qui la gloria non è personale/Chi vince in campo è il Fluminense/Che è come la Patria/Un essere ideale/Così nei duelli si concilia/Intorno all'ideale virile/La gente giovane/Del nostro Brasile!/Addestra la forza e doma l'impulso/Trionfa, ma senza vanagloria/L'eroe è valente ma gagliardo/Forte sia d'anima che di polso/La forza splende in salute/E apre il petto alla bontà/La forza è l'espressione viva della virtù/E il garbo della gioventù<sup>33</sup>.

L'inno si apre con una metafora chimica: il Fluminense è una provetta dove si purificano le energie e si rinvigorisce la razza in nome dell'ideale virile. Emerge la figura del club laboratorio, uno spazio paratopico per l'acquisizione di una competenza che è al contempo etica, estetica ed estetica – preconditione di ogni giusto agire e di ogni corretto sentire (Greimas, 1987; Landowski, 2004, 2005). In nome della virilità, della natura (*al sole chiaro e all'aria aperta*) e della bellezza, il Fluminense “corregge il corpo”, decadente e depauperato della propria aristocratica fisionomia. C'è nell'inno non solo la percezione di una corporeità degenerata, ma di un corpo propriamente “informe” che ha bisogno di essere modellato attraverso la pratica sportiva. E lo si deve fare con cognizione artistica, imprimendogli una forma statuaria, una solennità marmorea. Sul versante figurativo, l'opposizione tra argilla e acciaio supporta l'isotopia tematica della forza, in cui il corpo “molle” e “argilloso” – ancora da guarire e scolpire – si contrappone all’“armatura d'acciaio”, all'idea di un “corpo corazza”, inscalfibile e invincibile. Forza che, tuttavia – come per il manuale di Weber o per il trattato di de Azevedo – non è mai prorompente e incondizionata, ma equilibrata e disciplinata (*addestra la forza e doma l'impulso*). La razionalità si staglia sullo sfondo di un'irrazionalità latente, che si configura come un universo disforico, in cui prevale il caos e l'assenza di norme e *sensò*, inteso nella duplice accezione semantica e direzionale. Per il Fluminense la forza è (e deve essere) insieme “espressione viva” e “garbo”, presa all'interno di una dialettica segnata dalla tensione tra *tonicità a atonicità* (Zilberberg, 2002). Se, da una parte, il modello greco si ripropone come principio estetico e come emblema della rigenerazione e della riscossa sociale per mezzo dello

---

<sup>33</sup> O Fluminense é um crisol/Onde apuramos a energia/Ao pleno ar, ao claro sol/Lutando em justas de alegria/O nosso esforço se congraça/Em torno do ideal viril/De avigorar a nova raça/Do nosso Brasil!/Corrige o corpo como artista/Vida imprime à estátua augusta/Faz da argila uma robusta/Peça de aço onde a alma assista/Na arena como na vida/Do forte é sempre a Vitória/Do estádio foi que a Grécia acometida/Irrompeu para a glória /Ninguém no clube se pertence/A glória aqui não é pessoal/Quem vence em campo é o Fluminense/Que é, como a Pátria, um ser ideal/Assim nas justas se congraça/Em torno dum ideal viril/A gente moça, a nova raça/Do nosso Brasil!/Adestra a força e doma o impulso/Triunfa, mas sem alardo/O herói é bravo mas galhardo/Tão forte d'alma que de pulso/A força esprende em saúde/E abre o peito à bondade/A força é a expressão viva da virtude/E garbo da mocidade.

sport (*fu dallo stadio che la Grecia assalita irruppe nella gloria*), dall'altra esso sembra porsi alla base di una precisa "ideologia dell'autocontrollo", di un'etica del contenimento degli istinti e delle pulsioni (Foucault, 1984). Ritorna ancora il principio della complementarità tra salute fisica e salute morale. Il corpo sano e bello è l'unica dimora possibile e auspicabile per l'anima pura o purificata dall'educazione fisica (*pezzo d'acciaio dove l'anima risiede*).

La cura del corpo e il controllo del sé non rappresentano tuttavia l'unica chiave di lettura dell'inno. Come ha fatto notare José Luiz Fiorin in un recente articolo sull'apparato formale dell'enunciazione inscritto negli inni delle principali squadre di calcio brasiliane (2010), l'attenzione individuale verso la corporeità sfocia nella scrittura di un vero e proprio *corpo sociale* (Marrone, 2001). Il Fluminense è infatti una metafora viva della patria, "dato che rappresenta un ideale ed esige che ognuno si sacrifichi in suo nome" (Fiorin, 2010). È il luogo in cui si forgia la "nuova razza del nostro Brasile", fondata sui principi della virilità, del superamento, dell'eleganza, della virtù e della cavalleria (*trionfa, ma senza vanagloria*). Così come l'irrazionalità e la sregolatezza si oppongono alla moderazione e alla normatività, la *purezza*, la *pulizia* e il *vigore* emergono sulla superficie testuale contrapponendosi all'*impurità*, allo *sporco*, alla *prostrazione*, la cui assenza è puntualmente presentificata e disforicamente valutata. Di fronte allo spettacolo della degenerazione, l'avvenire della nazione non può che passare per una *purificazione*, per una *correzione* e un *rinvigorismento razziale* (*purifichiamo le energie, rinvigorire la nuova razza del nostro Brasile*).

Se dunque, da un lato, l'inno riafferma gli stessi motivi che avevamo messo in luce nell'analisi dei manuali e del trattato di de Azevedo – l'equilibrio, l'ideale ellenico di bellezza, la necessità della relazione tra la buona salute fisica e il buon sviluppo morale –, dall'altro, esso evidenzia un punto che finora era rimasto nell'ombra: la questione della nazionalità, a cui si accompagna una riflessione sulla razza. L'idea della purezza e del vigore corporale, la metafora della squadra "provetta", della forza e del garbo aprono il campo ad un discorso sulla costruzione dell'identità, non solo del Fluminense, ma dell'intero popolo brasiliano. Oltre i confini della pratica calcistica, la squadra carioca si presenta così come un *progetto di nazione*, *igienico* e al contempo *eugenico*, il cui fine ultimo e primario è il miglioramento della "razza".

Ma cosa significa e come si configura per il Fluminense il termine *razza*? Perché mai una squadra di calcio avrebbe dovuto assumersi tale compito? Come si passa dalla cura del corpo alla cura delle "specie umana", dall'igienismo all'eugenetica? Per rispondere a simili domande è necessario far dialogare l'inno con il contesto della sua produzione e della sua ricezione, tonando sulle questioni che avevamo toccato in apertura del paragrafo. Il nostro testo riflette e riafferma infatti alcune tendenze e tensioni in atto nel Brasile di fine ottocento e inizio novecento, il cui nucleo centrale era costituito esattamente dai temi della razza e della nazionalità (Skidmore, 1976).

Come ha fatto notare Schwarcz (1993), di fronte all'abolizione della schiavitù e alla proclamazione della Repubblica che aveva "appiattito" tutti nella posizione di "cittadini", si rendeva necessario *ridefinire* le relazioni di potere. La reinstaurazione delle gerarchie vi-

de nel discorso scientifico uno dei suoi principali appigli e punti di riferimento. Se gli uomini divenivano uguali davanti alla legge dello stato, bisognava dichiarare la loro ineguaglianza *per natura*. In un gioco traduttivo che seguiva le linee imposte dal contesto locale, il darwinismo sociale si combinò con l'evoluzionismo e con il liberalismo, dando luogo ad un peculiare "sincretismo scientifico" (Ortiz, 1985) che offrì le coordinate per l'individuazione degli agenti della degenerazione e le cause del ritardo della civilizzazione brasiliana: neri, mulatti, meticci (Skidmore, 1976; 1994).

All'interno di queste trame si fece largo l'idea rousseauiana di *perfezzibilità*, che assunse tuttavia sfumature particolari. Spogliata della sua universalità e del suo sostrato "illuminista", essa sarebbe diventata "un attributo di pochi, un segnale di superiorità di alcuni gruppi a detrimento di altri che, come i meticci, avrebbe perso tale qualità, propria dell'intera umanità" (Schwarcz, 1993, p. 242). Le soluzioni a favore del perfezionamento vennero fondate su un principio "esclusivo" e di "elezione". Il futuro del Brasile doveva essere orientato entro un orizzonte monolitico privo di contraddizioni, in cui avrebbe trionfato il modello bianco, europeo e occidentale. Sorse la cosiddetta teoria del *branqueamento* (letteralmente, *imbiancamento*), di cui uno dei principali sostenitori fu il medico e scienziato João Baptista Lacerda. Presentando la sua tesi *Sur le mètis au Brèsil* al primo congresso sulle razze tenutosi a Londra nel 1911, l'allora direttore del *Museu Nacional* di Rio de Janeiro dichiarava che nell'arco di un secolo la nazione brasiliana sarebbe stata completamente *bianca*. Gli elementi su cui Lacerda costruiva il proprio discorso erano due: (i) la popolazione bianca aumentava gradualmente rispetto a quella nera a causa di una più alta natalità e della maggior incidenza di malattie degenerative in quest'ultima e (ii) la mistura produceva quasi naturalmente "una popolazione più chiara, in parte perché il gene bianco era più forte e in parte perché si procuravano partner chiari" (Skidmore, 1976, p. 81). Da qui le politiche in favore di un'immigrazione rigorosamente "europea" – che sin dalla seconda metà dell'ottocento avevano l'avvallo del mondo intellettuale (cfr. Schwarcz, 1993) – finalizzata esattamente all'accelerazione del "naturale" processo di modernizzazione del paese. Al pessimismo imperante veniva così sovrapposta una visione ottimista di un "meticciato orientato", che sarebbe sfociato in poco tempo in una sorta di "monocromatismo" nazionale. Una concezione, che al di là delle teorie biologiche ed evoluzioniste, andava sedimentandosi in altre sfere discorsive, come il giornalismo o la letteratura. Nella sua analisi del romanzo di Aloisio de Azevedo, *O Mulato* – pubblicato nel 1881 – Fiorin (2007) ha mostrato come già sette anni prima della liberazione degli schiavi, un'opera decisamente abolizionista, che si scagliava apertamente contro la supposta inferiorità della "razza nera", fosse in realtà intrisa di un'ideologia "bianca". Protagonista del romanzo, Raimundo è descritto infatti come un "mulatto quasi bianco", sia dal punto di vista fisico, sia dal punto di vista intellettuale – dato che gli venivano riconosciute qualità che lo stesso narratore non attribuiva ad altri personaggi neri. Tuttavia, se è presente nel romanzo un discorso "antirazzista" che esalta la "mistura" e il "meticciato", bisogna ricordare che questi hanno valore solo se identificati "come un processo di mi-

glioramento che tende al bianco. La mistura non viene celebrata per sé stessa, ma perché rappresenta una maniera di approssimarsi alla purezza del bianco” (Fiorin, 2007, p. 189). Lungi dal presentarsi come un dato ovvio e scontato, la “razza”, il “meticcio” o il “colore della pelle” *risultano* semmai semioticamente dal gioco di opposizioni e valorizzazioni messo in scena dal progetto di “naturalizzazione della differenza” e di “imbiancamento della nazione”.

Ora, il calcio si inserisce con forza all’interno di queste trame, assumendo un ruolo decisivo per il nutrimento del discorso razziale. Seguendo i ragionamenti di Sedda sulla dinamica della semiosfera potremmo dire di trovarci davanti ad una dinamica congiunta di *appiattimento e elevazione* (Sedda, 2006, p. 45), tra *destrutturazione e regolarità*, in cui le gerarchie che sembravano cedere sul piano politico vengono riorganizzate secondo altre forme e altri ordini semiotici. In questo momento di generale rimescolamento delle relazioni intersoggettive e dei modelli culturali della nazione, la pratica calcistica divenne uno dei luoghi e dei mezzi di affermazione della superiorità “naturale” delle classi dominanti. Come dimostra l’inno del Fluminense, le logiche igieniche e le logiche eugenetiche trovarono qui la loro più perfetta traduzione. Se, da un lato, il calcio andava sempre più affermandosi nell’opinione pubblica e scientifica come “il più salutare degli sport” (Pereira, 2000, p. 52), dall’altro sembrava soddisfare e rispondere piuttosto bene ai precetti del criterio di perfettibilità. Di fronte al corpo malato e degenerato, il corpo sano dell’atleta si fece segno di supremazia e futuro: “la nazione pensata dagli eugenisti come un corpo omogeneo e in buona salute doveva passare per un processo accelerato di cambiamento, i cui pronostici più stimolanti facevano sì che alcuni eugenisti brasiliani condividessero il sogno di trasformare le popolazioni meticcie in ‘greci puri’, modificati nelle loro caratteristiche fisiche e morali” (Schwarcz, 1993, p. 233). Nel tentativo di trovare un ordine per la diversità e una soluzione alle contraddizioni del sistema culturale, prende forma un principio descrittivo, un *metamodello* (Lotman, 1985) che è in primo luogo un *programma narrativo* (Greimas). Nelle sue maglie si intrecciano vicendevolmente corpo, razza e nazione. Il perfezionamento dei secondi passa necessariamente per la cura del primo.

#### 2.4. *La forma di vita dello sportman*

Corpo, codici cavallereschi e pratiche comportamentali, mode e tendenze moderne. Nel Brasile della *Belle Epoque* il calcio esprime e condensa una vera e propria *forma di vita*. Nel corso della nostra argomentazione abbiamo fatto più volte riferimento a questa nozione, senza tuttavia specificare i contorni. Occorre ora – anche senza dilungarci eccessivamente nell’approfondimento teorico – fare alcune precisazioni.

Innanzitutto, è bene sgombrare il campo da possibili fraintendimenti. Se si è usato il concetto semiotico di *forma di vita* e non il suo alterego sociologico di *stile di vita* è perché si è voluto sottolineare il fatto che – contrariamente a quanto emerge dalla storiografia



tradizionale sul calcio brasiliano – le relazioni tra lo sport e i soggetti coinvolti nella sua pratica non si fondano su un nesso causale, ma di significazione. Detto altrimenti, non si gioca a calcio unicamente perché lo *stile di vita* e l'*identità* di una determinata classe sociale lo impongono, ma – parafrasando Marrone (2007b, p. 145) – si hanno uno *stile di vita* e un'*identità sociale* anche perché, tra le altre cose, si gioca a calcio – e perché lo si fa seguendo regole ben precise.

In secondo luogo, a differenza dello *stile di vita* – che pare spesso funzionare come un'etichetta assegnata su basi aprioristiche (Fontanille e Zilberberg, 1998) – la *forma di vita* permette di cogliere il carattere *processuale* e *relazionale* dell'identità dello sportman. Essa emerge e si costituisce infatti entro un orizzonte topologico di *posizionamenti*, *valorizzazioni* ed *equivalenze* che chiama in causa elementi di natura diversa:

(i) la sua assoluta dipendenza da altre pratiche della modernità: il fumo, il consumo di vini e liquori importati, il vestirsi alla moda, il five o'clock. A questo riguardo, è interessante notare come la stessa pratica calcistica riconfiguri, dinamizzandole, forme di vita preesistenti – come ad esempio lo *smartismo*, di cui abbiamo parlato in precedenza (si veda il paragrafo 2.2.1.). Aggiungendosi al corredo del “perfetto smart” – per riprendere il manuale di Assis de Carvalho –, il calcio da luogo a nuove forme di valorizzazione. L'eleganza diviene *sportiva* e lo sport si fa *elegante*. O, ancora, il fumo diviene simbolo di *sportività* (come abbiamo visto con l'analisi delle sigarette “Goal”). Le identità e le posizioni si intersecano e si intrecciano reciprocamente. Lo *smart* è anche *sportman* – e viceversa. Siamo dentro una dialettica di forme. Più che un singolo comportamento o una singola pratica, a costituire e definire la forma di vita dello sportman è l'insieme delle sue relazioni e delle sue equivalenze. Il calcio si presenta cioè come *una pratica in una costellazione di pratiche*, in cui si traducono, si manifestano e si esibiscono i valori dell'aristocrazia europea – e in cui emerge, sullo sfondo di altre, una specifica forma di vita<sup>34</sup>. Al di fuori di quest'ordine di corrispondenze, esso appare assolutamente privo di senso. O meglio, come vedremo, risulterà definitivamente in un senso *altro*;

---

<sup>34</sup> Scrive a questo proposito Paolo Fabbri in *L'effigie e l'effetto* (2005): “ogni forma di vita (...) si stacca sul fondo di un'altra che la routine ha automatizzato”. Ci pare questo un punto di fondamentale importanza, a cui la riflessione semiotica sulle forme di vita – a parte qualche rara eccezione (Fontanille e Zilberberg, 1998) – non ha mai dedicato la giusta attenzione. In semiotica ci si è sempre limitati a definire la forma di vita come un orizzonte di valori, credenze e passioni – etico e al contempo estetico – sussunto in una determinata pratica o in un determinato gesto (Greimas e Fontaille, 1993), spogliando la nozione del suo dinamismo e della sua processualità. La forma di vita rischia così di apparire come un blocco monolitico o un compartimento stagno, fondato su una corrispondenza univoca tra *un* modo di fare e *un* modo d'essere al mondo. Quello che la storia del calcio brasiliano sembra suggerire è invece l'impossibilità – teorica e analitica – di sussumere un'intera forma di vita in un'unica pratica, testo, o qualsivoglia oggetto semiotico. In altri termini, una pratica o un testo non fanno da soli una forma di vita. Al contrario, essa sembra costruirsi come una trama proteiforme di abiti e credenze inscritta in un orizzonte pratico e testuale.

(ii) la *forma di corporeità* su cui essa si staglia. Riprendendo le fila del precedente paragrafo, potremmo concludere che la forma di vita dello sportman non può essere dissociata dal *modello di corpo* che le si affianca. Anche qui la relazione è di presupposizione reciproca. Se, da una parte, la serie di discorsi in cui e su cui la forma di vita si iscrive (igienismo, eugenetica, imbiancamento) richiede e forgia un corpo specifico, dall'altra, la corporeità è il luogo di "riscrittura" della forma di vita stessa. Essa letteralmente la *incarna*. Non solo perché il corpo sano e sportivo si fa segno della distinzione sociale, ma perché quel corpo sano e sportivo esprime al contempo una forma di relazione con il mondo, una fenomenologia culturale (Csordas, 1994) in cui per differenze e opposizioni si costruiscono *modi d'essere* e *modi di fare*.

(iii) la sua natura intersoggettiva. Così come il corpo dell'uomo sportivo si delinea sul fondo di un'intercorporeità costitutiva, la sua corrispettiva forma di vita è in primo luogo intersoggettiva. Come già ricordavano Greimas e Fontanille (1993) nel loro studio sul bel gesto, lungi dal presentarsi come un affare privato, la forma di vita scaturisce principalmente dalla sua messa in scena, dal suo "spettacolo intersoggettivo" (Greimas e Fontanille, 1993, p. 73). Bei gesti come sbagliare di proposito un calcio di rigore per non infierire moralmente sui propri avversari o applaudire animatamente le loro reti hanno senso unicamente se colti all'interno di un orizzonte sociale condiviso, in cui la teatralizzazione dei valori assume un ruolo fondamentale. La forma di vita dello sportman non è espressione di un'etica individuale, ma di un'etica collettiva pubblica e spettacolarizzata<sup>35</sup>;

(iv) i comportamenti dei calciatori potrebbero esseri letti in quest'ottica come una sorta di "testo estetico". In modo simili ai decabristi dell'antica *Rus*, gli sportmen brasiliani si fanno attori di una vera e propria "estetica del comportamento quotidiano" (Lotman, 2006, pp. 185-292). Si pensi ad esempio all'attenzione dedicata all'abbigliamento sportivo, ai rituali celebrativi, ai codici del *fair play* che abbiamo descritto nel corso della nostra argomentazione.

Riassumendo, potremmo dire che la forma di vita – intesa come "ideologia (...) forma che è al tempo stesso filosofia di vita, atteggiamento del soggetto e comportamento schematizzabile" (Greimas e Fontanille, 1993)<sup>36</sup> – dello sportman brasiliano di inizio novecento si fonda sull'articolazione di quattro dimensioni: una *dimensione estetica*, che coinvolge il corpo e le sue determinazioni socioculturali; una *dimensione etica*, che fornisce il

---

<sup>35</sup> Nella loro analisi Greimas e Fontanille definiscono il bel gesto in funzione della forma di vita che esso condensa. Definita a sua volta come espressione di una *morale personale* che si contrappone ad una *morale collettiva*, la forma di vita sembra così delinearci come una sorta di idioletto etico-estetico. Resta da chiedersi (i) se la forma di vita può essere individuale o idiolettuale e (ii) se a tal proposito non sia più utile distinguere l'etica individuale dalla forma di vita in quanto *forma* in senso propriamente semiotico.

<sup>36</sup> "E dunque diverso dagli stili di vita di superficie i quali, come li definisce la sociologia, appartenerebbero piuttosto al livello degli stereotipi" (*ibidem*).

quadro normativo del comportamento; una *dimensione estetica*, su cui si basa l'esibizione e la comunicazione sociale dei valori inscritti nella pratica e una *dimensione passionale*, in cui vengono definiti i modi e le procedure di valorizzazione timica del mondo. A loro volta, queste quattro dimensioni partecipano del gioco semiotico della differenza e della distinzione sociale. Se, da un lato, la forma di vita dello sportman prende letteralmente forma attraverso lo stabilirsi di nessi ed equivalenze valoriali – in cui il calcio, come abbiamo visto, “stringe rapporti” con altri testi, pratiche e discorsi della modernità – dall'altra essa si definisce al contempo per il suo opporsi e per il suo contrapporsi ad altre forme di vita, ad altre identità e ad altre forme di valorizzazione dello sport. Come vedremo nei prossimi paragrafi, in Brasile i campi di calcio rappresentano almeno fino agli anni trenta e quaranta del novecento il terreno di un grande conflitto socioculturale. Al centro di queste tensioni ci sarà esattamente il valore distintivo costruito dagli *sportmen*.

### 3. Note sul processo di massificazione e popolarizzazione del calcio brasiliano.

Se è vero che l'universo valoriale delle elite rappresenta, per così dire, il “volto visibile” (Wisnik, 2008, p. 157) del calcio brasiliano di inizio secolo, non bisogna tuttavia cadere nell'errore di considerare il nuovo sport come una pratica esclusiva di un unico gruppo sociale.

In quegli stessi anni, il calcio andava gradualmente diffondendosi al di fuori dei circoli eleganti, nelle periferie urbane o nelle fabbriche di San Paolo e Rio de Janeiro. In particolare, il mondo industriale si delineò come uno dei territori più fertili per la diffusione dello sport oltre i recenti dell'alta società (cfr. Sevcenko, 1998). Per sopperire alla mancanza di giocatori e avversari con cui confrontarsi – dovuta soprattutto alla scarsità di collegamenti tra l' hinterland e il centro cittadino –, alcune squadre composte di dirigenti industriali iniziarono a coinvolgere nella pratica del gioco i propri dipendenti, in gran parte operai neri e mulatti. È il caso, ad esempio, del già citato *Bangu Athletic Club*, della compagnia tessile *Progresso industrial* (fondato nel 1904) o, ancora, del *Votorantim Athletic Club* di Sorocaba – città non molto distante da San Paolo – e dell'omonima fabbrica di stoffe e della squadra della *Regoli e Cia Ltda*, situata nel quartiere *Mooca* della capitale paulista (Antunes, 1994, p. 104).

Nei sobborghi di Rio sorsero una dietro l'altra una serie di associazioni: *Boemios F.C.*, del quartiere di Vila Isabel, *Aldeia Campista F.C.*, *Club Athletico Meier*, *Aluminio F.C.*, *Democratico F.C.*, *Club Atlético Universo*, *Football Club do Leme*. Fondati molto spesso per ragioni ricreative, queste squadre avviarono un processo di decentralizzazione della pratica calcistica, cercando di riprodurre nelle periferie “la logica che ne faceva un elemento differenziatore” (Pereira, 2000, p. 57), compromettendo così il “monopolio” e iniziando a “contaminare” il sistema di valori costruito dai prestigiosi club della *Zona Sul*, come il Fluminense, il Botafogo o il Flamengo.

Allo stesso modo, le partite suscitavano profondo interesse nei ceti meno abbienti della popolazione. Si iniziavano a formare gruppi di cosiddetti *torvedores*, distinti dalla più aristocratica *assistencia* che popolava gli spalti. Gli incontri allo stadio del Fluminense erano spesso seguiti da folle di curiosi che, non potendo pagare il prezzo del biglietto, si arrampicavano e si spremevano sulle colline adiacenti al campo. Scriveva il 28 ottobre del 1905 un cronista della rivista *O Malho*:

vera e propria habitu  di queste torrette all'aria aperta, *l'irrequieta calca di bambini*, alla quale si aggiunge una *schiera di adulti volgari* (...) commenta gli episodi della partita" (in Pereira, 2000, p. 58, corsivo nostro).

"Irrequieta calca di bambini" e "schiera di adulti volgari". Questo brevissimo estratto ci offre appena un assaggio degli epiteti usati per descrivere l'anomalo e indesiderato pubblico che si accalcava abusivamente fuori dagli spalti. Ben lontani dai "raffinati", dai "fior fiore", dai "la crema della nostra societ ", "la nostra migliore giovent " attraverso cui si qualificano i frequentatori delle tribune private, queste descrizioni servivano esattamente a definire l'alterit  da cui le classi dominanti dovevano distinguersi.

Un anno pi  tardi, riporta ancora Pereira (*ibid*, p. 60), un giornalista del *Correio da Manh * si mostrava indignato per l'eccessiva quantit  di persone accorse allo stadio per assistere al match tra *Rio* e *Niteroi*:

ecco come finiscono gli eventi circondati di pubblicit : si riempiono di gente i luoghi in cui si realizzano e il risultato   che c'  troppa confusione. La partita Rio-Niteroi   uno di questi casi. I giocatori, impressionati dalla moltitudine che li osservava e li ammirava, offrirono i loro regolari sorrisi. Fino a picchiarsi...

Il pubblico troppo numeroso diventa qui la causa principale della degenerazione sportiva. Il cronista traccia un paragone tra l'aumento degli spettatori e la violenza espressa in campo, quasi a sottolineare il fatto che si tratti di una relazione sillogistica. In preda all'ansia da prestazione, gli eleganti calciatori avrebbero abbandonato i sorrisi per passare alle mani, dimenticandosi delle norme di buona condotta, dello spirito di cavalleria e del fairplay. Vittime preferite della stampa erano i calciatori delle squadre piccole, che venivano continuamente accusati di fischiare e insultare in campo gli avversari (*ibidem*).

Come dimostrano queste affermazioni, questo movimento di espansione e massificazione non era visto di buon occhio dai promotori tropicali dello sport britannico. Di fronte alla rapida ascesa delle masse, diventava necessario per gli sportmen individuare alcuni criteri che avrebbero dovuto salvaguardare uno dei pi  importanti baluardi della distinzione e della gerarchia sociale.

Proprio nel 1906, nello stesso anno in cui scriveva il cronista del *Correio da manh *, aveva destato scalpore la decisione della federazione brasiliana delle societ  di canottaggio di

proibire ai barbieri l'iscrizione ai club (Pereira, 2000, p. 61). Se da un lato la sentenza aveva lasciato alcuni editorialisti piuttosto scontenti, dall'altro era stata accolta con favore dal resto della critica, che difendeva i pregiudizi contro i lavoratori e celebrava l'evidenza della diseguaglianza:

Tutte le professioni sono degne, tutti i lavori sono decorosi. È l'uomo che fa il luogo e non il luogo che fa l'uomo. Sì, ma solo in teoria. Chi è che, se non per *pose*, per convenienza o interesse o qualunque altro motivo inconfessabile farà sedere alla propria tavola (...) presenterà alla propria moglie o alla sua amante, un individuo di classe bassa, di classe inferiore, per quanto degno possa essere questo individuo? Nessuno. È questa la verità (...)

E continuava poi lamentando l'assenza di una precisa delimitazione delle frontiere sociali e ribadendo la necessità della distinzione di classe:

Il grande male del Brasile è che non c'è distinzione di classe. Tra noi, l'operaio, il barbiere, l'autista del tram (...) l'amanuense, si confondono: si vestono allo stesso modo, nelle stesse sartorie, frequentano gli stessi posti, sono tutti uguali. Se c'è gerarchia militare, gerarchia ufficiale, perché non ci deve essere gerarchia sociale? (in Pereira, 2000, pp. 61-62)

Il breve testo, apparso nella *Gazeta das Noticias* il 15 luglio di quell'anno riassume in modo netto quanto abbiamo descritto finora. Da un parte, evidenzia il timore nei confronti dell'incalzante "ondata di egualitarismo", per riprendere la già citata espressione di Freyre. Il fatto che tutti si vestissero alla stessa maniera o frequentassero gli stessi posti sembra a questo proposito far riemergere la figura del "falso chic" (cfr. par. 2.2.1), con cui era bene non confondersi. Dall'altra, esplicita invece senza mezzi termini la questione della distinzione e del ruolo dello sport in quanto elemento propulsore della differenza.

Queste tensioni non avrebbero tardato a manifestarsi all'interno del circuito calcistico. Oltre che nelle fabbriche e nei club di periferia, si iniziava a giocare a calcio anche per le vie delle città, improvvisando squadre, campi e palloni. In una vignetta pubblicata nel 1915 dalla rivista *Sports*, intitolata *Una vittoria nazionale*, si ritraeva una presunta partita disputata nella *Rua Aliança* di Rio de Janeiro tra alcuni bambini di colore e giovani bianchi mal vestiti, entrambi rigorosamente scalzi (fig.16)



Fig. 16

La didascalia dell'immagine riportava la descrizione del match (cfr. Pereira, 2000, p.131):

Pezzo di una descrizione della partita, di cui si conservano i termini inglesi ufficiali della zona: Manduca Rosado, *centrifôe*, com um *kriqie* danado, sblocca il risultato dell'incontro realizzato nel magnifico *grunde* della rua Aliança, concedendo la vittoria ai *bianconeri* del Pounbarôlla F.C. sulla *enquipio* dei lusitani figli del signor Custodio, macellaio. Ha attuato come *rifiri* lo *ixportima* Principe, molto rispettato nella via.

Figli di macellai, e arbitri (*rifiri* sta qui per *referee*) molto rispettati nella via. Al mondo *gentilizio* e *cosmopolita* del calcio d'élite si contrapponeva l'*ignoranza* e il *provincialismo* del calcio popolare. Era questa la "vittoria nazionale" a cui avrebbe condotto l'espansione incontrollata dello sport britannico. Riproducendo graficamente la pronuncia "brasilianizzata" dei termini tecnici inglesi – uno dei simboli del cosmopolitismo e della raffinatezza degli sportmen – la didascalia esprimeva con ironia lo stato di decadenza in cui versava lo sport. La contaminazione linguistica diventava metafora della contaminazione morale.

Una delle prime storie del calcio brasiliano, *História do Foot-ball em São Paulo*, pubblicata nel 1918 dal giornalista paulistano Antonio Figueredo, riassume così gli effetti e i risvolti della crescente "febbre calcistica" che si diffondeva per la metropoli:

San Paolo si trasformò allora in vasto campo di football. Crescevano società in tutti gli angoli della città... E i clubs della Liga accolsero nel proprio seno i ragazzi della Varzea<sup>37</sup>. Fecero bene? Crediamo sia giusto che gli operai e gli umili prendano parte agli incontri, ma soltanto gli operai e gli umili che ben intendono i loro doveri di sportmen. Tuttavia, ciò non era il principale criterio di chi attraeva e selezionava tali giocatori. Così, dal giorno alla notte, comparvero

<sup>37</sup> Trattasi, ancora oggi, di campi di calcio improvvisati, situati presso terreni abbandonati e utilizzati da squadre minori, per la maggior parte di periferia.

al Velodromo, numerosi sportmen di altre regioni e costumi. I vecchi, fedeli ai loro antichi abiti, ricevertero con ostilità i loro compagni. “Bisogna selezionare, bisogna selezionare” – gridavano gli intransigenti (Figueredo, 1918, p. 131)

Due sono le questioni che emergono dalla ricostruzione di Figueredo. In primis, la tensione tra configurazioni valoriali e abiti sociali scaturita dal processo di popolarizzazione dello sport. Nonostante lo storico – in controtendenza con la maggior parte dei suoi contemporanei – si dimostrasse favorevole alla partecipazione degli “operai” e degli “umili”, riaffermava al contempo la necessità per questi soggetti di “uniformarsi” al sistema di valori dominante (*soltanto gli operai e gli umili che ben intendono i loro doveri di sportmen*). Da qui l’esigenza, difesa con forza dagli intransigenti, di selezionare con attenzione e severità i nuovi giocatori. In secondo luogo, “l’ostilità” con cui i nuovi giocatori (*di altre regioni e altri costumi*), furono ricevuti dai vecchi sportmen (*fedeli ai loro antichi abiti*). Si tratta di un punto di assoluta rilevanza ai fini della nostra argomentazione, dato che sarà proprio dalla traduzione di questa ostilità sui terreni di gioco che prenderà forma una particolare maniera di interpretare le regole dello sport, basata sul rifiuto e sulla stigmatizzazione del contatto fisico. Ma andiamo con ordine e soffermiamoci per ora sul tema della selezione e delle tensioni socio-culturali oltre le mura degli stadi.

### 3.1. *La lotta per il valore della pratica calcistica*

Siamo davanti a un conflitto tra forme di vita espresse *in e da* posizionamenti sociali. L’entrata di nuove soggettività sulla scena calcistica sembrava comportare il rischio di un profondo riassetto semantico della pratica sportiva. Lungi dall’apparire come una conquista di cui potersi vantare, il successo del calcio si presentava agli occhi delle elite come un neo, un problema da risolvere. Si faceva perciò indispensabile amministrare questa diversità interna alla semiosfera calcistica o, quantomeno, provare a gestirne il senso.

In che modo fronteggiare la proliferazione e l’inquinamento dei valori? Come tenere il calcio entro i suoi nobiliari confini? “Bisognava selezionare”, per riprendere il grido degli irremovibili citato da Figueredo. E selezionare non implicava soltanto passare al setaccio i nuovi calciatori, ma scegliere tratti, significati, forme di valorizzazione.

Per descrivere questo processo si potrebbe partire dall’analisi dell’articolo 35 dello statuto della *Liga Paulista de Football*, in cui si delineava in via ufficiale una delle opposizioni principali entro cui si cercò di inquadrare e contenere il valore della pratica calcistica: quella tra *etica amatoriale* ed *etica professionale*. Contrapposta alla seconda, la prima condensava quanto di elegante e signorile permeava lo sport. Impensabile e assolutamente proibito era infatti offrire o ricevere somme di denaro per giocare partite di calcio. Chi praticava il *football* lo faceva per spirito di nobiltà e desiderio di elevazione – in una parola, per

*dilettantismo*, nell'accezione positiva del termine –, non certo per guadagnarsi da vivere. Lo statuto della *Liga* non lasciava dubbi a proposito:

La Liga non ammetterà nei suoi match giocatori professionisti o individui la cui reputazione sia notoriamente dubbia. Si considerano giocatori professionisti coloro che ricevono remunerazioni di qualunque specie, ad eccezione dei rimborsi di viaggio. Nel caso in cui si dovesse accertare l'avvenuta infrazione dell'articolo – da parte di qualsiasi club affiliato – il Consiglio escluderà tali giocatori e imporrà le dovute sanzioni ai club interessati (Cardim, 1906, p. 24).

Si stabiliva così, per riprendere il famoso modello di Floch (1995), una chiara opposizione tra una *valorizzazione utopica* (esistenziale) – che riassumeva la forma di vita dello sportman amatore – e una *valorizzazione pratica* (utilitaria) del fenomeno calcistico, che veniva prontamente condannata. L'accostamento paradigmatico tra gli individui di “dubbia reputazione” e i giocatori “professionisti” – che induce “per analogia” (Rastier, 2001, p. 231) ad attribuire il tratto della “dubbietà” anche ai secondi – è in tal senso emblematico del modo in cui venivano percepiti coloro che cercavano di trarre vantaggio economico dallo sport.

Tuttavia, c'è in questo paragone qualcosa che va ben al di là dell'apologia del dilettantismo e della rispettiva disapprovazione del professionismo. Dice infatti l'articolo: “la Liga non ammetterà nei suoi match giocatori professionisti o individui la cui reputazione sia notoriamente dubbia”. Ora, appare quantomeno singolare il fatto che una norma che si proponeva di regolamentare le procedure di iscrizione e partecipazione al campionato paulista finisse in realtà per affermare la volontà di affrancarsi da ogni possibile controversia sulla reputazione e sulla fama dei soci. Per quale ragione, ad una sentenza orientata verso un fine “preciso” – l'esclusione dalle competizioni ufficiali di chi avesse percepito stipendi o premi in denaro per giocare a calcio – si sovrapponeva un verdetto piuttosto “vago” – non si ammetteranno nella *Liga* “individui la cui reputazione sia notoriamente dubbia”? Traducendo in termini semiotici, potremmo dire che emergono e si sovrappongono qui due opposizioni interdipendenti: *dilettantismo* vs *professionismo* e *dilettantismo* vs *dubbietà*. Non si tratta di un abbinamento accessorio o marginale, ma di un dettaglio centrale, che mette bene in luce la questione dei criteri selettivi. Se infatti, da un lato, l'articolo 35 dello statuto pone il problema di definire cosa significasse esattamente avere una “reputazione dubbia”, d'altra parte la “vaghezza” lascia un buon margine di manovra per assegnare di volta in volta – secondo le esigenze dei singoli contesti – significati *localmente* diversi. Cosa voleva dire, dunque, avere una “reputazione notoriamente dubbia”? Chi erano questi individui? Quali nomi o profili era meglio evitare di avere negli elenchi dei soci? Il discorso sportivo iniziò gradualmente ad assegnare all'alterità contorni più nitidi. I campi in cui si disputò la partita della distinzione – i cui destini seguirono molto spesso traiettorie parallele – furono principalmente due: quello della differenziazione sociale e quello della differenziazione etnica.



### 3.1.1. *La differenziazione etnica e sociale: tensioni e conflitti*

Sin dai primi anni del novecento, i club di Rio e San Paolo iniziarono a mettere in atto una vera e propria politica d'esclusione. Molti e vari erano i principi su cui si poggiava tale strategia. Una delle prime mosse fu l'aumento delle tasse di iscrizione, il cui fine era stabilire un tetto minimo di reddito per chi volesse affiliarsi alle associazioni. Alla luce del successo ottenuto, lo schema venne poi ricalcato dalle prime federazioni dei club, come la *Liga Paulista de Football* di San Paolo o la *Liga Metropolitana de Football* di Rio de Janeiro, fondata nel 1905, di cui facevano parte, tra gli altri, Fluminense, Botafogo e Bangu. Nata per gestire e dare un ordine all'universo calcistico della città, la *Liga Metropolitana* riproponeva in scala maggiore lo stesso dispositivo di esclusione promosso dai club. Le tasse per la registrazione ai campionati erano altissime ed era inoltre indispensabile possedere uno stadio di proprietà. Lo stesso valeva per la *Liga Paulista*, che nasceva nel 1901 per "garantire l'armonia tra le associazioni affiliate (...) e la prosperità del *football association*" (Cardim, 1906, p. 6). Formula sotto cui si celava in realtà un chiaro intento discriminatorio.

Al criterio economico seguì quello professionale. Nel 1905, ad esempio, l'assemblea dei soci del Botafogo votò un emendamento che prevedeva che coloro che fossero (e che fossero stati anche una sola volta nella vita) "lavoratori braccianti" non sarebbero stati accettati come nuovi soci (Pereira, 2000, p. 63).

Due anni più tardi, nel 1907 la *Liga Metropolitana de Football* di Rio de Janeiro veniva sciolta e rifondata all'interno di una nuova confederazione: la *Liga Metropolitana de Sports Atléticos*, che si prefiggeva il compito di regolamentare non solo il calcio, ma l'intero universo degli sport terrestri. Venne scritto un nuovo statuto e si formularono nuovi criteri per le iscrizioni. In un'assemblea tenutasi il 18 maggio di quell'anno i membri della nuova associazione decisero di escludere dalle attività sportive le "persone di colore". Come riportano i giornali dell'epoca, si comunicava che

La direzione della *Liga* ha deciso all'unanimità, nella sessione di oggi, che non siano registrate come dilettanti in questa confederazione le persone di colore. A questo scopo, è stato deliberato che tutti i club affiliati prendano provvedimenti, cosicché, coscienti di questa risoluzione, possano procedere d'accordo con le nuove disposizioni (Gazeta dos Sports, 18 maggio 1907).

Il decreto suscitò reazioni discordanti. Ricostruendo la serie di commenti che seguirono alla sua promulgazione, Pereira ha mostrato come esistessero basicamente due punti di vista: quello di chi dichiarava "l'incostituzionalità" della norma, contraria ai principi democratici di libertà e uguaglianza e quello di chi, d'altra parte, difendeva la sua validità in nome della sua "apoliticità". Era il caso del Botafogo, dove a seguito di un feroce dibattito interno prevalse la linea dura. Il punto centrale dell'argomentazione vincente era

che non bisognava mettere sullo stesso piano le società politiche e le associazioni sportive. Se le prime – ricordava uno dei soci nel suo intervento (Pereira, 2000, pp. 66-67) – avevano riconosciuto il principio della non distinzione tra classe, credenza e colore, nelle seconde “dove le persone sono legate da vincoli affettivi e di compagnerismo è giusto e persino necessario che gli individui si appartino, Per molti motivi, incluso il colore, che quasi sempre indica persone di classe diversa” (*ibid*).

Siamo di nuovo nel cuore della dialettica semiotica tra regolarità e irregolarità, tra *liscio* e *striato*, per usare due termini cari a Deleuze e Guattari (1980). La discussione qui riportata rende ancora più chiaro quanto dicevamo più sopra a proposito del ruolo distintivo dello sport. Se il discorso politico della Repubblica aveva, almeno in via di principio, “lisciato” lo spazio delle relazioni socioculturali, lo sport (e il calcio in particolare) si riproponevano di “striarlo”, ristabilendo l’ordine simbolico delle perdute gerarchie in nome di una differenza che si esprimeva al contempo sul piano *sociale, etnico e affettivo* (*persone legate dallo spirito di compagnerismo*). Ecco “localizzato” uno dei tratti distintivi della *dubbiezza*. Per sottostare ai rapporti di forza in gioco, il termine *vago* viene specificato dall’attributo “di colore”. Dilettanti non possono essere soltanto i professionisti, ma anche, per ragioni un po’ meno ovvie e – diremo noi – contestuali, *neri e mulatti* (*non saranno registrate come dilettanti in questa Liga le persone di colore*). Affermando la necessità e l’inevitabilità della segregazione, il criterio sembra così rispondere perfettamente all’esigenza selettiva del discorso igienico ed eugenetico, proponendone – al fianco delle politiche sull’immigrazione – un piano di applicazione concreta.

Accettate a stento da club di lusso come il Botafogo, le disposizioni in materia razziale non potevano essere certo ben accette da club che, come il Bangu, possedevano tra le loro fila giocatori neri o mulatti. Del resto, era chiaro agli occhi di tutti come la squadra dell’omonimo quartiere di periferia fosse uno dei (più illustri) bersagli che i dirigenti della *Liga* intendevano colpire. Ragion per cui il Bangu decise di abbandonare la *Liga*. Insieme alla formazione della *Liga Suburbana de Football* – un campionato parallelo composto da squadre periferiche – la defezione del Bangu fu l’evento che segnò l’apertura e la pubblicizzazione dei conflitti. Nonostante fosse pienamente in grado di adempiere agli oneri economici imposti dalla direzione della confederazione, la squadra scelse di non piegarsi alle sue volontà discriminatorie.

Tuttavia, a seguito di alcune incomprensioni sorte tra Fluminense e Botafogo in merito all’assegnazione del titolo di campione carioca del 1907 (Franco Junior, 2006), la *Liga* venne sciolta, per essere poi rifondata nell’anno successivo. Caduta la vecchia direzione cadde anche il criterio razziale e il Bangu chiese di essere riammesso al campionato del 1909.

Insieme ad altre squadre di periferia, tra cui il São Cristovão e l’Andaraí, il Bangu andava conquistando nella nuova *Liga Metropolitana* uno spazio sempre più consistente. Ascesa che creò un generale scontento tra i dirigenti legati ai club di origine europea. Le tensioni esplosero quando nel campionato del 1914 il Payssandu venne retrocesso nella

seconda divisione. I regolamenti della Liga prevedevano infatti che l'ultimo club della "serie B" venisse promosso nella prima serie, occupando il posto dell'ultimo classificato di quest'ultima. Per evitare che una della più antiche associazioni cittadine venisse declassata e collocata sullo stesso piano di club il cui "valore" era nettamente "inferiore a quello della società inglese" (*O imparcial*, in Pereria, 2000, p. 112), il Fluminense presentò una mozione per l'annullamento della retrocessione. Approvata dal consiglio della federazione, la proposta allontanò lo spettro della mistura sociale.

Ciò nonostante, l'anno seguente si ripeté la stessa situazione, questa volta con il Rio Cricket. E il peggio non poté essere evitato. Perdendo uno spareggio contro l'Andaraí, squadra composta in prevalenza da operai neri e mulatti (cfr. Pereira, 2000, p.113), il club inglese fu condannato alla retrocessione.

La polemica si inasprì. Sulle riviste sportive e sui giornali locali si proferivano verdetti e si lanciavano anatemi. Il 6 agosto del 1915, Alberto Silves direttore della rivista *Sports* si scagliava apertamente contro l'apertura della Liga alla classe lavoratrice:

Noi pensiamo – e con noi pensano coloro che fanno della sincerità un culto: il football è uno sport che può essere praticato unicamente da persone di stessa educazione e cultura! Persone come noi, che abbiamo una posizione nella società, facciamo la barba al Salone Navale, ceniamo alla Rotisserie, frequentiamo le conferenze letterarie, andiamo al five o'clock. Noi che quando decidiamo di praticare sport ed entriamo all'Icarahy, distinto club iscritto alla terza divisione metropolitana, siamo obbligati a giocare con operai, postini, meccanici, chauffeur – e chissà quali altre professioni –, persone che non hanno niente a che vedere con l'ambiente in cui viviamo. In questo caso, la pratica dello sport diviene un supplizio, un sacrificio, e mai un divertimento (Antonio Silves, alias Joffre, *Revista Sports*, 1915).

Nella sua concisione e nella sua incisività, questo piccolo testo coglie il nodo centrale del nostro problema. Il calcio riemerge in quanto parte *costitutiva* di una serie di pratiche *distintive* che – come abbiamo avuto modo di affermare – si pongono alla base della forma di vita dello sportman: la cena alla Rotisserie, la barba al Salone Navale, il five o'clock. È questo sistema di rapporti ed equivalenze che definisce, in una duplice presa, sia l'identità dello sport britannico, sia quella dei suoi adepti. Fuori da quest'ordine, la pratica *cambia di segno*, assumendo altri valori. Non è più *divertimento*, ma *sacrificio* e *supplizio*. Il conflitto tra il *noi* – coloro che hanno "la stessa posizione nella società", che condividono la medesima "educazione" – e il *loro* – gli iscritti alla terza divisione Metropolitana, meccanici, chauffeur, e "chissà quali altri professioni" – sostiene sul piano discorsivo la costruzione di una più profonda opposizione tra "cultura" e "non cultura", fondata sul principio dell'appartenenza (o della non appartenenza) ad un determinato gruppo sociale (Lotman et alii 2006, p. 108). Nelle loro *Tesi per un'analisi semiotica delle culture* gli studiosi della scuola di Tartu ricordavano come tale relazione – costitutiva di ogni sistema semiotico – si ergesse esattamente sulla costante dialettica tra *ordine* e *disordine*. Il bisogno di re-

golarità, di selezione e filtraggio di ciò che può o non può conformarsi entro le disposizioni della propria cultura, si accompagna sempre ad un'esigenza di definizione dell'irregolarità, del caos da cui essa si distingue. Come alla civiltà ellenica corrispondeva il mondo ristretto dei "barbari" (*ibid*, p. 109) alla forma di vita dello sportman, potremmo dire, corrisponde l'universo inarticolato e disforico del calcio popolare, che non aveva "niente a che vedere" con la prima, per riprendere la formula di Silves.

Non a caso, poco tempo dopo – nel dicembre del 1917 – venne presentata e approvata dal Consiglio della *Liga Metropolitana* una nuova *Legge del dilettantismo*. Le nuove regole stabilivano che non sarebbero stati considerati dilettanti "coloro che avessero tratto mezzo di sostentamento da attività e lavori di tipo fisico", "le guardie civiche" e "gli analfabeti" e, infine, "coloro che non sarebbero stati all'altezza del livello morale richiesto dal dilettantismo" (cfr. Pereira, 2000, p. 120, Botelho, 2006, p. 318). L'opposizione tra moralità (*dilettantistica*) e immoralità (*professionistica*) viene precisata attraverso la definizione dell'incompatibilità tra termini contrari: se prima si contrapponevano *bianchi* e *neri*, ora le relazioni antitetiche divengono *intelletto* vs *forza*, *scolarizzazione* vs *analfabetismo*. I primi soddisfano le esigenze dell'etica dilettantistica, i secondi, invece, sono e rappresentano *qualcosa d'altro*, di *estraneo* a quella data configurazione valoriale. La lotta *per* il valore della pratica calcistica diventava una lotta *contro* la non cultura. Se, da un lato, "bisognava selezionare", dall'altro, era necessario allo stesso tempo circoscrivere e individuare la propria *controparte*, specificarne e pubblicizzarne gli attributi *barbarici*.

### 3.1.2. *Football o Capoeira? Discorsi sulla degenerazione morale del calcio popolare*

Il calcio diviene oggetto di una contesa etnica e sociale che si presentava innanzitutto come una disputa semiotica. La partita si gioca *per* e *sulle* definizioni. Come già scriveva Lotman ne *La Semiosfera* (1985, p. 126) la denominazione dell'alterità è "un aspetto fondamentale del contatto culturale". Da essa dipendono le coordinate per la valutazione e l'assegnazione dei ruoli e delle posizioni dell'altro all'interno della propria organizzazione semiotica.

Le riflessioni del semiologo russo sulla necessità della *costruzione* e della *denominazione* della figura del barbaro possono tornarci utili per comprendere ancora meglio lo scontro tra valorizzazioni della pratica calcistica. Un articolo di quegli anni esprimeva in termini molto chiari l'opposizione tra la "civilizzazione" del calcio d'élite e la "barbarie" di quello di periferia:

La tifoseria *facinorosa*, tipica di quel quartiere che era Saúde, con il revolver in mano diceva le più atroci *barbarie*, al punto di minacciare a morte i diversi giocatori in campo (...). È necessario che il capo della polizia prenda energici provvedimenti a riguardo, senza lasciare proseguire la

*demoralizzazione* di questo sport prediletto del popolo *civilizzato* brasiliano (Correio da Manhã, 6 settembre 1916, corsivo nostro).

Presentato come una proprietà *tipica e naturale* del quartiere periferico di Saúde, il *disordine* provocato dalla tifoseria con il revolver in mano che grida “le più atroci barbarie” si collocava agli antipodi del popolo *civilizzato* che prediligeva il calcio in quanto segno di integrità e virtù. Proprio come ricordavano gli autori delle *Tesi* di Tartu (2006, p. 108-110), questo spazio che agli occhi dello storico o del semiologo della cultura appare semplicemente come una semiotica altra, veniva descritto da un punto di vista emico – interno cioè a quella porzione di semiosfera – come un ambiente “non organizzato”. Al giudizio sull’assenza di struttura si accompagna inoltre una valutazione sullo stato di degrado e abbandono morale in cui questa intromissione scaraventava la pratica calcistica. Questa procedura di valorizzazione disforica passa attraverso l’uso esplicito di termini come *facinorosa, barbarie, demoralizzazione*, opposti a *popolo civilizzato*. Al tentativo di irruzione di queste soggettività entro i confini del mondo elitista, si rispondeva con una strategia di nomina che attribuiva ai nuovi soggetti i segni della corruzione etica. Non solo si costruiva il “barbaro”, ma lo si chiamava come tale per sottolinearne l’estraneità ai valori del processo di civilizzazione.

Si diede inizio ad un processo di *marginalizzazione discorsiva* del calcio giocato dai club delle serie minori e da quello improvvisato per le strade delle città. Oltre che come persone ignoranti e analfabeti che neanche erano in grado di pronunciare correttamente il gergo tecnico dello sport inglese, la stampa descriveva i calciatori di periferia come “aggressivi senza educazione che da un po’ di tempo a questa parte scelgono i campi di *football* per attuare le loro prodezze” (*O Imparcial*, 27 aprile 1916, in Pereira, 2000, p. 132). Gli archivi della polizia carioca sono colmi di denunce contro i “terribili ragazzi”, “minorenni vagabondi” e “adulti barboni” che “passavano i pomeriggi giocando a calcio tra fracasso e parolacce” (*ibid.*, p. 133).

Tuttavia, l’aggressività, l’ignoranza, la barbarie non sono gli unici tratti su cui venne costruita l’isotopia della marginalità. Al centro di questa architettura semantica si trova anche una famosa pratica corporea afrobrasiliana: la capoeira. Scriveva così nel 1920 un giornalista della rivista *Athletica*:

il football è degenerato in quello che si oggi si vede: incontri pericolosi, non di ragazzi di buona morale, ma di vere e proprie *maltas* che, nei campi in cui si affrontano, rinnovano i fatti vergognosi che costrinsero, nei primi anni della repubblica, il dottor Sampaio Ferraz, allora capo della polizia, a rinchiudere celebri agitatori entro i confini del Nord (*Athletica*, 15 maggio, 1920, in Pereira, 2000, p. 135, corsivo nostro).

L’articolo si riferisce alla politica di deportazione messa del commissario Sampaio Ferraz, che dal 1890 iniziò a trasferire intere schiere di capoeiristi da Rio de Janeiro presso le

carceri di Fernando de Noronha, arcipelago situato nell'estremo nordest del Brasile. Proprio in quell'anno il Codice Penale della Repubblica aveva stabilito che qualsiasi manifestazione pubblica della lotta praticata dagli ex-schiavi sarebbe stata considerata un crimine. Soltanto con la nuova versione del Codice del 1933, la capoeira avrebbe assunto un significato diverso, venendo finalmente elevata al rango di attività sportiva regionale (cfr. Reis, 2000).

La distinzione tra il calcio *virtuoso* e il calcio *degenerato* si definisce qui attraverso l'opposizione tra i "ragazzi di buona morale" e la "pericolosità" delle *maltas*, che riproponevano, per l'editorialista, le violenze contro cui si scagliò Ferraz. *Malta* è un termine che ricorre spesso nel giornalismo calcistico dell'epoca. Si usava per qualificare i protagonisti degli incontri di strada o il pubblico che assisteva alle partite dei campionati della *Liga Metropolitana*. Espressioni come "*Maltas* di minorenni", "un violento scontro di fazioni o *maltas*" popolavano le pagine sportive delle riviste e dei quotidiani, anche senza un riferimento specifico alla storia della capoeira – come nel caso appena citato (Pereira, 2000).

Ma cosa significa precisamente *maltas*? Perché ritorna con forza nel discorso giornalistico sul calcio popolare? Già della metà del 1800, il vocabolo veniva utilizzato per designare gruppi organizzati di capoeiristi, principalmente neri e mulatti, che si distinguevano per modo di vestire, cantare, praticare la lotta (Libano Soares, 1994, 2004). Normalmente associate al quartiere di provenienza, le *maltas* si scontravano molto spesso tra loro, dando luogo ad episodi di violenza che seminavano terrore tra la popolazione di Rio de Janeiro.

A quei tempi, la lotta afrobrasiliiana era percepita dall'opinione pubblica come una pratica *violenta, criminale e degenerata*. O meglio, lo era la più che altro la piega *attuale* che aveva preso. Nel suo *Festas e Tradições Populares do Brasil* – pubblicato per la prima volta nel 1893 – lo storico Melo Moraes Filho distingueva infatti due fasi dell'evoluzione della capoeira. In primis, una fase di *elevazione morale*, in cui – lottando contro le barriere imposte del regime coloniale – i capoeiristi avrebbero "elevato quest'arte all'altezza di un'istituzione" (Moraes Filho, 2002, p. 327). In secondo luogo, una fase di *degenerazione*, che non aveva niente a che vedere con la precedente, in cui "come la febbre gialla (...) la capoeira, che è una lotta nazionale che degenera in assassinii, si è meritata persecuzione e guerra senza condizioni" (*ibid.* p. 325). Una dinamica di involuzione che si ritrova in modo del tutto speculare in un articolo di Lima Campos, pubblicato sulla rivista *Kosmos* nel 1906, in cui si afferma che

oggi, la capoeira è usata con disposizione molto meno professionale e senza la regolamentazione seria e disciplinata di un tempo, quando l'organizzazione e la manutenzione della *maltas* sottostavano alle regole di una perfetta disciplina (...) I capoeiristi moderni non spingono fino a questo punto il loro amore per l'arte. Sono semmai (...) accoltellatori (Campos, *Revista Kosmos*, 3 marzo 1906).

Il calcio – o meglio, una sua precisa forma di valorizzazione – viene dunque associato ad una pratica che nel senso comune si era sedimentata come una lotta “afrobrasiliana” e “criminosa”. Un’analisi semantica può aiutarci a comprendere meglio gli effetti di questo parallelo.

Distinguiamo come prima cosa le due valorizzazioni del calcio emerse finora. Abbiamo da un parte il calcio d’élite, attorno al quale orbitano i seguenti tratti: *eleganza, cosmopolitismo, intelligenza, pacatezza, moralità*. Dall’altra, invece, il calcio popolare, definito da attributi quali *rozzezza, provincialismo, ignoranza, violenza, immoralità*. A quest’ultimo si aggiunge tuttavia il paragone con la capoeira, che mette in campo altri significati. Per dirla con Rastier, ci troviamo di fronte ad una “connessione metaforica” tra due diversi domini semantici – calcio e capoeira – “che propaga nella semia comparata tratti generici afferenti” (Rastier, 2001, p. 224, si veda anche Rastier 1987, cap. VIII). Traducendo pertanto il paragone tra i due universi nei termini di una metafora – “il calcio è una capoeira” – siamo in grado di descrivere il processo di diramazione dei tratti distintivi della seconda verso il primo. In particolare, possiamo individuarne due precisi stadi: (i) l’afferenza di tratti generici come “violenza” e “marginalità” e (ii) la proiezione dei tratti afferenti specifici “lotta”, “afrobrasiliana” e “criminosa”. Sullo sfondo semantico comune ai due termini, costituito dalle isotopie della *violenza* e della *marginalità*, emerge così una forma semantica locale, che porta a conferire al calcio popolare lo statuto di *lotta nera e criminale*. Come sottolinea Pereira citando altri brani tratti dai giornali di quegli anni, “sia per le strade che tra il pubblico, gli editorialisti sportivi scrutavano in questi nuovi ammiratori del gioco ‘latrati capoeiros’, approfittandosi del calcio non come un esercizio fisico (...) ma trasformando i campi in ‘piste di capoeira’, in cui ‘i facinorosi di Saúde si scontravano con quelli della Favela’ (Pereira, 2000, p. 134). Un abbinamento che, negli anni a venire, avrebbe avuto tuttavia un inaspettato successo. Al di là della marginalizzazione discorsiva della pratica calcistica popolare, l’aspetto ancor più vertiginoso di questa connessione è infatti che, come vedremo nel secondo capitolo, lo stesso “blending” (Fauconnier e Turner, 2003) tra calcio e capoeira assumerà – anche grazie alla legalizzazione politica della lotta afrobrasiliana – un valore diametralmente opposto, ponendosi alla base dell’elogio del “mullattismo” e della presunta “naturalità” dello stile brasiliano di giocare a calcio (cfr. Freyre, 1938).

### 3.2. *Nascondere neri e mulatti: il re Alberto I del Belgio, la nazionale brasiliana e il campionato sudamericano del 1921*

Per cogliere appieno la centralità e la crucialità delle tensioni etniche e sociali dentro e fuori l’universo calcistico del Brasile di inizio novecento, è necessario spostare il fuoco dell’attenzione dalla sfera “locale” dei campionati di Rio e San Paolo alla sfera “globale” dei primi eventi internazionali, in cui lo sport servì da piattaforma per la costruzione e

l'esibizione di un preciso modello d'identità e cultura nazionale. In particolare, ci soffermeremo qui su due casi esemplari: la visita a Rio de Janeiro del re Alberto I del Belgio e i campionati sudamericani del 1921.

Nel settembre del 1920, il monarca belga si recò a Rio per ragioni diplomatiche. Durante il suo soggiorno nell'allora capitale del Brasile, venne organizzata in suo omaggio una parata sportiva nel campo del Fluminense, a cui presero parte le squadre della *Liga Metropolitana* – compresi i club di seconda e terza divisione. L'occasione doveva servire per mettere in mostra lo spirito d'unità e lo stato di “buona salute” della nazione. Secondo un editoriale della rivista *Sport Illustrado*, era importante apparire agli occhi dello “straniero” come “una nazione forte e non con una *debilidata e anarchica* organizzazione fisica” (in Pereira, 2000, p. 157, corsivo nostro).

Tuttavia, se da un lato il coinvolgimento della totalità delle squadre iscritte doveva servire alla messa in mostra di un sentimento unitario, dall'altra l'evento si presentava come una buona occasione per rimarcare in modo simbolico le gerarchie esistenti e offrire in tal modo una precisa immagine dell'organizzazione nazionale (figg. 17 e 18).



Fig. 17





Fig. 18

I rapporti di forza tra le squadre di serie A, B e C si disposero su ordini diversi: (i) sul piano *spaziale e temporale*. Vennero differenziati i tempi e i luoghi dell'ingresso sul terreno di gioco. Entrando da porte separate, le prime si schierarono in fila di fronte alla tribuna d'onore, mentre le seconde vennero collocate nelle linee successive; (ii) sul piano *statistico*. Club "di punta" come il Fluminense e il Flamengo contarono con la presenza di 150 giocatori ciascuno, mentre all'Andaraí ne furono concessi una trentina. Il Bangu, che aveva messo a disposizione della *Liga* 50 calciatori, si vide ridimensionare il proprio contingente, ridotto infine a 35 elementi; (iii) su di un livello *simbolico*. In chiusura delle celebrazioni venne disputato un incontro tra i migliori atleti del campionato. Si fecero due squadre: la prima, composta da giocatori dei club della *Zona Sul* (Fluminense Botafogo, Flamengo), avrebbe giocato con la divisa del Belgio; la seconda, formata da calciatori delle società di periferia, con l'uniforme della *Liga* (cfr. Pereira, 2000)

*O país*, importante quotidiano carioca, accusava inoltre i dirigenti della federazione di aver volutamente escluso dalla sfilata gli atleti di colore (*ibid*, p. 167). Allo stesso modo, altri cornisti di altrettanto rilevanti riviste reclamarono su queste assenze, chiedendosi provocatoriamente di chi fosse il Brasile inscenato nella parata (Coelho, 2006). Nonostante l'accusa fosse stata respinta, restava il fatto che calciatori neri che iniziavano a costruirsi una reputazione di buoni giocatori – come ad esempio Luis Antonio del Bangu – non vennero chiamati a comporre i plotoni della parata, “senza entrare così a far parte dell'immagine della nazione messa in mostra per l'occasione” (*ibidem*).

Il livello figurativo dell'evento sportivo sembra dunque funzionare come un vero e proprio “dispositivo” o “apparato”, nel senso di Foucault – ovvero, come una “forma di manipolazione di oggetti o forze raggiunta sviluppandole in particolari direzioni, arrestandole, stabilizzandole, utilizzandole ecc.” (Deleuze, 1989, p. 16). Nella sua rilettura del

concetto, Gilles Deleuze sottolineava come il dispositivo si componesse in primo luogo di “linee di visibilità” che definivano le tipologie e i modi della visione, delle posizioni e dei ruoli del soggetto. Proprio come un dispositivo foucaultiano, la sfilata in omaggio al re Alberto I stabiliva punti di vista e posizioni, che – manifestate formalmente sul livello figurativo –, si ripercuotevano sul piano simbolico delle relazioni di potere. Declassando o nascondendo chi era meglio “non far vedere”, la parata produceva pertanto una classificazione ben precisa degli *attori*, dei *tempi*, e degli *spazi* della nazione (Greimas).

Lo stesso meccanismo di selezione venne riprodotto al momento delle convocazione per la nazionale brasiliana che avrebbe disputato il campionato sudamericano previsto per il settembre 1921 a Buenos Aires. Alla sua terza edizione, la competizione era nata dalla volontà, da parte delle federazioni sportive nazionali, di favorire i rapporti diplomatici tra i paesi dell’America del Sud. Parte integrante del *Congresso Sudamericano di Football*, organismo internazionale che si occupò di promuovere e organizzare i primi eventi, la *Confederação Brasileira de Desportos* (d’ora in avanti CBD) era nata nel 1916 con l’intento di unificare e gestire il calcio sull’intero territorio brasiliano. Una delle prime leggi dello statuto, approvata nel 1918, riguardava come di consueto il tema del dilettantismo. Contrariamente allo statuto della *Liga Metropolitana* approvato nell’anno prima, quello della CBD si limitava ad escludere dalla pratica calcistica gli analfabeti (Pereira, 2000, p. 146). Tuttavia, come denuncerà pochi anni più tardi lo stesso Gilberto Freyre nel suo articolo *Football Mulato*, quando si trattava di scegliere i giocatori da schierare negli eventi o nei campionati internazionali, i criteri sembravano rispondere ad altre esigenze.

Nonostante neri e mulatti – grazie al costante aumento delle squadre di periferie e al loro rispettivo ingresso nella terza e nella seconda divisione della *Liga* – cominciarono ad emergere e a ritagliarsi un certo spazio nelle cronache della domenica, la nazionale brasiliana era ancora un luogo per loro proibito. Di fronte alla proposta di convocazione di *Chiquinho*, attaccante nero dell’Andaraí, per la seconda edizione dei campionati sudamericani del 1917 disputatisi in Uruguay, una parte consistente della stampa carioca aveva reagito con sdegno, facendo insinuazioni sulla non adeguatezza morale del giocatore (Pereira, 2000, p. 169).

Ancora più discussa era stata due anni dopo la partecipazione del nero *Gradin* – attaccante della nazionale uruguaiana – alla terza edizione del torneo, vinto dalla nazionale brasiliana a Rio de Janeiro. In quell’occasione la *Liga Suburbana de Football* aveva messo a disposizione della CBD i propri giocatori. Questa, da parte sua, aveva prontamente rifiutato l’offerta. Di fronte all’esclusione dei giocatori *periferici* della nazione brasiliana, la presenza di Gradin – unico nero dell’intera competizione – ebbe sull’opinione pubblica un effetto più forte del previsto. Osservando e riscontrando la minor scrupolosità della squadra uruguaiana, un giornalista della *Gazeta dos Sports* scriveva che “a Rio, il valore di

Gradin sarebbe fatalmente messo in discussione soltanto per il semplice fatto che si tratta di un uomo di colore” (in Pereira, 2000, p. 171)<sup>38</sup>.

Riaccesesi nel 1920 in occasione della passerella in onore di Alberto I, le polemiche si inasprirono un anno più tardi di fronte alla decisione della CBD di non convocare per il campionato sudamericano di Buenos Aires calciatori di colore come *Luis Antonio da Guia* o *Chiquinho*. Scriveva il giornale *Imparcial*, di proprietà del presidente della CBD:

ammettiamo anche che alcuni degli elementi schierati possano essere sostituiti con altri, tecnicamente più adatti e notoriamente disponibili (...) Dobbiamo convenire, tuttavia, sul fatto che l'organizzazione di una delegazione rappresentativa di un paese dev'essere soggetta ad altre restrizioni... (in Pereira, 2000, p. 176).

Basandosi su questa indubbia confessione e sul fatto che il governo brasiliano aveva offerto alla CBD un contributo economico di 50 milioni di reis per le spese di viaggio, alcuni giornali accusarono pubblicamente il presidente della Repubblica Epitácio Pessoa di aver fatto esplicita richiesta di non inviare al Rio de la Plata “giocatori che non fossero rigorosamente bianchi” (*ibidem*, cfr. anche Wisnik, 2008, Coelho, 2006). Nonostante la smentita ufficiale degli organi governativi, il sospetto venne tempo dopo confermato dalle dichiarazioni di uno dei membri della commissione tecnica della CBD. Vero o no, quel che importa al semiologo è che la nazionale brasiliana del 1921 inviata in Argentina fu composta esclusivamente da giocatori bianchi.

I due casi che abbiamo analizzato sono esemplari del ruolo che hanno avuto gli eventi sportivi internazionali nel processo di costruzione delle identità nazionali, in particolare durante quella che Roland Robertson (1992) ha definito la “fase di decollo” della globalizzazione (dal 1870 alla metà del 1920). Tuttavia – per riprendere un altro concetto caro al sociologo inglese – essi ci aiutano al contempo a comprendere la natura essenzialmente “glocale” (Robertson, 1992) del modello di cultura brasiliana che prende forma in quegli anni.

Parafrasando Appadurai (1996), potremmo affermare infatti che sia la manifestazione sportiva organizzata dalla *Liga* per la visita diplomatica del monarca belga, sia la nazionale brasiliana del 1921, sono il risultato dell'interazione e della sovrapposizione tra un *panorama etnico e ideologico locale* e il sempre più pervasivo *panorama sportivo globale*.

In un saggio recente dedicato all'analisi del fenomeno calcistico, Robertson e Giulianotti (2009, p. 32, trad. nostra) hanno scritto che “i grandi tornei internazionali si propongono come arene vivaci per la riproduzione e l'azione reciproca delle particolarità delle società nazionali”. È esattamente ciò che succede nei due esempi citati. Due eventi globali diventano la piattaforma per discutere e organizzare semioticamente le gerarchie

---

<sup>38</sup> In un altro torneo internazionale del 1916, un giornalista cileno aveva accusato la federazione uruguayana di aver incluso indebitamente Gradin nella propria nazionale (cfr. Mason 1995).

della cultura locale. In altri termini, costringono il Brasile a confrontarsi con la sua *diversità interna*. Ma non è tutto. Questo gioco di incastri e relazioni porta conseguentemente alla produzione di un'altra "globalità": l'immagine della nazione intesa *come un tutto*. In queste "arene internazionali", di fronte allo sguardo delle altre delegazioni, il Brasile sceglie di rappresentarsi "monocromaticamente". La squadra nazionale funziona in tal senso come un vero e proprio "metamodello" dell'autodescrizione (Lotman, 1985, Lotman e Uspenskij, 1975) che "traduce" e "globalizza" unicamente una porzione dell'intero universo culturale (in questo caso, i bianchi), mentre allo stesso tempo ne lascia fuori altre (neri e mulatti). Un po' come era successo con le teorie scientifiche a fine ottocento – che erano state incrociate e tradotte per rispondere a volontà particolari e naturalizzare le differenze sociali (Ortiz, 1985, Schwarcz, 1993) – o con il flusso delle mode e dei trend europei (Freyre 2004, Sevcenko 1998), il calcio si trovava così ad esprimere e, insieme, ricatalizzare le tensioni etniche e sociali che percorrevano globalmente la semiosfera della cultura brasiliana.

Riassumendo, quella finora presentata potrebbe essere definita "una storia dominante" (Sedda, 2010). Riformulando in chiave storica e antropologica il concetto di "dominante" elaborato in ambito estetico e linguistico da Roman Jakobson, la semiotica della cultura ha riflettuto sulle manifestazioni del potere (Lotman, 1985). Se per Jakobson la dominante è l'elemento chiave di un testo, che "determina e trasforma le altre componenti" (1987, p. 41), garantendo l'integrità della struttura testuale e interpretativa, per Lotman rappresenta invece una grammatica locale che cerca "di assoggettare alla sua organizzazione (alle sue regole, al suo sistema di valori) tutte le altre" (Sedda, 2010, p. 9). Si tratta, in fondo, del principio che regge il meccanismo dell'autodescrizione. Davanti all'esigenza di gestione narrativa della diversità interna alla semiosfera (Lotman, 1990, p. 128), il "principio di dominanza" – potremmo definirlo in tal modo – sorge come tentativo di condensazione e unificazione della cultura. Una porzione locale cerca cioè di proporsi come il metalinguaggio per la descrizione della cultura in quanto tale (*ibidem*). Per chi non si assoggetta alle norme stabilite, il rischio è di essere indicato come elemento deviante o barbarico (come abbiamo potuto notare attraverso il caso del paragone tra il calcio e la capoeira) – o, nella peggiore delle ipotesi, di sprofondare silenziosamente nell'invisibilità e nell'oblio.

#### 4. Modi di giocare. Un'archeologia dello stile brasiliano

Qual è la cifra di questa storia? E, soprattutto, qual è il suo legame con il processo di formazione di uno "stile brasiliano" di giocare a calcio? Per rispondere a queste domande è necessario riprendere e approfondire due questioni che avevamo lasciato in sospeso: (i) la tensione tra gioco individuale e gioco collettivo, emersa dall'analisi dei manuali di Weber e Cardim (si veda il paragrafo 2.3.1) e (ii) l'affermazione di Antonio Figueredo – "i

vecchi sportmen, fedeli ai loro antichi abiti, riceverono con *ostilità* i loro compagni”. Cosa intendeva lo storico brasiliano con *ostilità*? In che modo furono “ricevuti” entro il perimetro di gioco questi nuovi soggetti? Di fronte ai conflitti e alle tensioni che si diffondevano oltre i recinti degli stadi, come si ponevano *in campo* giocatori bianchi, neri, mulatti, operai di periferia e giovani studenti e impresari della *Zona Sul* di Rio de Janeiro? Quali erano le loro attitudini? E quali le conseguenze sul modo e sullo stile di gioco?

Come abbiamo già accennato nell’introduzione, affrontare con rigore tali problematiche è compito tutt’altro che semplice. Gli unici materiali di cui disponiamo sono manuali, descrizioni giornalistiche e alcune interviste. Tuttavia, da questi testi emergono contraddizioni e anomalie che offrono *spie* e *indizi* (Ginzburg, 1986) per una lettura storico culturale dei modi in cui in Brasile si giocava a calcio. Pur riconoscendo l’impossibilità di ricostruire in dettaglio mosse e movimenti dei giocatori, ci pare comunque possibile individuare due caratteristiche molto generali: (i) una spiccata predilezione per il gioco individuale, che sin dai primi del novecento si opponeva all’interpretazione scolastica dei manuali; (ii) il rifiuto e la stigmatizzazione del contatto fisico particolarmente duro con l’avversario, che si definirà attraverso una peculiare interpretazione dell’allora regola 9 dell’IFAB.

#### 4.1. *L’uso e l’abuso del gioco individuale: tra tecnica internazionale e identità nazionale*

Già nel 1906, il giornalista paulistano Mario Cardim aveva allertato i club brasiliani sulla non adeguatezza del loro stile di gioco alle tecniche “corali” esposte nei manuali europei. La stessa “bibbia” degli sportmen – la guida di Weber *Sports Athleticos* – celebrava come uno degli stadi più avanzati della tecnica calcistica il cosiddetto *passing game*, inventato e praticato dagli scozzesi già da fine ottocento (cfr. Weber, 1910; Mason, 1980; Robertson e Gulianotti, 2009). Insegnamenti che i club brasiliani, secondo quanto afferma Cardim, abbandonarono presto in favore di un gioco informe, colmo di dribbling e gremio di azioni individuali – il quale, oltre a non rendere giustizia ai valori cavallereschi e moderni dello sport inglese, rischiava il più delle volte di compromettere partite o addirittura interi campionati (cfr. par. 2.3.1).

Quest’anomalia diede luogo, negli anni successivi, ad un acceso dibattito sulla “peculiarità” della maniera in cui i giocatori brasiliani sembravano mettere in pratica il modello d’oltreoceano. Da una parte si collocavano i difensori della “scuola britannica” – di cui faceva parte lo stesso Cardim –, dall’altra si schieravano invece gli estimatori della “scuola brasiliana” (cfr. Netto, 1919).

In un capitolo del suo *História do Football em São Paulo*, Figueredo (1918, pp. 77-81) ironizzava sulla nostalgia che alcuni cronisti manifestavano per quelli che loro stessi definivano “i tempi d’oro” del calcio paulista. Lo storico e giornalista si chiedeva:

Ma in che senso si parlava di quell'epoca [i tempi d'oro]? Per ricordare il gioco sviluppato? Per caso si praticava meglio il calcio, con più perizia e più perfezione? (...) No, non c'era niente di tutto questo (...) Se dovessimo riunire oggi i vecchi sportmen (Charles Miller, Ibanez, Boyas, Alvaro Rocha, Belfort) essi cadrebbero tutti nel ridicolo. Sapete com'era il gioco anticamente? Ben diverso da quello di oggi. Un *back* che possedesse un *shoot* forte che attraversasse il campo era uno stupendo giocatore. Un *forward* che vagava da solo per mezzo di una serie di dribbling contro la difesa avversaria era adorato come un dio. Tuttavia, queste cose facevano vibrare le tribune. E che belle che erano le tribune. La moda era il calcio. Il punto di ritrovo elegante era il campo di football. Quello che voleva l'alta società era la vittoria della sua squadra. A questa gente non importava nulla del fatto che il calcio avesse delle regole, dei principi. L'unica cosa che apprezzavano erano le corse vertiginose e le piroette dei *goalkeeper*.

A questa prima fase, che secondo la periodizzazione suggerita dall'autore si sarebbe estesa dal 1902 al 1904, ne sarebbe seguita una seconda, segnata da un più generale desiderio di acquisizione di competenze strategiche e tattiche (1909-1911). Infine, gli anni in cui Figueredo scriveva la sua storia avrebbero rappresentato un ultimo stadio del processo evolutivo, in cui le cose sembravano essere cambiate: “oggi (...) non si fa il sacrificio di andare al campo per apprezzare vestiti, cappelli, sorrisi e gesti disinvolti, ma per esaminare il gioco, goderlo e gustarlo. Ora sì, possiamo dire in piena coscienza che stiamo evoluendo” (*ibidem*).

Del partito di Figueredo era anche Leopoldo Santana, giornalista e traduttore delle regole dell'IFAB, che proprio in quell'anno scriveva, elogiando le qualità di Friedenreich:

non è un giocatore egoista, non abusa del dribbling, del gioco personale, Anche davanti alla porta, se dovesse scorgere un compagno ben piazzato, non tituba nel passargli il pallone. È, alla fine, un *player* che non gioca per le tribune, ma per il collettivo. E lo fa con tutta la perfezione possibile, ragion per cui è giustamente considerato il miglior *center-forward* brasiliano (Sant'Anna, 1918, p. 42).

Il punto centrale delle argomentazioni di Santana e Figueredo, che fanno eco a quelle di Cardim, è che il gioco individuale relegava il calcio brasiliano in una posizione di inferiorità e arretratezza nei confronti di quello del vecchio continente. Nella loro critica verso l'ignoranza dei principi e delle regole dello sport britannico, i manualisti risaltavano l'importanza e la *funzione simbolica* della tecnica. Era proprio di fronte alla mancanza di competenza dei calciatori brasiliani che la tecnica degli scozzesi diventava un “valore cosmopolita”. Per assumere fino in fondo un'identità moderna non bastava andare allo stadio e commentare le nuove mode giunte dall'Europa. Bisognava discutere e giudicare, prima di ogni altra cosa, l'aspetto normativo e strategico del *match*, in cui l'estetica collettiva avrebbe dovuto trionfare contro l'estetica individuale. Se il calcio era una pratica della modernità, la tecnica corale che lo contraddistingueva era – come ha abbiamo già potuto osservare – uno dei suoi principali valori e fondamenti.

Sul versante opposto troviamo invece figure come il giornalista Americo Netto, del quotidiano *Estado de São Paulo* e della rivista *Sports*. In controtendenza con Figueredo e Santana, Netto forniva una peculiare interpretazione della vittoria dei brasiliani ai campionati sudamericani del 1919, fondata su una rilettura positiva dell'individualismo:

Quando gli uruguaiani divennero, nel 1916 e nel 1917 gli indiscussi campioni del calcio sudamericano non è mancato chi dicesse (...) che la ragione principale di questa superiorità fosse la rigorosa osservanza che essi facevano dei principi e dei metodi degli inglesi (...) E non è mancato neanche chi ci ragguagliasse su questo esempio, affermando che il nostro successo nell'*Association* sarebbe potuto diventare realtà soltanto se avessimo adottato quei principi (...) è diventata uno degli obiettivi della censura la "tendenza individualista", così propria della nostra indole e della nostra formazione sportiva (...) Si rimproverava invece il nostro gioco in cui non c'era combinazione e sforzi collettivi apprezzabili. Perché abbiamo vinto? (...) Che lo dicano i risultati in cui abbiamo vinto contro i cileni, gli uruguaiani, gli argentini (...) Abbiamo vinto semplicemente perché non giochiamo come loro, perché è molto diversa, molto nostra, molto brasiliana la scuola che abbiamo adottato, o che abbiamo adottato per nostro uso esclusivo (...) Laddove la scuola inglese vuole che si passi il pallone tra tutti gli attaccanti fino alla porta avversaria (...) la scuola brasiliana dispone che si possa tirare da qualunque distanza (...) E dice ancora che non è necessario che avanzi l'intera linea (degli attaccanti), ma che è sufficiente che due o tre buoni giocatori compiano una fuga col pallone, che per la sua fulminante rapidità (...) disorienti la difesa nemica (...) La teoria britannica prefigura l'offensiva generale, alla quale partecipano tutte le linee (...) Con noi no. Con noi le cose avvengono in un altro modo. L'attacco è fatto di norma da una delle ali, in isolamento o in combinazione con il centro, mentre tutto il resto della squadra si prepara ad un eventuale contrattacco (...) Tutto è fatto con grande impeto ed entusiasmo, che gli avversario non hanno quasi mai tempo di reagire. Per questo, tuttavia, è necessario possedere determinate qualità tecniche (...) Così, ai brasiliani è spettato l'onore di creare un sistema proprio e nuovo di giocare l'*Association*, grazie al quale abbiamo conquistato il titolo di campioni sudamericani e possiamo ora pretendere, senza velleità, quello di campioni del mondo.

E continuava elencando i principali tratti distintivi della scuola brasiliana e della scuola inglese:

Questo sistema, o meglio, questa scuola, così si caratterizza: 1) Avanzate parziali e rapidissime, cercando di concentrare tutto l'attacco in un unico punto (essere il più forte nel punto decisivo); 2) Shoots lunghi e fortissimi (...) I principi della scuola inglese sono invece i seguenti: 1) attuazione della squadra in perfetta e completa armonia, in cui l'attacco è compiuto con la stessa intensità da tutti gli attaccanti; 2) Avvicinamento della linea degli attaccanti il più vicino possibile alla porta per garantire il gol da distanza ravvicinata (Netto, 1919, pp. 7-8)

Nella loro versione positiva o negativa, i discorsi sulla *non corrispondenza* tra lo stile di gioco espresso nei manuali e quello manifestato sul campo dai club o dalla nazionale bra-

siliana, ci sembrano indicativi dell'atteggiamento individualistico che si radicava nella versione brasiliana del *Football Association*. È proprio questa tendenza che, in linea con le descrizioni euforiche di Americo Netto, assumerà un ruolo centrale nei discorsi sullo stile e sull'identità brasiliana.

Capovolgendo l'argomentazione di Figueredo, Netto conferisce infatti un'accezione positiva a tutti quei principi che per il primo erano motivo di vergogna – il gioco individuale e i tiri (*shoots*) forti da distanze considerevoli – legandoli indissolubilmente al carattere nazionale. Dice infatti il giornalista della rivista Sports: “perché è molto diversa, molto nostra, *molto brasiliana* la scuola che abbiamo adottato”. Ciò nonostante, egli non specifica quali siano gli attributi della *brasilianità* a cui dovrebbe corrispondere o che dovrebbe condensare questo stile. Si limita semplicemente ad elencarne i risvolti pratici. Come vedremo nel secondo capitolo, Freyre e altri suoi contemporanei si inseriranno in questo solco, specificando su basi socioculturali la relazione tra stile e carattere brasiliano. Laddove per Netto l'indole espressa dallo stile brasiliano è ancora una nebulosa senza tracce o contorni, per Freyre e i suoi contemporanei sarà lo stile a divenire un'epigrafe del *mulattismo nazionale* (Freyre, 1938).

Ancor più paradigmatico è in questo senso l'elogio di Friedenreich, calciatore mulatto che è assunto qui a simbolo di disciplina e osservanza dei buoni principi del calcio inglese. Un paragone che, alla luce dei discorsi futuri, appare quantomeno inusitato, dato che lo stesso Friedenreich verrà rappresentato negli anni a venire – proprio in ragione del colore della sua pelle – come il primo grande eroe del calcio brasiliano (Filho, 1947)<sup>39</sup>. Da uomo disciplinato quasi bianco a mulatto eroe popolare – emblema del sogno della democratizzazione razziale: la figura e il colore di Friedenreich assumono sfumature e valori diversi a seconda dei contesti e delle reti di significati in cui vengono inserite.

#### 4.2. Interpretare regole e fissare significati.

Per comprendere fino in fondo lo sviluppo della *futebol arte* – o del modo di giocare che assumerà successivamente questa denominazione –, è necessario tuttavia aggiungere alle considerazioni sul gioco individuale, un'analisi delle forme in cui le regole internazionali vennero applicate in Brasile. In particolare, ci soffermeremo qui sul conflitto relativo all'interpretazione di uno degli articoli della regola 9 del codice dell'IFAB, che disciplinava le “infrazioni” e le “indiscipline”: quello sull'uso corretto della *charge* – *tranco*, in portoghese – ovvero, ciò che è in italiano è comunemente conosciuto come *contatto spalla a spalla*.

Pratica comune nel calcio inglese di fine ottocento, la *charge* (o anche *charging*) fu legalizzata dall'IFAB nel giugno del 1905 con l'intenzione di adeguare il proprio codice nor-

---

<sup>39</sup> Di queste ricostruzioni discorsive ci occupremo nello specifico nel secondo capitolo.



mativo alle consuetudini della pratica calcistica del Regno Unito – dove, a differenza del Brasile, lo stile di gioco era più fisico e meno individuale (Mason, 1980; Taylor, 2008, Robertson e Giulianotti 2009). Nel quadro globale delle leggi che stabilivano le principali infrazioni – tra cui falli di mano, sgambetti, ostruzioni, calci pericolosi, gomitate e cariche scorrette – l'esecutivo dell'organo internazionale composto dai rappresentanti di Inghilterra, Galles, Irlanda del Nord e Scozia affermava:

Neither tripping, kicking, jumping at a player shall be allowed. A player (the goal-keeper excepted) shall not intentionally handle the ball. A player shall not use his hand to hold or push an opponent. *Charging is permissible but it must not be violent or dangerous.* A player shall not be charged from behind unless he is intentionally obstructing an opponent (IFAB, Minute of Annual Meeting, 17 Giugno 1905, figg. 19-20)

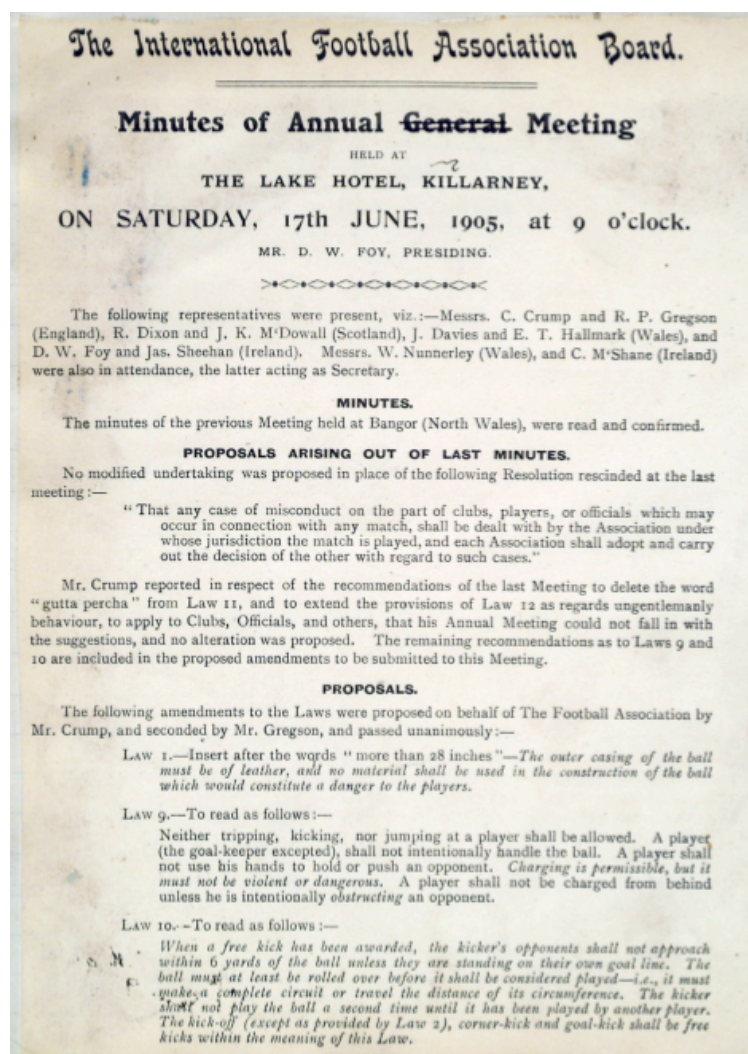


Fig. 19

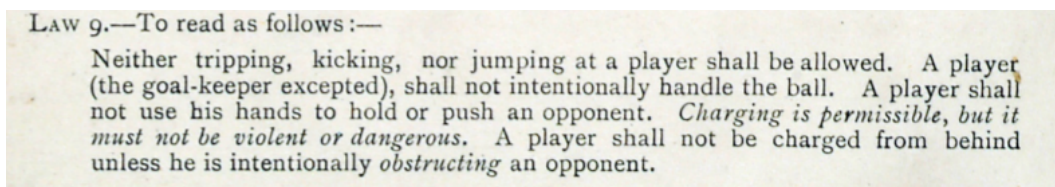


Fig. 20

Il consiglio dell'IFAB proibiva pertanto calci, sgambetti, spinte, tocchi di mano – ad eccezione del portiere –, trattenute e cariche “da dietro”. Ciò nonostante, permetteva che si caricasse l'avversario. Ad una condizione: “ma non in modo violento o pericoloso”.

Se per i quattro rappresentanti del Regno Unito questa concessione era una naturale codificazione di pratiche vigenti sui campi di gioco, per i brasiliani il percorso della sua accettazione fu ben più travagliato. La nuova norma sembrava molto spesso rappresentare un problema insormontabile per arbitri e giocatori dilettanti. A fronte dell'ambiguità che il testo stesso presentava, si tendeva spesso a eludere la regola: la più delicata spinta o una lievemente più accesa disputa per il possesso del pallone erano interpretate fallosamente (Toledo, 2002, p. 51).

Per quali ragioni? Nel suo *Lógicas do Futebol*, Luiz Henrique de Toledo (2002) ha ripercorso le traiettorie attraverso cui le regole dell'IFAB entrarono a far parte dei codici calcistici brasiliani. In relazione alla norma sulla *charge*, l'antropologo brasiliano sostiene che: (i) l'etica amatoriale avrebbe ostacolato l'uso (seppur lecito) del gioco duro, di cui la *charge* era una limpida manifestazione (ii) la *charge* avrebbe agito in senso distintivo per rimarcare e riprodurre in campo le gerarchie presenti a livello globale nella società e nella cultura brasiliana. Da qui la tendenza ad interpretare fallosamente giocate che in altri paesi non sarebbero state considerate come tali o a giudicare particolarmente scorretti giocatori di classi subalterne, in particolare afrobrasiliani. Ci proponiamo qui di riprendere e approfondire queste ipotesi.

#### 4.2.1. *Il contatto spalla a spalla e l'etica amatoriale: contro la violenza*

Contrariamente a quanto accade in Gran Bretagna, dove segue un corso spontaneo, la nuova disposizione dell'IFAB si inserisce in Brasile entro le trame di un tessuto consuetudinario non proprio favorevole ad una sua facile (e felice) ricezione. Come abbiamo già messo in evidenza (cfr. par. 3), il gioco “duro” era spesso condannato dalla stampa locale in quanto motivo di degenerazione – scatenata a sua volta dal processo di popolarizzazione “selvaggia” dello sport. Episodi di eccessiva “violenza” erano, per la maggior parte dei cronisti e degli addetti ai lavori, contrari ai codici della buona condotta e, insieme, all'etica cavalleresca che avrebbe dovuto cingere la pratica calcistica. Così, quando le partite sembravano prendere altre pieghe, la stampa deprecava i calciatori affermando che lo

spettacolo offerto era stato “più di *tranco* che di football” (Correio da Manhã, 30 Maggio 1905, in Pereira, 2000, p. 55). Spinta, spintone, shock, collisione (cfr. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*): il termine *tranco* assume in queste descrizioni un valore del tutto opposto a quello del calcio, quasi che si tratti di due sport irrimediabilmente diversi e inconciliabili.

Se queste erano le premesse, come venne interpretata la nuova norma dell'IFAB in Brasile? Leggiamone la definizione del manuale di Cardim (1906, p. 40): *a charge è permitida mas não de modo violento o perigoso*. Cardim, com'era allora d'uso, conserva il termine inglese *charge*. A parte questo, la traduzione è fedele e letterale: *la charge è permessa ma non in modo violento o pericoloso*. Ma cosa significa *charge*? In che modo “caricare” un avversario senza essere troppo violenti o pericolosi? Senza, insomma – per usare un linguaggio più attuale –, commettere fallo? Una versione più precisa della norma la si ritrova in un manuale del 1933, a cura di Leopoldo Sant'Anna:

Art. 28 (*Charging*). È permesso il *tranco*, a patto che non sia troppo brutale o pericoloso. Il *tranco* legale è permesso. Saltare addosso all'avversario è in ogni caso illegale, e non deve essere confuso con la carica (Consiglio IFAB, dicembre 1910). Per essere regolare, la carica deve essere applicata spalla a spalla e può anche avere come effetto la caduta dell'avversario. È necessario, però, fare in modo che non sia troppo violenta. Perché la carica è un mezzo leale per spostare l'avversario nella contesa del pallone e non un mezzo per metterlo fuori uso. Cercate sempre di applicare la carica in modo corretto (Sant'Anna, 1933, p. 66, corsivo nostro).

Citando una deliberazione del Consiglio dell'IFAB del 1910, Santana chiarisce la maniera in cui la *charge* deve essere applicata – *spalla contro spalla* – e avverte sulla necessità di farlo in modo corretto, senza mettere *fuori uso* l'avversario. Ma il suo contributo non si esaurisce in questo chiarimento. C'è di più. In linea con il generale processo di nazionalizzazione del lessico calcistico, sorto a partire dalla fine degli anni venti, Santana traduce *charge* con *tranco*, usando esattamente quel termine che per la stampa del periodo era *contrario* ai principi etici e pratici del buon calcio. Una scelta che riassume piuttosto bene le forme e i destini valoriali che vennero assegnati in Brasile al contatto spalla a spalla. Pare infatti che le indicazioni di Santana fossero seguite con fin troppa devozione. Scriveva un cronista della *Gazeta das Notícias* di San Paolo il 25 Luglio 1933:

Uno degli ultimi cinegiornali a cui abbiamo assistito ha mostrato fasi della finale della Coppa d'Inghilterra in cui si vedeva nitidamente l'azione che ha portato a due dei tre gol marcati dalla squadra vincitrice. In entrambi, l'uso della forza era un fatto. Per i britannici, tuttavia, la giocata era più che regolare: corretta, comune, vero calcio inglese. Per noi, invece, si tratta di un gioco di uomini rudi. L'uso della forza, anche quando apportato nel modo più corretto possibile, è stato da noi abbandonato da più di vent'anni (...) Se a volte si notano scorrettezze da parte dei nostri giocatori è in relazione alla disciplina, posta molto spesso di lato durante la partita. Questione di temperamento... (...) Nel cinegiornale in questione (...) si vede,

nell'azione di uno dei due gol, che due difensori colpiscono violentemente per ben due volte l'attaccante (...) Nell'altro, vari giocatori vengono fortemente caricati dentro l'area. Mai ammetteremo che qui si giochi a calcio così. La nostra indole non lo permetterebbe, sarebbe una corrída. Non ammettiamo neanche il più regolare spintone (...) la spinta che Machado ha dato a Friedenreich domenica scorsa, sarebbe stata in un campo britannico il più delicato e ingenuo mezzo per disarmare il centravanti avversario (...) l'irregolarità fu evidente, ragion per cui si assegnò il rigore (...) il nostro modo di giocare non richiede spinte, ma astuzia e intelligenza per togliere la palla al nemico (...) insomma, che si faccia di tutto per conquistare il pallone, ma non usare la forza o le spalle per farlo perdere all'avversario (...) Noi intendiamo solo il calcio giocato sulla palla e non sul corpo dell'avversario.

Nel descrivere il contrasto tra il calcio violento (di corpo) degli inglesi e quello delicato (giocato sul pallone) dei brasiliani, l'articolo mette bene in rilievo non solo l'avversione generale verso l'uso della forza, ma anche quella specifica nei confronti del contatto spalla a spalla (*che si faccia di tutto, ma non usare la forza o le spalle*). Allo sdegno verso la violenza perpetuata sugli attaccanti inglesi, l'autore dell'editoriale risponde con la felice constatazione circa l'impossibilità che fatti del genere si possano riproporre in Brasile (*non ammettiamo neanche il più regolare spintone, la nostra indole non lo permetterebbe*).

E non è un caso che nella pagina seguente dello stesso inserto sportivo in cui compare l'editoriale appena citato, si trovassero le interpretazioni e i commenti alla norma dell'IFAB dell'arbitro João Teixeira de Carvalho "cultore – secondo l'anonimo cronista del quotidiano – delle regole del *Football Association*", che avvertiva i dirigenti delle squadre i cui incontri avrebbe diretto sul suo modo di intendere il *tranco*:

considero il *tranco* un fallo soltanto quanto *violento* o *pericoloso*. Considero il *tranco* parte integrante delle tecniche di gioco, anche se questo risulta nella caduta di un avversario. Cosicché, si venga a concedere un calcio di rigore per questo fallo soltanto in ultima analisi" (*ibidem*).

Che un arbitro dovesse riferire sui suoi criteri di valutazione sulle pagine di un giornale è fatto quantomeno insolito. Curiosità a parte, il confronto tra le due posizioni condensa la centralità assunta dalla norma nel calcio Brasiliano. Se infatti, da un lato, la minor propensione al gioco fisico era, per alcuni commentatori ed editorialisti sportivi, ragione di grande orgoglio, dall'altro era criticata da arbitri, manualisti e addetti ai lavori, fedeli ai principi normativi dell'*Association* (cfr. Toledo, 2002). Oltre all'interpretazione di Carvalho, si possono citare a questo proposito le dichiarazioni di Max Valentim, famoso giornalista sportivo e autore di numerosi manuali che – nella sua lotta per l'introduzione del regime professionale – esigeva "il rispetto integrale dei codici del gioco, affinché la si finisse con tutte le deformazioni introdotte dal dilettantismo (...) soprattutto l'abolizione stupida del *tranco*, mezzo lecito e naturale in una disputa tra uomini, che diede luogo, oltretutto, al florilegio criminoso di calci alle caviglie e alle ginocchia e di codardi gomitate" (Valentim, 1958, p. 93).

Sovrapponendosi alla predilezione per il gioco individuale, l'etica dilettantistica avrebbe dunque favorito lo sviluppo di un gioco meno fisico, condannato a sua volta come "anticalcistico".

#### 4.2.2. *Il contatto spalla a spalla e la traduzione dei conflitti etnici e sociali: paradossi della violenza*

C'è però dell'altro. E qui veniamo a Figueredo. Se consideriamo la regola e le sue interpretazioni non dal punto di vista delle sue cause, ma da quello dei suoi effetti – in particolare, delle sue conseguenze sulle *relazioni intersoggettive* tra i calciatori coinvolti nei match – ci accorgeremo di come esse abbiano operato, al contempo, "come pretesto per la manifestazione di una gamma di capi d'accusa comportamenti intimidatori (...) utilizzati tutte le volte che si affrontavano giocatori di differenti strati sociali" (Toledo, 2002, p. 54). Si tratta di un punto che ci riguarda molto da vicino, dato che tocca direttamente la questione della traduzione dei conflitti etnici e sociali nei campi di gioco. È qui che si ripete infatti lo schema della distinzione e della gerarchia sociale.

Sebbene con la traduzione di Santana se ne fossero specificate modalità e coordinate, rimaneva ancora nella direttiva dell'IFAB un velo d'oscurità. *La charge è permessa ma non in modo violento o pericoloso*. Una sentenza lapidaria, ma dagli esiti tutt'altro che scontati. È chiaro che il dilemma sta tutto nel solco (o nella voragine) tra il "è permesso" e il "ma non" – "in modo violento o pericoloso". In altri termini: si può anche concordare facilmente sul fatto che il contatto spalla a spalla non debba essere "violento" o "pericoloso", ma mettersi d'accordo sul "cosa sia" violento o pericoloso e sul "cosa non lo sia" non è – al contrario di quanto i legislatori potessero pensare – una faccenda così semplice. Come per la *dubbiosità*, il problema è genuinamente semiotico: si tratta infatti di un problema di interpretazione, o meglio, di negoziazione del significato di due termini *vaghi*. E se i confini del senso sono, per così dire, *sfumati*, valgono allora i rapporti di forza. Non le derive interpretative, ma *l'auctoritas* (Eco, 1984) che stabilisce sensi e consensi.

Uno dei risultati di questo potere diffuso tra le maglie del discorso, l'abbiamo visto, è che per conformarsi alle strutture valoriali e alle pratiche di gioco in vigore (che condannavano l'uso anche legale della forza), interventi potenzialmente regolari vennero interpretati fallosamente. Tuttavia, se il problema del "cosa" fu risolto attraverso l'estensione onnicomprensiva dell'etichetta del *fallo* ad ogni giocata che andasse anche minimamente oltre i limiti del consentito, la regola sulle infrazioni diede adito, d'altra parte, a specifiche interpretazioni sul "chi" – "chi" era violento e pericoloso.

Come abbiamo evidenziato discutendo le procedure discorsive di "marginalizzazione" del calcio popolare e la sua connessione metaforica con la capoeira, ad essere considerati "violenti" e "criminali" erano soprattutto giocatori e tifosi dei club situati alla "periferia" dell'impero calcistico – in prevalenza lavoratori neri e mulatti. Al momento dell'entrata in vigore della norma sull'uso *legale* della forza, questo discorso sulla degenerazione *morale*

del calcio popolare non tardò ad incontrare una sua peculiare traduzione *pratica*. Ha scritto a proposito Toledo (2004, p. 99, corsivo nostro): “l’uso *normale* del contatto spalla a spalla da parte dei diversi segmenti sociali che si avventuravano nella pratica dello sport avvenne in una sfera di differenziazioni etniche e sociali in cui anche la variabile razziale interferì: i bianchi potevano usarlo, i neri non sempre”. Non solo. In ragione di tali criteri, erano proprio i calciatori afrobrasiliani a subire molto spesso – paradossalmente – atteggiamenti aggressivi da parte dei loro colleghi dei club eleganti. Violenze che, in alcuni casi, venivano giustificate proprio in nome della trasgressione alla regola 9 dell’IFAB su infrazioni e indiscipline.

In un’intervista rilasciata nel 1995 al Nucleo di Sociologia del Calcio di Rio de Janeiro, *Domingos da Guia*, difensore della nazionale brasiliana e fratello di *Luis Antonio da Guia* del Bangu, afferma:

Da bambino avevo paura di giocare a calcio, perché ho visto molte volte giocatori neri, là a Bangu, prenderle in campo solo perché facevano un fallo, e a volte neanche per quello [...] Mio fratello mi diceva: “il gatto è furbo perché cade sempre in piedi. Tu non sei bravo a ballare?” Io ero bravo a ballare e questo mi ha aiutato molto in campo [...] Il famoso “dribbling corto” l’ho inventato imitando il ‘miudinho’, quel tipo di samba (Intervista al *Nucleo de Sociologia do Futebol*, a cura di Mauricio Murad, UFRJ, 1995, ora anche in Murad, 2007)

Allo stesso modo, racconta Mestre Delgado, del Cerâmica:

Io giocavo bene, avevo *ginga*, astuzia, la stessa del samba. Il sambista *dribbla* e il calciatore *samba* quando è fuoriclasse, non è vero? Giocavo nel Cerâmica. All’epoca era molto difficile... Io sono meticcio, giusto? Ho giocato molto e ne ho prese molte... Bastava poco, appena una piccola distrazione... In una partita del Cerâmica contro l’Haddock Lobo, per aver commesso un fallo normale, le ho prese anche dalla polizia (Intervista al *Nucleo de Sociologia do Futebol*, a cura di Mauricio Murad, UFRJ, 1991, ora anche in Murad, 2007)

Per aver commesso un *fallo normale*, si rischiava così di essere letteralmente presi a botte, a volte anche dalla polizia. Ma il giudizio sulla normalità non sembrava rispondere ad un principio di equità. Al contrario, la definizione e il fissaggio del significato del termine dipendevano in tutto e per tutto dalla *traduzione* e dalla *manipolazione* delle forze in gioco in altre sfere della vita sociale e culturale.

Ci troviamo di fronte ad un paradosso. Come hanno osservato Pereira (2000) e Murad (2007), nonostante si sostenesse e si propagandasse lo spirito cavalleresco e l’etica del cameratismo, gli episodi di violenza erano in realtà piuttosto comuni nel calcio dilettantistico. Già nel 1914, il Botafogo aveva organizzato un servizio d’ordine per “pattugliare” i propri incontri, coinvolgendo la polizia locale (Pereira, 2000, p. 128). Non era raro assistere ad invasioni di campo da parte dei dirigenti dei club, come ad esempio lo stesso Coelho Netto, tra i più distinti soci del Fluminense e – come abbiamo visto – au-

tore dell'inno del club. "Indignato con l'assegnazione di un calcio di rigore in una partita realizzata nel 1916 contro il Flamengo – con al fianco il commissario della polizia Atiliba Dutra – Coelho Netto entrò in campo con il bastone da passeggio stretto nel pugno per protestare contro l'arbitro, dando inizio ad una grande invasione di campo" (*ibid*, p. 129). A riprova possiamo citare un articolo della *Gazeta das Noticias*, dal titolo *I disordini nei campi carioca*, che fa apparire molto meno singolari le precisazioni dell'arbitro Carvalho pubblicate tempo dopo sullo stesso giornale. Il cornista del giornale constatava con sdegno che:

i disordini che si osservano quasi tutte le domeniche sui campi carioca sono istigati dai dirigenti dei club in lotta! (...) È vergognoso che questi eccessi siano praticati dai giocatori sotto la spinta dei direttori dei club, come ancora abbiamo avuto modo di osservare la scorsa domenica (*Gazeta das Noticias*, 23 luglio 1930).

Pereira cita ancora altri episodi, come ad esempio quello che vide protagonista Marcos Carneiro de Mendonça, portiere del Fluminense, che avrebbe accusato un giocatore del periferico São Cristovão di avergli dato una "testata intenzionale". Fu lo stesso giocatore, tuttavia, ad essere accusato di aver aggredito in modo "brutale e insolito" una guardia civile che faceva servizio d'ordine in una partita del suo stesso club (*ibidem*)<sup>40</sup>.

Come dimostrano le memorie di Domingos da Guia e Delgado, queste vicende coinvolgevano molto spesso giocatori di colore. Oltre alle loro testimonianze, Murad ha raccolto altre dichiarazioni dell'epoca sulla violenza non solo "fisica" perpetrata contro gli individui di colore. È il caso di *Fausto dos Santos*, noto come *Maravilha Negra*, uno dei primi calciatori brasiliani ad aver giocato in Europa. In un'intervista del 1930 al quotidiano *A noite* di Rio de Janeiro, Fausto – riferendosi ad una partita che aveva da poco disputato – affermava:

Ho pensato di avanzare col pallone e aiutare Prego. Chissà, magari pareggiavamo anche. Poi mi sono ricordato che ero l'unico nero in squadra... E se per caso là dietro avessimo preso un gol... Picchiare non picchiavano più, ma la colpa sarebbe ricaduta tutta su di me (*A Noite*, 28 luglio 1930)

Oltre a riportare in primo piano le aggressioni fisiche (*picchiare non picchiavano più*), le dichiarazioni di Fausto sembrano mettere in luce un aspetto più specificatamente "psicologico" della violenza che subivano neri e mulatti (*ma la colpa sarebbe ricaduta tutta su di me*). Un motivo che riemerse con forza nei decenni successivi e che vide come principale protagonista Moacyr Barbosa, portiere della nazionale brasiliana che perse nel luglio del 1950 – nell'appena inaugurato Maracanã, stadio comunale di Rio de Janeiro –, la finale del

---

<sup>40</sup> Atti della sessione del consiglio di direzione del Botafogo del 10 Dicembre 1916 (in Pereira, 2000, p. 128).

campionato mondiale contro l'Uruguay. Secondo la ricostruzione di Mario Filho, Barbosa venne accusato – proprio in quanto uomo di colore – di non possedere la necessaria freddezza e il giusto temperamento emotivo per attuare nel ruolo di estremo difensore (Filho, 2003).

Nonostante alcuni storici (Soares, 2001) abbiano messo in discussione l'attendibilità delle affermazioni di Mario Filho, mostrando come non ci fossero “espliciti” riferimenti razzisti nei confronti del portiere nella stampa dell'epoca, le “colpe” di Barbosa hanno progressivamente assunto un ruolo di primo piano nel discorso giornalistico (cfr. Bellos, 2002) e accademico (Vogel, 1982, Gordon Jr., 1996) sul calcio brasiliano. Il che, dal punto di vista della loro efficacia simbolica, è un dato rilevante. Al di là dell'effettiva presenza di concreti segni di razzismo, la pervasività di questi discorsi sembra dirci infatti qualcosa sulla “tensione tra i significati e le rappresentazioni sul razzismo e le relazioni razziali nella società brasiliana” (Soares e Abrahão, 2009, p. 22) – in particolare, su quelle forme *velate* di “razzismo alla brasiliana” (Telles, 2003), per cui *non si hanno* ma – al tempo stesso – *si dimostrano* preconcetti razziali (Da Matta, 1979, Schwarcz, 2003). Pur servendo da trampolino per il riconoscimento e l'ascesa – simbolica prima ed economica dopo – degli afrobrasiliani, non di rado il calcio funzionò, parallelamente, come dispositivo semiotico per la riproduzione e il mantenimento di precise gerarchie sociali. Lo abbiamo visto nel caso dell'organizzazione dei primi eventi internazionali, come la parata per la visita del re Alberto I del Belgio o i campionati sudamericani del 1921.

Ora, tutto ciò ci aiuta a scoprire come funzionano certi meccanismi della traduzione culturale e a comprendere come i significati – anche di quelli in apparenza più resistenti, come i significati normativi – siano sempre localmente definiti e ridefiniti. Non si tratta di processi di liquidificazione del senso, ma di dinamiche complesse in cui contano molto i giochi di potere. Gli apparati non sono mai macchine innocenti.

#### 4.3. *Ipotesi non conclusive sullo stile brasiliano*

Abbiamo visto emergere tre insiemi di *anomalie* e *tensioni* costituiti da:

- (i) un dibattito sulla non conformità tra il gioco praticato in Brasile e quello professato nei manuali europei;
- (ii) una regola *globale* che per sottostare a precise gerarchie e costumi *locali* viene interpretata in senso – per così dire – molto stretto;
- (iii) aggressioni contro i sospetti sovvertitori dell'ordine del gioco – che altro non è se non un modello ridotto dell'ordine sociale.

Il primo ci ha permesso di rilevare la presenza e la diffusione di uno stile di gioco più individuale rispetto a quello praticato nel Regno Unito; gli ultimi due hanno portato in



superficie l'articolato processo traduttivo attraverso cui sembra essersi definita, in Brasile, una particolare avversione per il contatto diretto con il corpo dell'avversario. In questo percorso si intrecciano principalmente due forze, che coinvolgono su due corrispettivi piani la regola sulla *charge*. Se, da un lato, la lettura della norma dell'IFAB sembra infatti rispondere a logiche interne all'etica amatoriale – il gioco fisico, abbiamo visto, era condannato e valorizzato disforicamente in quanto opposto ai valori del calcio dilettantesco – dall'altro la regola stessa si propone come dispositivo per riaffermare, anche fisicamente, poteri di diversa natura e provenienza storica – etnici, sociali, culturali. È qui che risiede il più grande paradosso del calcio brasiliano di inizio novecento. La stessa etica distintiva su cui si fonda il ripudio della violenza ne promuove al contempo la propagazione. Censurata, la brutalità riemerge in forma punitiva contro i giocatori subalterni. In ultima analisi, la distanza nella società si traduce in campo nei termini di un rifiuto esplicito e di una condanna pubblica del contatto fisico.

Questo principio di stigmatizzazione del gioco particolarmente duro o violento si stabilizzò col passar del tempo, sia nell'ambito propriamente *pratico* del gioco – arrivando persino a creare problemi nelle competizioni internazionali –, sia in quello delle sue *traduzioni discorsive*.

Per quanto riguarda il primo punto, si può citare a proposito Ademir Pimenta, allenatore della nazionale 1938, di cui Domingos da Guia era titolare, che considerava il gioco corpo a corpo e, in particolare, il contatto spalla a spalla, uno dei principali problemi della propria squadra di fronte agli avversari europei, abituati a praticare lo sport in modo molto più fisico (cfr. Toledo 2000). Alla vigilia dei mondiali francesi di quell'anno, il tecnico brasiliano affermava:

il nostro maggior problema sarà la questione della *charges* (...) Ciò nonostante, ho molta fiducia nei ragazzi brasiliani, sicuro che loro, con la loro innata capacità e il loro controllo del pallone, sapranno liberarsi dalla maggior parte dei contatti spalla a spalla. Ma ad ogni modo sarà difficile abituarsi a questa tattica, dato che i nostri sanno usare soltanto i piedi per giocare a calcio (...) Quando torneremo in Brasile tratterò energicamente di questa questione, perché se il Brasile dovesse affrontare in futuro altri campionati mondiali, i suoi giocatori devono trovare piena familiarità con le regole del calcio mondiale (*A Gazeta Esportiva*, 1 giugno 1938, p. 55).

Per quanto concerne il secondo vale ricordare l'opposizione, diffusissima ancora oggi nel discorso giornalistico brasiliano, tra il cosiddetto *futebol arte* e il suo rispettivo antinomo *futebol força*. Entrata a far parte del senso comune calcistico in seguito alla vittoria del Brasile di Pelé e Garrincha ai campionati mondiali del 1958, la formula ha sin d'allora sintetizzato la distinzione tra la concezione stereotipica del calcio "brasiliano" e quella del calcio "europeo". Arlei Damo (1999, p. 91) ha raccolto una serie di epiteti su cui si è specificata discorsivamente questa differenza. Se il primo si caratterizza per *intuitività, natura, dono, spettacolo, arte, agilità*, il secondo esprime invece *razionalità, cultura, apprendistato, efficien-*

*za, competizione, forza e rigidità.* Ma qui il terreno si fa scivoloso. La classificazione di Damo ci porta infatti in una sfera in cui la riflessione sulla sanzione negativa del “futebol-força” sfocia irreversibilmente in altre trame e destini, dove il confine tra il calcio *giocato* e quello *raccontato* diventa sempre più sfumato. Di questo dobbiamo ancora occuparci.

## Capitolo secondo

### Raccontare lo stile. O sulla (ri)costruzione della brasilianità

*Il calcio importato, made in England,  
doveva essere tradotto*

Mario Rodrigues Filho

#### 0. Introduzione

Abbiamo visto come nei primi decenni del secolo scorso prenda vita in Brasile una peculiare maniera di giocare a calcio, fondata sulla predilezione del gioco individuale e sul rifiuto del contatto fisico con l'avversario. Questa *scuola* – come Americo Netto inizia a definirla – emerge dall'interazione e dall'intreccio tra il panorama etnico e ideologico *locale* e il panorama sportivo *globale* – in cui gioca un ruolo di primo piano il processo di traduzione e interpretazione della norma IFAB sul contatto spalla a spalla.

Proseguendo lungo le linee guida individuate nel primo capitolo, ciò di cui intendiamo occuparci ora sono le forme della sua messa in discorso. Ovvero, delle narrazioni e dei racconti che hanno fatto sì che essa venisse conosciuta e riconosciuta come *lo stile brasiliano di giocare a calcio*.

È una questione cruciale. Come già abbiamo avuto modo di accennare (cfr. introduzione, par. 1) la nostra comprensione *storica* del fenomeno calcistico brasiliano non può prescindere dalle *storie* che su di esso sono state raccontate. L'uso stesso dell'epiteto “stile brasiliano” da parte degli storici è in tal senso emblematico. In modo simile a quando si ridescrivono eventi passati alla luce di avvenimenti posteriori – come affermare, ad esempio, che nel 1717 è nato l'autore del *Neveau de Roman* per riferirsi alla nascita di Diderot (cfr. Ricoeur, 1983, p. 220) – si adopera in questo caso una categoria “postuma” per rileggere una forma di gioco che “prima” non si era soliti definire in tal modo. Il risultato è che l'esperienza che ne abbiamo ne risulta profondamente “narrativizzata”. Lo stile, insomma, è sempre stile *ex post*. Esso, potremmo dire, acquista la sua specificità soltanto una volta assunto discorsivamente questo *status*. I testi e i discorsi – per parafrasare Ricoeur (1995, p. 241) – “mettono a soqquadro le nostre aspettative e i nostri orizzonti”. Non solo *rifigurano* il nostro rapporto con la storia e con il mondo – gli *orizzonti* in cui ci collochiamo –, ma ne *prefigurano* al contempo la nostra *prensione* e il nostro *intendimento* – le nostre *aspettative* (sul mondo e sulla storia).

Per comprendere appieno la complessità e lo sviluppo del processo di formazione dello stile brasiliano di giocare a calcio si rende dunque necessario affiancare alle precedenti analisi sull'emergenza delle tendenze *pratiche* del gioco – individualismo e rifiuto del contatto fisico – lo studio delle loro *traduzioni discorsive*.

Beninteso: compiere un'analisi semiotico culturale di tali discorsi non ha come scopo la semplice decostruzione del “mito” del calcio brasiliano. Al contrario, ciò che più ci interessa è cogliere la profonda e intrinseca relazione tra l’“esperienza storica” e la “narrazione” dello stile (cfr. Marrone, Lo Feudo, Dusi, 2007), tra il *mondo* da cui è emerso e il *modello di mondo* che esso stesso ha prodotto (Ricoeur, 1983, Lotman, 2006, Lotman e Uspenskij, 1973). In una parola, reale o no, lo stile brasiliano – così come oggi lo conosciamo – non sarebbe esistito senza l'azione configurante e rfigurante delle narrazioni che ne hanno fissato i tratti e stabilito i contorni, favorendone in tal modo la *sedimentazione* e l'*azione* entro le pieghe della cultura nazionale.

A partire da questo presupposto, intendiamo incanalare la nostra riflessione entro un duplice binario. Da una parte, ci proponiamo di mostrare come lo stile è stato naturalizzato ed elevato a proprietà *tipica* e *stereotipica* del giocatore nero e mulatto. Il punto nodale di questa riscrittura sarà – come emergerà nel corso del capitolo – la *trasduzione* (Fabbri, 2003) dell'individualismo e del rifiuto del contatto fisico nei termini di una vera e propria *intelligenza del corpo* – grazie, soprattutto, al capovolgimento del paragone disforico con la capoeira e all'istituzione di una nuova connessione *euforica* con un'altra pratica corporea di origine afrobrasiliiana: il samba. Dall'altra, cercheremo invece di rilevare e mettere in evidenza il suo contributo al processo di ridefinizione dei modelli della brasilianità, segnato dall'incalzante e progressivo decadimento delle tesi sull'imbiancamento e sulla degenerazione razziale e dalla conseguente affermazione di neri e mulatti in quanto parte *integrante* e sempre più *determinante* – in un'accezione propriamente causale – della specificità nazionale. Traducendo in termini lotmaniani, si tratta insomma di cogliere il ruolo del calcio nella dinamica evolutiva delle “autodescrizioni” del Brasile (cfr. Lotman, 1990; 2006). Se infatti nelle prime due decadi del novecento esso aveva sostenuto la marginalizzazione del soggetto e dell'identità afrobrasiliiana, negli anni trenta ne incentiverà al contrario la diffusione e la globalizzazione – la loro investitura “a metalinguaggio per la descrizione della cultura come tale” (Lotman, 1990, p. 128).

Nell'intenzione e nel tentativo di districare al meglio le problematiche appena individuate, inizieremo col descrivere quella che può essere concepita come la cornice narrativa della transizione verso ciò che Freyre ha definito il *Football Mulato* – inteso in quanto calcio propriamente brasiliano: il percorso del successo di neri e mulatti nel mondo del calcio. O meglio, della loro *realizzazione* in quanto *soggetti afrobrasiliiani* nel e attraverso il calcio – parabola di una più generale affermazione e *conversione cromatica della nazione*. Come vedremo, gli sbocchi di questa traiettoria riguarderanno, in primo luogo, l'emancipazione dal complesso dell'inferiorità etnica e, in secondo luogo, la riscoperta della diversità brasiliiana, al cui centro si collocherà la rivalorizzazione del meticciano e la sua ridefinizione nei termini di formazione storico-culturale *originale* e di unica soluzione per l'avvenire del Brasile.

Una volta ricostruite le fondamenta di quest'architettura, ci concentreremo sull'analisi delle tematizzazioni e delle figure dello stile, da cui emergeranno, al contempo, le proce-

ture discorsive di naturalizzazione dei tratti distintivi dell'afrobrasilianità e del loro prolungamento al carattere *globale* del Brasile. In tal senso, il calcio funzionerà come una sorta di trampolino semiotico per la risemantizzazione (prima) e la migrazione (poi) di qualità definite e sedimentatesi come tipicamente afrobrasiliane entro le distinte sfere della cultura brasiliana – tra le altre, danza, politica, letteratura, architettura, ecc – sancendone l'attestazione in quanto vere e proprie forme di vita nazionali. È ciò che Freyre chiamerà – in aperta contrapposizione con i teorici dell'imbiancamento – il “mulattismo” (Freyre, 1938, p. 73): una nuova sintesi cromatica dell'identità e della cultura brasiliana.

1. *Il percorso della realizzazione del soggetto afrobrasiliano nel e attraverso il calcio. Parabola di una affermazione e di una conversione nazionale*

Se c'è un'opera che più di ogni altra ha contribuito a delimitare i confini e ad identificare i nodi salienti delle evoluzioni del soggetto afrobrasiliano nella sfera calcistica questa è senza dubbio *O negro no futebol brasileiro*, del giornalista sportivo carioca Mario Rodrigues Filho.

Pubblicato per la prima volta nel 1947 dalla *Pongetti Editores*, il libro nasce dalla e con la volontà di colmare ciò che l'autore considerava uno dei grandi “vuoti” della storia sportiva nazionale. Prima di Mario Filho, nessuno si era infatti mai preoccupato di ricostruire gli eventi e le vicende del calcio brasiliano dal punto di vista di neri e mulatti.

Assumendone in modo esplicito lo *sguardo* e le *parti*, Mario Filho si adopera nella scrittura di quella che – nel linguaggio della storiografia contemporanea (Burke, 1991) – potrebbe oggi definirsi una *storia dal basso* (Sharpe, 1991). Come si inferisce banalmente dal titolo, è infatti l'afrobrasiliano – relegato fino ad allora *ai margini* del discorso calcistico – il protagonista assoluto del racconto filhiano.

Basato in gran parte su fonti orali e su alcuni documenti scritti – tra cui gli statuti delle federazioni calcistiche di Rio de Janeiro e l'album di Marcos Carneiro de Mendonça, portiere del Fluminense, simbolo del calcio elitista dei primi anni del novecento – la prima edizione del volume consta di quattro capitoli: (i) *le radici della nostalgia*; (ii) *il campo e la strada*; (iii) *la rivolta del nero* e (iv) *l'ascesa sociale del nero*. A questi se ne aggiungono, in una successiva riedizione – data alle stampe dalla *Civilização Brasileira* nel 1964 – un quinto e un sesto. Rispettivamente: (v) *il nero alla prova* e (vi) *il momento del nero*.

La successione stessa di questi titoli riassume ed esprime piuttosto bene lo sviluppo narrativo dell'opera. In sintesi: dopo essere stato inizialmente escluso dai campi di gioco, il calciatore nero giungerà infine a *realizzarsi*. Arriverà insomma, per riprendere tali e quali le parole dell'autore, il suo *momento*. Il momento di Pelé, che porterà il Brasile alla conquista del primo campionato del mondo – in Svezia, nel 1958.

Tuttavia, il significato profondo del libro di Mario Filho va ben al di là della semplice ricostruzione degli eventi che condussero il calcio brasiliano da un'epoca “che si poteva

considerare bianca” (Filho, 2003, p. 29) alla conquista dei mondiali svedesi con una squadra composta in prevalenza da neri e mulatti – e al loro pubblico riconoscimento entro le sfere della cultura nazionale.

Di fatto – come racconta lo stesso Filho nella prima edizione del volume –, ancor prima di Pelé, altri giocatori di origine afrobrasiliiana si erano consacrati nell’ambito del calcio brasiliano e internazionale. Neri come Leonidas da Silva erano stati tra i principali artefici della vittoria contro la Svezia nella finale per il terzo posto dei Mondiali di Francia del 1938. Una prestazione che li aveva portati a conquistare una posizione di *prestigio* e *parità* nella gerarchia sociale del Brasile di primo novecento (Leonidas, noto come *Il Diamante nero*, aveva prestato il proprio volto e il suo soprannome ad una famosa marca di cioccolato, diventando il primo testimonial calcistico dell’industria pubblicitaria sudamericana). Non a caso, l’ultimo capitolo della versione del 1947 (cfr. *l’ascesa sociale del nero*) si chiude con un’immagine *simbolo* di questa *scalata parificatrice*: il ritratto di una commemorazione *prototipica* di un gol nell’epoca del *post-apartheid* – momento di massima espressione dell’uguaglianza che si era ormai raggiunta nello sport. Conclude infatti Filho (1947, p. 293): “nel calcio non vi era più la benché minima ombra di razzismo: tutti i club con neri e mulatti. Un nero segna un gol e lì vediamo i bianchi abbracciarlo. Quando il gol è di un bianco, i mulatti, i neri abbracciano e baciano il bianco”.

Ciononostante, Filho sente la necessità di completare la propria opera con due capitoli che – scrive in una nota alla seconda edizione – le avrebbero finalmente dato “forma definitiva” (Filho, 2003, p. 17).

Ribaltando le conclusioni a cui era giunto in precedenza, l’autore afferma che – così come l’aveva lasciato – il percorso del nero nel calcio brasiliano non poteva dirsi concluso. Né, d’altra parte, il razzismo sportivo poteva dichiararsi definitivamente sconfitto. Per due ragioni che hanno direttamente a che vedere con l’evolversi degli eventi successivi al 1947. In particolare, con la sconfitta della nazionale brasiliana nella finale dei campionati del mondo del 1950 – in casa, a Rio de Janeiro, contro l’Uruguay – e con la figura di Pelé.

Sostiene Filho che: (i) la perdita del mondiale casalingo avrebbe alimentato la riemersione di antichi sentimenti discriminatori, ancora non del tutto sommersi. Tale “recrudescenza” (*ibidem*) avrebbe raggiunto il suo apice attraverso la scelta e la pubblica condanna dei capri espiatori della disfatta di Rio de Janeiro: Bigode, Juvenal e Barbosa, tra i giocatori più rappresentativi della squadra e, guarda caso, tutti afrobrasiliiani; (ii) per spegnere i nuovi focali di razzismo si sarebbe dovuto aspettare Pelé. Eletto dal popolo brasiliano – assieme al mulatto Garrincha – come il salvatore della patria, Pelé sarebbe diventato “il maggior idolo dello sport più popolare della terra” (*ibidem*), contribuendo come nessun’altro alla dissoluzione dei preconcetti dei brasiliani bianchi verso i brasiliani di origine africana.

Ma c’è di più. Oltre alla questione del *razzismo altrui*, Pelé avrebbe risolto, al contempo, quella dell’*autorazzismo* degli afrobrasiliiani verso sé stessi. È ciò che Filho definisce il problema “dell’imbiancamento del nero” (*ibidem*) – ovvero, del *desiderio di bianchezza* (Fanon,

1952) che si accompagnava all'ascesa sociale e al raggiungimento del potere economico da parte dei giocatori neri o mulatti. Dice infatti il giornalista carioca: "in realtà, i neri del calcio cercavano, man mano che ascendevano nella società, di essere sempre meno neri (...) Lasciandosi i capelli, facendo operazioni di chirurgia plastica, fuggendo dal colore" (Filho, 2003, p. 17).

Come pensare che il razzismo potesse considerarsi "estinto" se illustri nomi del calcio afrobrasiliano – tra cui lo stesso Leonidas – si facevano *lisciare i capelli*? Da qui – continua il giornalista carioca (*ibidem*) – "l'importanza di Pelé". Contrariamente ai suoi predecessori e nonostante il suo crescente successo, "Pelé si intestardiva nell'essere nero. Non per opporsi a qualcuno, ma per esaltare la madre, il padre, il nonno, lo zio, la famiglia povera di neri che l'aveva preparato per la gloria (...) Per questo non si fece lisciare i capelli. Per celebrarli. Per celebrare il nero" (*ibidem*).

Dunque – ed è ciò che, ai fini della nostra riflessione, più ci preme evidenziare –, alla luce di tali modifiche, *O negro no futebol brasileiro* si presenta innanzitutto come il racconto del travagliato percorso verso l'"assunzione" (cfr. Geninasca, 1997) dell'afrobrasilianità. Detto diversamente, oltre al *riconoscimento esterno* dei calciatori afrobrasiliani da parte della comunità nazionale, ad essere in gioco nel testo di Filho è anche – e soprattutto – il *riconoscimento interiore* che porterà neri e mulatti ad assumersi in quanto soggetti afrobrasiliani.

Si tratta di un aspetto di assoluta crucialità. Cogliere le conseguenze di questa trasformazione significa comprendere gli effetti che il calcio – e con esso lo stile di gioco inscritto nella memoria di giocatori come Pelé – ha avuto nel processo di *afrobrasilianizzazione* – o, per usare un termine caro a Freyre, di *mulattizzazione* – dell'identità nazionale.

A questo riguardo – come vedremo –, la presa di posizione di Pelé segnerà il definitivo compimento di un preciso "progetto di nazione" (cfr. Soares, 2001; Helal e Gordon Jr, 1999), che dai tempi dell'abolizione della schiavitù aspettava di essere portato a termine (Filho, 2003, p. 341). Parafrasando ancora Gilberto Freyre, si potrebbe affermare che – una volta per tutte – Pelé *convertirà il Brasile al mulattismo*, riconsegnandolo ad un destino retrospettivamente inteso e configurato come inevitabile e originario. In tal senso, il percorso del nero nel calcio brasiliano e quello dell'identità del paese tropicale arriveranno a coincidere. Ma prima di anticipare i risultati e svelare i retroscena di tale evoluzione, vediamo di esporne e descriverne in maniera approfondita le tappe principali.

Proponiamo qui di suddividere il testo di Filho in tre macrosequenze, fondate sul percorso narrativo del soggetto di Greimas: (i) una fase di *virtualizzazione*, in cui neri e mulatti vengono investiti di un *dovere* – nello specifico, del *dover essere neri e mulatti*; (ii) una di *attualizzazione*, nella quale verrà acquisito il *potere* per raggiungere tale obiettivo, ma che ne segnerà al contempo il fallimento (la figura di Leonidas sarà in tal senso esemplare); (iii) la sua definitiva *realizzazione* con l'avvento di Pelé.

Definita questa traiettoria, ci occuperemo di esplicitarne le conseguenze incrociando *O negro no futebol brasileiro* con altri due testi che – seppur in maniera più ridotta – hanno trattato delle relazioni tra il successo calcistico e quello nazionale: il già citato *Football Mu-*

lato, di Freyre e *Complexo do vira-lata*, articolo pubblicato sul giornale *Manchete esportiva* nel maggio del 1958 dall'autore teatrale Nelson Rodrigues, fratello di Mario Filho.

### 1.1. *Lisciarsi o non lisciarsi i capelli? Una questione d'autocoscienza culturale*

#### 1.1.1. *Neri e mulatti virtuali: da Carregal a Friedenreich*

Così si apre il libro di Mario Filho:

C'è chi pensa che il calcio del passato era bello. Ogni tanto incontriamo uno di questi nostalgici. Tutti bianchi, nessun nero. È una cosa che mi ha sempre intrigato. Perché il nostalgico era sempre bianco? Non bisognava fidarsi del nostalgico, sempre bianco. E poi l'epoca d'oro scelta dal nostalgico si poteva definire bianca. I giocatori erano chiari, ben bianchi. C'erano addirittura biondi nelle squadre. Ovvio, si sarebbe visto: inglesi e tedeschi. Pochi mori. I mulatti e i neri: una rarità. Uno qui, l'altro là. Si perdevano e neanche attiravano attenzione (Filho, 2003, p. 29). Si sapeva chi era il nero, il bianco, e il nero e il bianco non si confondevano. Il Bangu poteva persino schierare un nero, nonostante fosse una squadra di inglesi. Così inglese che aveva il *The*, era il *The Bangu Athletic Club* (Filho, 2003, p. 29).

Calandosi in una narrazione retrospettiva, il giornalista brasiliano inizia ricordando e condannando il sentimento nostalgico verso l'epoca in cui neri e mulatti, pur iniziando ad affacciarsi qua e là in qualche club di fabbrica, si perdevano nell'invisibilità.

Il calcio, ci dice Mario Filho, era uno sport di europei bianchi, per la maggior parte inglesi e tedeschi. Squadre come il Passayndu, il Fluminense o il Rio Cricket Club non erano altro che “pezzi d'Inghilterra trapiantati in Brasile” (*ibid*, p 30).

Per rendersene conto basta osservare i referti delle partite, con le loro collezioni di Sutfield, Garton, Yeats, Robinson, Wood, Millar (*ibidem*). Nessun cognome brasiliano.

Gli elenchi dei calciatori che componevano le rose delle prime squadre nazionali non erano molto diversi. Quando *Sidney Pullen* del Payssandu si recò a Buenos Aires in occasione di un incontro tra brasiliani e argentini, questi non credettero neanche per un momento che potesse avere un “nome” e una “faccia così inglese”. Tant'è che “fu necessario mostrargli la carta d'identità” (*ibid*, p. 29).

La presenza, nel Bangu, di Francisco Carregal – mulatto “brasiliiano con cinquanta per cento di sangue nero” (*ibid*, p. 30) – non bastava evidentemente a scompaginare o a mettere in crisi quest'ordine. Il Bangu restava sempre quello che era: una squadre di inglesi con il *The* davanti – *The Bangu Athletic Club*. Come ricorda lo stesso Filho in un passo centrale:



Il calcio importato, *made in England*, doveva essere tradotto. E fin quando non si fosse tradotto e brasilianizzato, coloro a cui piaceva avrebbero dovuto familiarizzare con i nomi inglesi. Di giocatori e di tutto. In campo, un giocatore che si rispettasse doveva parlare in inglese. O meglio, gridare in inglese (*ibidem*).

Fin quando il calcio importato non si fosse “tradotto” e “brasilianizzato” – e vedremo più avanti cosa questo significhi e comporti – ci si sarebbe dovuti poco alla volta “europeizzare”.

E non si trattava di una questione puramente linguistica. Oltre che con i termini tecnici dello sport, chiunque si fosse apprestato a muovere i primi passi in questo piccolo e ordinato mondo, avrebbe dovuto “familiarizzare” allo stesso tempo con gesti, abiti, mode e comportamenti importati dal vecchio continente. Per entrare in un club come il Fluminense, dice Filho (*ibid*, p. 34, corsivo nostro) un giocatore “*doveva* vivere la stessa vita di un Oscar Cox, di un Frias, di un Waterman (...) tutti uomini fatti, capi d’impresa, impiegati di categoria, ricchi figli di papà educati in Europa e abituati a spendere”.

Né, d’altra parte, si poteva scegliere di non farlo. Di non conformarsi. Non *si poteva* – nel caso in cui lo si fosse *voluta* – parlare in inglese o comportarsi in modo diverso dai propri compagni dell’élite. Al contrario – e il testo è piuttosto chiaro a proposito – *si doveva*. Perché? Per una ragione molto semplice: per essere considerati giocatori “rispettabili”. Un giocatore che “si rispettasse” doveva, in campo, non solo parlare, ma anche “urlare” nella “lingua ufficiale” del football. Caso contrario, se ne poteva mettere in dubbio la sua stessa reputazione<sup>41</sup>.

Ora, è chiaro che, in uno sport in cui – così come nel resto della vita sociale – “il bianco doveva essere superiore al nero” (*ibid*, p. 73), gli afrobrasiliani sarebbero stati i primi a doversi adeguare alle sue norme e ai suoi codici, fossero questi linguistici, pratici, etici o “cromatici”. Ancor più per il fatto che, né dentro, né fuori l’ambiente calcistico, neri e mulatti godevano certo di buona fama (cfr. cap. 1, par. 3).

In che modo, allora, sembrare “più bianchi”? Come mascherare la propria pelle? Come confondersi tra i bianchi?

Le soluzioni erano varie e originali. Si potevano ingannare le proprie origini “sbizzarrendosi”, ad esempio, nella maniera di “abbigliarsi” (*ibid*, p. 32). Era il caso di Francisco Carregal. Al gran giorno del suo debutto in campionato, il mulatto – l’unico – del Bangu arrivò “agghindatissimo”. Comprò tutto nuovo: scarpe, maglia, calze e calzoncini. Sembrava, in campo, “un vero dandy” (*ibidem*). E fuori non era da meno. Faceva quasi sfigurare i suoi compagni. Come il dirigente inglese William Procter. Quando vennero scattate le foto di squadra, sembrava che Procter non si fosse “finito di vestire” (*ibidem*). Carregal, invece, si era “messo tutto a puntino” (*ibidem*).

---

<sup>41</sup> Come abbiamo osservato nel primo capitolo, l’ignoranza linguistica e la stessa brasilianizzazione del lessico calcistico erano uno dei massimi segni della decadenza e della degenerazione morale del calcio brasiliano (cfr. cap. 1, par. 3.1)

O ancora – come Carlos Alberto del Fluminense – cospargendosi il volto di cipria:

Era venuto dall'America, con i Mendonças, Marcos e Luís. Fin quando aveva giocato nella seconda squadra dell'America, nessuno si era accorto che era mulatto. E lo stesso Carlos Alberto, nell'America, non volle passare per bianco. Nel Fluminense fu convocato nella prima squadra. Venne messo subito in mostra. Doveva entrare in campo, correre verso le tribune piene di ragazze, fermarsi un momento, alzare il braccio e pronunciare un *hip hip hurra*. Era il momento che Carlos Alberto più temeva. Si preparò con dedizione, riempiendosi il volto di cipria. Divenne quasi grigio. Non ingannò nessuno. Al contrario, richiamava ancor più su di sé l'attenzione (...) Quando il Fluminense giocò contro l'America, la tifoseria di Campos Sales gli si riversava contro: "Cipria! Cipria".

Quando giocava nell'America, squadra in cui militavano alcuni neri e qualche mulatto, a Carlos Alberto non importava "passare per bianco". Non ne sentiva il bisogno. Nessuno, sugli spalti e sul campo dell'America avrebbe notato la sua diversità.

Nel Fluminense invece – la squadra più bianca dell'intero campionato carioca – sembrare più bianco diventava una necessità. Come dirigersi verso le tribune con quel volto da mulatto? Cosa avrebbero potuto dire di lui? Non era tanto l'esposizione in sé, quanto questa *sanzione morale*, che Carlos Alberto *temeva*. Ragion per cui decise di rifugiarsi nella cipria.

L'etica della pratica calcistica e la cattiva reputazione che da tempo si portavano appresso, imponevano dunque agli afrobrasiliani di "imbiancarsi" – nella duplice accezione del termine, letterale e figurata. Se in squadre come l'America il colore rappresentava un problema minore, tra i bianchi del Fluminense lo si doveva invece nascondere e camuffare. E non poteva che essere così. Scrive ancora Mario Filho (*ibid*, p. 33): "William Procter poteva sembrare trasandato, Francisco Carregal no. In mezzo a inglesi, portoghesi, italiani, si sentiva più mulatto. Voleva sembrarlo meno. Voleva sembrare quasi bianco. E ci riusciva perfettamente. O almeno non scandalizzava nessuno".

Ci troviamo dunque immersi in un *gioco di relazioni modali*. L'identità dei calciatori afrobrasiliani risulta qui compressa tra un *non poter essere* (neri e mulatti) e un *dover essere* (bianchi). Proprio perché la loro rispettabilità era già danneggiata, neri e mulatti non potevano rischiare in alcun modo di comprometterla ancora. Si *doveva* parlare e urlare in inglese, si *doveva* vivere la stessa vita di Oscar Cox. Procter *poteva* trascurarsi. Carregal no. *Non poteva*.

Tuttavia, se guardiamo con attenzione ai verbi che reggono il *fare* e il *sembrare* di Carlos Alberto e Francisco Carregal ci accorgeremo che dalle loro storie emerge anche qualcosa d'altro. C'è infatti nella mimesi dei due giocatori un senso profondo di abnegazione che sembra andare ben al di là delle prescrizioni etiche e pragmatiche del codice calcistico. Qualcosa che non ha più a che fare con il *potere* o con il *dovere*, bensì con il *volere*.

Entriamo nella sfera del passionale. Se, da una parte, si pativa il peso *esteriore* di quella che lo stesso Filho definirà alla fine del sesto capitolo "la maledizione del colore" (*ibid*, p.

341) – una sorta di “stigma” che gli afrobrasiliani si portavano appresso dall’epoca della schiavitù e delle politiche segregazioniste – dall’altra, era come se essi avessero *interiorizzato* il discorso eugenico (e igienico) che li aveva esiliati nell’ultimo gradino della scala sociale (cfr. cap.1, par. 2.4). Dice infatti Filho che Francisco Carregal, in mezzo a tanti inglesi e portoghesi, “si sentiva più mulatto”. E “voleva sembrarlo meno”. Allo stesso modo, Carlos Alberto, che nell’America “non volle passare per bianco”, cedette nel Fluminense alla tentazione della cipria.

Con il passaggio delle forme verbali dalla cornice *deontica* a quella *volitiva*, il processo di decostruzione della soggettività afrobrasiliana chiarisce in modo netto le sue coordinate *timiche* e *affettive*. Più specificatamente, ciò che inizia a prendere forma qui è la transizione dalla rassegnazione nei confronti di uno stato di cose imposto dall’esterno – la necessità dell’imbiancamento – all’“adesione” (Geninasca, 1997) profonda a quella stessa condizione – la volontà di imbiancarsi –, fondata in principio sul *desiderio* di uguaglianza (Carregal) o sul *timore* del giudizio etnico (Carlos Alberto). Non a caso, infatti – continua il giornalista carioca – Carregal non solo voleva *apparire meno mulatto*; voleva ancora oltre – con le sue calze, con le sue magliette e con i suoi pantaloncini nuovi, con quell’aria e quel suo fare dandystico – *sembrare quasi bianco*.

È esattamente questa *volontà di bianchezza* che Franz Fanon condensava nell’ormai famosa opposizione tra *pelle nera* e *maschere bianche*. Come ha fatto notare Young (2003, p. 171), la tesi principale dello psichiatra martinicano è che il discorso coloniale avesse precipitato i soggetti coloniali entro un duplice *vortice traduttivo*. In tal senso, esso avrebbe agito, da un lato, *esternamente* – descrivendoli in quanto soggetti alienati dalla propria terra, lingua e cultura; dall’altro, *internamente* – vale a dire, *psicologicamente* –, “cambiandone le aspirazioni e trasformandole nel sogno di divenire bianchi, attraverso un sorta di metempsychosi” (*ibidem*).

Quest’adesione intima all’ideologia dell’imbiancamento da parte del soggetto afrobrasiliano raggiunge il suo momento di massima espressione con Arthur Friedenreich, mulatto di madre brasiliana e padre tedesco. Di più: essa si trasforma con Friedenreich in un vero e proprio “atto di fede”. Quando compare per la prima volta sulla scena del racconto, il calciatore ci viene presentato in questo modo:

Friedenreich, occhi verdi e un lieve tono olivastro nel viso moro, sarebbe potuto passare per bianco. Se non fosse stato per i capelli. Capelli folti ma duri, ribelli. Friedenreich ci metteva almeno mezz’ora per domarli. Per prima cosa li ungeva di brillantina. Poi, li pettinava all’indietro (...) Ma il pettine non bastava. Bisognava avvolgerli in un turbante. Ci voleva tempo (...) Gli arbitri, impazienti, minacciavano di iniziare le partite senza Friedenreich. E lui, negli spogliatoi, con l’asciugamano legato sulla testa, credendo che ancora non fosse giunto il momento di toglierlo. Era sempre l’ultimo ad entrare in campo. Quando finalmente entrava, la folla lo applaudiva. Era sempre il giocatore più applaudito. Il vantaggio di entrare per ultimo (*ibid*, p. 61).

Come Carlos Alberto, anche Friedenreich – il “piede d’oro”, come l’aveva soprannominato il padre (*ibidem*) – “voleva passare per bianco” (*ibidem*). Per questo motivo, spendeva buona parte del tempo che aveva a disposizione prima dell’incontro a “lisciarsi i capelli”.

Così come quella che il giocatore del Fluminense affrontava contro il proprio volto, la lotta di Friedenreich contro quella chioma “folta ma dura” esprime sul piano figurativo ciò che ad un livello tematico potrebbe essere definito un *conflitto d’identità*. Giocatore popolare, modello e alla moda, Friedenreich combatteva contro i propri capelli – che, come dice e come più volte ribadirà lo stesso Filho nel corso della sua narrazione, “non negavano” le sue origini (*ibidem*) – per seppellire una volta per tutte l’onta del colore ed essere finalmente riconosciuto come bianco.

Succede però a questo punto qualcosa di inaspettato. Proprio a causa di quel “mulattismo” che voleva ad ogni costo rinnegare, Friedenreich diviene il primo “grande idolo del calcio brasiliano” (*ibid*, p. 69). Non perché, come molti credevano, avesse segnato la rete che aveva concesso la vittoria alla selezione brasiliana nel primo campionato Sudamericano disputatosi in casa, a Rio de Janeiro, nel 1919. Al contrario, dice Filho,

La popolarità di Friedenreich si doveva, probabilmente, più al fatto che era mulatto, sebbene *non volesse essere mulatto*, più che al fatto di aver segnato il gol della vittoria. Il popolo scopriva, improvvisamente, che il calcio doveva essere di tutti i colori, calcio senza classi, tutto mistura, ben brasiliano. La rete di Friedenreich aprì il cammino alla democratizzazione del calcio. Democratizzazione che sarebbe avvenuta lentamente, ma che non si sarebbe mai interrotta. Nonostante tutto. Nonostante l’opposizione dei grandi club, che avrebbero preteso di essere più bianchi che mai (*ibidem*, corsivo nostro).

Emergono qui due questioni centrali. In primo luogo, la definitiva rinuncia al colore della propria pelle, condensata nella transizione dal (non voler) *sembrare* al (non voler) *essere*. A questo proposito, rispetto a Carlos Alberto e Francisco Carregal, Friedenreich compie un passo in più. Se i primi due non volevano infatti *sembrare* neri o mulatti, il secondo non vuole invece *esserlo* (*nonostante non volesse essere mulatto*). Riprendendo le riflessioni di Geninasca sulla “soggettività scissa” (Geninasca, 1997, pp. 45-47), potremmo allora distinguere da un lato, due soggetti *voluti* (Carregal e Carlos Alberto), mossi da valorizzazioni timiche legate ad un orizzonte passionale – dal *desiderio* e dal *timore* – e, dall’altro, un soggetto *volente* (Friedenreich), che ha *assunto* in prima persona e in piena coscienza i valori dell’imbiancamento, elevandoli a linee guida della propria condotta. Un soggetto che, in una parola, vi *crede*.

Ma non è tutto. Questa introiezione si lega infatti in modo alquanto inatteso ad una tendenza completamente opposta: la celebrazione, da parte del “popolo”, della “negritudine” di Friedenreich. Ora, per quale ragione – proprio nel momento in cui il giocatore

assume pubblicamente la sua volontà di bianchezza – la comunità dei tifosi brasiliani scopre improvvisamente che il calciatore – nonostante cercasse di nasconderselo – era mulatto? Che il calcio sarebbe dovuto essere “di tutti i colori”? Qual è il valore questa investitura popolare?

Di fatto – scegliendo Friedenreich come suo principale eroe, non per il suo piede dorato, ma per quel suo viso moro – il popolo si fa portavoce di un altro *dovere* – o meglio, di un altro *dover essere*, che avrebbe dovuto orientare dal principio alla fine il percorso degli afrobrasiliani nel mondo del calcio. Detto banalmente, è come se il popolo brasiliano avesse deciso di rivelare non solo a Friedenreich, ma all’intera schiera di calciatori afrobrasiliani che *si doveva essere* quello che davvero si era: non finti bianchi, ma neri e mulatti autentici.

Perché? Per quale ragione Friedenreich doveva diventare un mulatto vero? Perché il calcio si sarebbe dovuto – dice Filho – “democratizzare”. Trasformare in uno sport “tutto mistura”. In un calcio, ovvero, “ben brasiliano”.

Ecco dunque riproporsi la questione della “brasilianizzazione” alla quale avevamo in precedenza accennato. Farsi “ben brasiliano”, per il calcio significava adeguarsi alla multiculturalità e alla policromaticità della nazione. Come aveva affermato appena poche pagine prima – rilevando la progressiva espansione del contingente afrobrasiliano nei club di Rio e San Paolo e, parallelamente, l’assenza di neri e mulatti in altri sport d’élite come il canottaggio – “neri che sbarravano [l’accesso ai] bianchi. Non era forse questo il destino del calcio? Farsi sempre più e più brasiliano. Non brasiliano come il canottaggio. Il canottaggio era brasiliano, ma a modo suo. Brasiliano, certo, ma bianco” (*ibid*, p. 51).

Come avevamo anticipato, le sorti dei calciatori neri e mulatti iniziano ad accavallarsi a quelle della nazione. Più specificatamente, con la contrapposizione tra il calcio (del futuro) auspicato da Mario Filho e il canottaggio (del presente), si abbozzano i contorni di un conflitto tra due precisi modelli di Brasile: da un lato, quello del *meticcio* e del *mulattismo* (Freyre, 1938), dall’altro, quello dell’*imbiancamento*. Tra i due c’è un divario rilevante – non solo cromatico: rispetto al secondo, il primo sembra iscriversi in un orizzonte storico di verità. Se infatti il canottaggio era brasiliano “a modo suo”, il calcio doveva – al contrario – diventare sempre più meticcio per “brasilianizzarsi”. Il che fa pensare – ne si inferisce – che l’immagine del Brasile su cui il calcio avrebbe dovuto modellarsi fosse “di per sé” meticcio, nero e mulatto.

Torneremo in seguito su questo punto, analizzandone in dettaglio i risvolti e le conseguenze. Per ora ci basti dire – riassumendo – che:

- (i) il popolo si presenta e si propone come l’istanza *destinatrice* del calciatore afrobrasiliano. Gli assegna un compito e gli indica un cammino: la trasformazione del calcio da uno sport bianco delle élite di origine europea in uno sport “a immagine e somiglianza” del Brasile.

(ii) È questa investitura che ne definisce il suo *programma narrativo di base* e lo instaura come *soggetto* vero e proprio.

(iii) Per portarlo a termine, egli dovrà superare due *prove*. Rispettivamente: (a) abbattere le pretese imbiancatrici dei grandi club e democratizzare in tal modo il calcio brasiliano; (b) sconfiggere il complesso psicologico che lo costringeva a voler essere bianco. Quale credibilità avrebbe avuto un calcio democratico e meticcio se i suoi giocatori di pelle scura avessero continuato a lisciarsi i capelli?

(iv) Tuttavia, esso non ha ancora né i mezzi né la coscienza per farlo, dato che non *può* e neanche *vuole* – come Friedenreich – essere mulatto. In tal senso, esso è ancora – in termini propriamente greimasiani – un *soggetto virtuale*, disgiunto dai valori verso il quale tende e al quale è chiamato a congiungersi. Per completare tale percorso – e in esso *realizzarsi* – egli dovrà pertanto acquisire determinate competenze. Nello specifico: (a) un *potere* che gli permetta di abbattere il razzismo (esterno) presente nella sfera calcistica e di essere pubblicamente nero o mulatto senza subirne i contraccolpi; (b) un *volere* che contribuisca a smantellare la credenza (interiore) negli ideali dell'imbiancamento.

#### 1.1.2. *Poter essere neri e mulatti: da Gradin a Leonidas da Silva*

Che le cose sarebbero cambiate lo si era capito proprio in quel campionato Sudamericano del 1919. Non solo perché Friedenreich era stato celebrato e portato in trionfo dai suoi connazionali come il primo eroe mulatto della storia del calcio brasiliano, ma anche grazie all'opera altrettanto rivelatrice di un altro calciatore di ascendenza africana: Gradin, attaccante dell'Uruguay. Unico nero della sua nazionale, Gradin aveva disputato un torneo da vero fuoriclasse, segnando due reti e dimostrando che – pur essendo neri o mulatti – si poteva diventare “grandi giocatori” (*ibid*, p 110):

Aveva segnato due gol. Era un grande giocatore. Un nero poteva essere un grande giocatore. Come Gradin. Fu una piaga di Gradin per il Brasile intero. Qualunque nero che sapesse giocare a calcio almeno un po', diventava un Gradin.

Davanti alle prodezze dell'uruguayano, gli afrobrasiliani scoprivano che – nonostante l'“handicap” della razza e del colore – sarebbero potuti diventare grandi quanto i bianchi. O forse anche più. Non si trattava di una questione puramente professionale. Come il gol di Friedenreich, quelli di Gradin avevano mostrato che si poteva finalmente emergere e demolire i preconcetti razziali di cui il calcio ancora si nutriveva. La prova era lì: un nero che – al pari dei suoi compagni di origine europea – rappresentava una nazione ancor più bianca del Brasile.

Ma come diventare grandi calciatori se – come afferma lo stesso Mario Filho (*ibid*, p. 73) – “quando il nero cominciò a voler imparare a giocare, il bianco era già laureato in calcio”?

Non c’era dubbio: gli afrobrasiliani partivano da una condizione svantaggiata. Mentre i bianchi potevano allenarsi nei *grounds* e nei *fields* dei loro Club – con palloni, parastinchi e magliette importati direttamente dall’Inghilterra – neri e mulatti giocavano nelle loro “peladas” (*ibidem*) – letteralmente, terreni nudi, spogli – arrangiate per le vie delle città.

Tuttavia, avevano dalla loro parte una sorta di predisposizione naturale:

Il bianco dei *fields*, dei grandi club, aveva addirittura un professore e un capitano che urlava in inglese senza sosta. Il nero delle peladas, della strada, non aveva niente. L’unica cosa che lo aiutava era l’intuizione. La certezza di una vocazione che gli faceva fabbricare una palla di calze. Per giocare e imparare. (*ibidem*).

Oltre a rispecchiare la *posizione* di bianchi, neri e mulatti nella gerarchia sociale del primo novecento brasiliano, la distinzione tra il *campo* e la *strada* rivela al contempo due differenti percorsi di acquisizione di quella che potremmo definire una “competenza calcistica”. Da un lato, una via *agiata*, in cui abbondano strumenti materiali – palloni, divise e attrezzature di vario genere – e cognitivi – il sapere degli allenatori e la disponibilità della conoscenza linguistica; dall’altro, un sentiero *accidentato*, in cui la carenza dei mezzi favorisce tuttavia lo sviluppo dell’estro e dell’improvvisazione.

Lungi dall’essere esclusivamente il luogo *tipico* di neri e mulatti, la strada è dunque, al contempo, uno spazio *paratopico* (cfr. Greimas e Courtés, 1979), nel quale – mettendo alla prova e affinando la loro vocazione e intuizione con ogni sorta di inconveniente e difficoltà – gli afrobrasiliani apprendono a giocare meglio e in modo più spettacolare dei loro colleghi di origine europea. Nonostante il loro svantaggio fosse enorme, continua infatti Filho (*ibid*, p. 76, corsivo nostro), “la palla di calze, piccola, che saltava come una gomma, avrebbe fatto del ragazzino nero un *virtuoso* del calcio”<sup>42</sup>.

Grazie a questa peculiare versatilità, i calciatori afrobrasiliani iniziarono presto a integrare gli organici delle squadre d’élite. Non se ne poteva più fare a meno. Nel 1923 il Vasco vinse il suo primo campionato carioca con una squadra composta in maggioranza da lavoratori neri e mulatti. Fu una vera “rivoluzione” (*ibid*, p. 126). I club “raffinati, si trovavano di fronte a un fatto consumato: non si vincevano campionati con squadre di soli bianchi” (*ibidem*).

Tuttavia, né la *democratizzazione del calcio* né la decostruzione del *desiderio della bianchezza* potevano dichiararsi obiettivi raggiunti. Nonostante avessero conquistato i *grounds* e i *fields*

---

<sup>42</sup> Ci occuperemo più avanti (par. 2.1) di riannodare questo discorso al tema più generale della specificità dello stile brasiliano di giocare a calcio. Concentriamoci, per ora, sulle implicazioni e sulle conseguenze di questa “competenza” sulle successive evoluzioni del soggetto afrobrasiliano e del suo ruolo nella sfera calcistica.

dei grandi club, oltre il perimetro di gioco gli afrobrasiliani continuavano tuttavia ad essere considerati – e, al contempo, a considerarsi – inferiori ai bianchi.

Al di là dello spazio e del tempo delle partite e degli allenamenti, non era visto di buon occhio che giocatori di origini africana si confondessero e condividessero gli stessi spazi con i loro compagni bianchi. Ragion per cui, ad esempio, l’America faceva sempre in modo che i suoi giocatori neri e mulatti non comparissero nelle feste organizzate nella sua sede di Campos Sales. Tra gli altri, Mineiro e Aprigio. Se per il primo era necessario trovare degli stratagemmi – inviti improvvisi al cinema o al teatro nell’ora esatta delle celebrazioni – per non rischiare che si presentasse nelle “soiree danzanti dell’America, volendo magari invitare una signora a danzare” (*ibidem*), il secondo rendeva le cose ancora più semplici: contrariamente a Mineiro, Aprigio “sapeva qual era il suo posto” (*ibidem*).

Aprigio era ben cosciente del fatto che i saloni chic o la hall dell’America non facevano per lui. Nell’America era sempre stato così. Come si poteva pensare di cambiare un simile e così intaccabile stato di cose? Con quali mezzi? In questa sua religiosa obbedienza ai limiti e alle norme implicite della convivenza calcistica, non poteva far altro che seguire le orme di due suoi illustri predecessori: Manteiga e Miranda. Vale la pena soffermarsi sulle loro storie.

Quando Manteiga venne chiamato a giocare per il club, ci fu un ammutinamento generale. Alcuni soci storici dell’America si rifiutarono di dividere le panchine dello spogliatoio con un giocatore nero. Se restava lui, se ne andavano loro. Ciononostante, i dirigenti lo vollero in squadra.

In segno di protesta, nove giocatori diedero le dimissioni. Quelli che rimasero, furono costretti a screditarsi. Dopotutto, con Manteiga in campo, l’America vinceva. Per ristabilire un clima – quantomeno – di apparente serenità, i reduci della rivolta iniziarono ad invitare il giocatore agli apertivi e alle cene di squadra. João Santos, “approfittò della prima occasione. Offrì un cocktail” (*ibidem*). Chiamò Manteiga. Tuttavia, continua Filho, egli avrebbe preferito “rimanere nel marciapiede. La casa di João Santos era per altri giocatori, non per lui” (*ibid*, p. 115). Ancora, quando aspettava i propri compagni per andare a cena, anziché entrare nella hall e ingannare l’attesa chiacchierando con loro, preferiva rimanere fuori dal club, nella “Praça da Bandeira, osservando i manifesti dei cinema. Consapevole della sua subordinazione, Manteiga, nella hall dell’America “non ci era mai entrato” (*ibid*, p. 115).

Come il suo collega, il giovane Miranda – che in campo quasi si dimenticava di “essere mulatto” (*ibid*, p. 119) – evitava di passare per la hall dell’America. Tutti quei bianchi lo facevano sentire più nero. Ecco perché “continuava a non entrarci, anche quando doveva dormire al club. Gli altri andavano nella hall, chiacchieravano fino all’ora di andare a letto. Miranda, no” (*ibid*, p. 119).

Ancora una volta il tema della *distinzione* si definisce secondo l’isotopia spaziale. Mentre prima era il *campo* a circoscrivere la superiorità dei bianchi, ora sono la *hall*, i *ristoranti*, i



*cocktail* e i *saloni* a marcarne l'egemonia. Agli afrobrasiliani non resta che il *marciapiede* e la *piazza*.

Tuttavia, quello della distinzione non è l'unico aspetto che emerge dalle descrizioni e dalla narrazione di Filho – né, d'altra parte, è il solo che ci interessa evidenziare. Se infatti, da un lato, il manifestarsi delle soglie spaziali dà forma al processo di figurativizzazione delle gerarchie etniche e sociali, dall'altro, esso sembra riproporre, al contempo, un altro tema che già era emerso nel precedente paragrafo: quello della loro *introiezione*.

A questo riguardo, il *sapere* di non poter varcare il portone della hall dell'America – così come il *voler* aspettare in piazza o nel marciapiede – presuppone a tutti gli effetti un altro tipo di *conoscenza*: il *sapere di non poter essere come i bianchi*. È questa consapevolezza che guida le scelte di Manteiga e Miranda. Perché partecipare a quegli eventi, frequentare la casa di João Santos se tutti sapevano – e nessuno meglio di loro – che quello non era “il loro posto”? Perché oziare per i corridoi e per le sale del club se questo li faceva sentire di nuovo neri e mulatti? Meglio, allora, preservarsi per l'unico posto in cui realmente si era già allo stesso livello dei bianchi: il campo.

Lo aveva capito bene Telê:

Telê (...) si allenava, giocava e si cambiava. Quando lo si cercava era già andato via. Era come se il fischio dell'arbitro che marcava la fine dell'allenamento o dell'incontro, fosse il fischio della fabbrica che indicava la fine della giornata di lavoro. Non serviva chiamarlo e invitarlo nella hall o al bar (...) La hall dell'America non era per lui.

Per *essere equiparati* e per *sentirsi* in tutto e per tutto *uguali* ai bianchi non bastava dunque saper giocare a pallone come o ancora meglio di loro. Le differenze erano ancora troppe e troppo ingombranti. In particolare, quelle salariali. Come poter sedere al fianco di un Cox, di un Frias, di un Waterman, se si era – e si guadagnava ancora come – un calzolaio, un imbianchino, un inserviente o una guardia notturna? Come pretendere, in quelle condizioni, di partecipare ad una delle *soiree* dell'America?

In altri termini: gli afrobrasiliani avevano acquisito una *competenza pratica* – un *saper fare* – con cui erano stati in grado di abolire le proibizioni e i divieti contro la presenza di calciatori neri e mulatti nei campionati statali e cittadini; tuttavia, gli mancava ancora un *poter-fare*, che gli avrebbe dovuto permettere di livellare le gerarchie etniche dell'universo calcistico anche fuori dal campo e che – allo stesso tempo – ne avrebbe dovuto elevare l'autostima e forgiare la coscienza. Mancava, insomma – accanto alla già avvenuta consacrazione sportiva – un *riconoscimento* e un *potere* di tipo *economico*.

Fu ciò che accadde con l'avvento del professionismo. Forti del loro valore di calciatori, neri e mulatti – insieme ai bianchi delle classi subalterne – iniziarono a rivoltarsi contro le condizioni di sfruttamento e miseria in cui ancora versavano. Si fingevano – come Floriano – malati, rifiutandosi di entrare in campo e disputare gli incontri nel caso in cui non avessero ricevuto il cosiddetto “bicho”, un premio partita pattuito con i dirigenti dei club.

O – ancora – cedevano alle proposte di chi gli offriva denaro per giocare a pallone. Fu il caso di Fausto che, durante una campagna del Vasco in Europa, accettò una proposta del Barcellona e rimase in Catalogna, abbandonando la delegazione brasiliana che proseguì il suo viaggio di ritorno verso i tropici.

Attraverso la continua rivendicazione di compensi adeguati per quello che si delineava sempre più come un vero e proprio “lavoro”, si giunse così all’estinzione del regime dilettantesco. Gli afrobrasiliani divennero in poco tempo i principali protagonisti della scena calcistica nazionale. E i club si dovettero adeguare. Il Fluminense, ad esempio, fu costretto a rinunciare al suo menù di “cucina francese” (*ibid*, p. 200). Con tutti quei neri e quei mulatti in squadra, furono costretti a “fare *feijoada* tutti i giorni” (*ibidem*).

Ma il primo grande esito del professionismo non fu l’africanizzazione dei club – per questo, vedremo, ci vorranno più tempo e altri strumenti. Fu, al contrario – come ci ricorda il titolo stesso del quarto capitolo de *O negro no futebol brasileiro* –, l’ascesa sociale del nero. Un’ascesa a tutti gli effetti *parificatrice*. Cadevano, una ad una, quelle barriere e quei confini spaziali che avevano segnato il tempo della segregazione. Non solo la *democratizzazione* del calcio si estendeva al di là dei confini ludici e agonistici dello sport, ma pareva che il nero iniziasse a *realizzarsi* – a poter finalmente *essere nero* – nel quadro stesso della vita pubblica e sociale. Scrive Mario Filho (*ibid*, p. 227):

Si sapeva (...) fin dove poteva arrivare un artista del pallone (...) Addirittura un nero come Quirino. Il modesto e umile Quirino (...) C’era realmente un tempo in cui Quirino non sarebbe potuto passare per la porta della Scuola Normale di Alfenas. Era un negretto, un ragazzino di strada, con i piedi per terra: “non sai quell’è il tuo posto, ragazzino”? Gli anni erano passati. Adesso lui era Quirino, il campione carioca. Ed era giunto il momento di tornare (...) Quirino comprò un vestito (...) brillante come uno specchio. Entrò ad Alfenas così (...) Quirino fu una specie di ospite ufficiale ad Alfenas. Non si dava una festa senza di lui. Ricevette persino un invito per prendere parte alla solenne cerimonia di laurea delle ragazze della Scuola Normale di Alfenas. Il banchiere Osvaldo Costa, altro personaggio illustre di Alfenas al centro del tavolo. Quirino, seduto alla sua destra. Tutti i giorni, per il Brasile intero, il calcio faceva questo: metteva un Osvaldo Costa al fianco di un Quirino.

La simmetria topologica tra Quirino e Osvaldo Costa è posta qui a suggello della rottura e dell’appiattimento degli ordini gerarchici *oltre il campo*. I giorni in cui i tanti Quirino e i Manteiga del calcio brasiliano sarebbero dovuti rimanere *al loro posto* andavano definitivamente al macero. Al fianco di illustri banchieri negli eventi dell’alta società, essi occupavano finalmente una *posizione* che un tempo sarebbe stata prerogativa assoluta ed esclusiva dei bianchi. Erano e potevano finalmente sentirsi come (e uguali a) loro.

Eppure, è proprio ora – quando tutto sembrava risolversi – che il progetto di un calcio *a immagine e somiglianza* del Brasile crolla drammaticamente. Perché che neri e mulatti si sentissero uguali ai bianchi è da intendersi in senso puramente letterale. Come già ave-

vamo anticipato, questa conquista si rivela infatti una vera e propria trappola. Ricordiamo: “man mano che ascendevano, i neri del calcio, cercavano di essere sempre meno neri” (*ibid*, p. 17).

Il caso di Robson è in tal senso esemplare. Racconta il giornalista carioca che una sera, per non investire una coppia di neri ubriachi che zigzagavano per le vie buie del centro di Rio de Janeiro, Benicio Ferreira Filho – dirigente del Fluminense, club che lo aveva appena contrattato – dovette compiere una frenata improvvisa. Nel sedile posteriore della sua Cadillac si trovavano Orlando – calciatore bianco noto come “goccia d’oro” – e, al suo fianco, lo stesso Robson. Quando Benicio schiacciò il piede sul freno, Orlando batté la testa sul parabrezza. Ebbe un’esplosione di rabbia: “sporchi neri”, urlò contro l’uomo e la donna (*ibid*, p. 308). Ma Robson, immediatamente, lo interruppe: “non dire così Orlando. Io sono stato nero e so cosa vuol dire” (*ibidem*).

Da quando era diventato un giocatore del Fluminense, Robson – continua il giornalista carioca – “non si sentiva nero. Sapeva appena che lo era stato. Che era nato nero. Ma come poteva essere nero se apparteneva ora alla famiglia del Fluminense?” (*ibid*, p. 309).

Tocchiamo qui uno dei punti critici del percorso di realizzazione del soggetto afrobrasiliiano nella sfera calcistica – così come raccontato ne *O negro no futebol brasileiro*. Anziché formarne la coscienza, l’ascesa sociale ripropone e alimenta quelle tendenze *imbiancatrici* che ne avevano finora segnato le evoluzioni. Proprio quando si erano acquisite le competenze pratiche e il potere economico e simbolico per poter essere e potersi sentire neri e mulatti si continuava – come prima e più di prima – a voler essere bianchi.

Non lo si capiva soltanto dalle parole – innegabili e annunciatrici – di Robson. Soggetto non solo, come lo era stato Friedenreich, *volente*, ma, ben oltre, interamente *votato*, il giocatore era in effetti un caso limite. Non tutti andavano a dire che erano stati neri e che sapevano cosa significasse. Lo si comprendeva, semmai, da tutti quei neri e mulatti che – nonostante il successo e la venerazione popolare – continuavano “a lisciarsi i capelli (...) dimenticandosi di ricordarsi che erano neri” (*ibid*, p. 17).

Oltre a quella di Robson, c’è un’altra figura chiave di questa *mancata assunzione*: Leonidas da Silva. Giocatore simbolo dello stile brasiliano – di quel virtuosismo messo punto attraverso anni e ore di allenamento con i palloni di calze –, Leonidas era stato l’eroe della conquista del terzo posto ai Campionati del Mondo di Francia del 1938. Non c’era, in Brasile, nessuno “che non sapesse a memoria il gol di Leonidas contro la Polonia” (*ibid*, p. 218). E se la *seleção* si era fermata in semifinale contro l’Italia, era solo perché Leonidas non era potuto scendere in campo. In quell’incontro, “il Brasile perse due a uno, ma senza Leonidas da Silva. Se Leonidas avesse giocato, il Brasile sarebbe stato campione” (*ibidem*).

Il suo soprannome – scrive Filho (*ibid*, p. 212, corsivo nostro) – “mostrava la considerazione che ne avevano i tifosi. Oro non bastava. Niente piede d’oro, piede di Friedenreich: Diamante Nero”. Ancora una volta, il popolo aveva ribadito quale dovesse essere il

destino ultimo del soggetto afrobrasiliano. Ed era stato ancora più preciso. Niente *oro*. Al contrario, diamanti *neri*.

Contrariamente ai suoi predecessori – ai vari Carlos Alberto, Carregal, Mineiro e Arpigo – che si erano intestarditi nel *volere* – perché *dovevano* – essere bianchi, Leonidas aveva tutti gli attributi per *poter essere* nero e assumere pubblicamente la propria origine. Era ricco, ben voluto e amato dal popolo. Tuttavia, anche lui sceglie di “farsi lisciare i capelli” (*ibid*, p. 248), mancando così il compito di tradurre e dar forma compiuta al sentimento e alle volontà popolari<sup>43</sup>.

Se dunque, da un parte, il soggetto afrobrasiliano era riuscito ad abbattere le gerarchie razziali e ad ottenere il *potere* e il riconoscimento per *essere finalmente afrobrasiliano*, dall’altro, non ne possedeva ancora la *volontà*. Per portare a termine questo percorso ci sarebbe stato bisogno di qualcuno che si fosse rivelato capace di sconfiggere il complesso di inferiorità che ancora relegava neri e mulatti nelle *brame del biancore*. Qualcuno che si fosse finalmente fatto carico della propria negritudine e che l’avesse smessa di *lisciarsi i capelli*.

### 1.1.3. *Il nero Pelé. O del compimento della nazione*

Il 16 luglio del 1950 – racconta Filho – accadde qualcosa di tragico. Il Brasile, nazione organizzatrice del primo Campionato del Mondo post seconda guerra mondiale, perse in casa – a Rio de Janeiro, in un Maracanã costruito appositamente per l’occasione – la sua prima finale, contro l’Uruguay. A quei tempi, le norme FIFA assegnavano ancora il beneficio del pareggio alla squadra che avesse ottenuto durante la prima fase i migliori risultati. Alla nazionale brasiliana sarebbe bastato uno 0 a 0. Eppure, venne sconfitta con il risultato di 2 a 1.

Sostiene Filho che il Brasile elesse come principali responsabili della sconfitta del Maracanã *Bigode, Juvenal e Barbosa*, tutti e tre afrobrasiliani. Nello specifico, le accuse riguardavano la *fragilità psicologica* di neri e mulatti.

Pochi minuti dopo il fischio d’inizio, Bigode – difensore centrale della *seleção* – fu protagonista di un episodio che segnò drammaticamente le sorti dell’incontro. A seguito di una serie di scontri in cui fece valere la propria superiorità fisica nella marcatura su Ghiggia – attaccante autore del secondo gol dell’Uruguay –, dominandolo con il corpo e reprimendone ogni iniziativa, fu “preso per il collo” (*ibid*, p. 287) da Obdúlio Varela, “il grande capitano” dell’Uruguay (*ibid*, p. 290). Per essere più esatti, i fatti si svolsero nel

---

<sup>43</sup> In semiotica, un caso simile di mancata assunzione d’identità e di disattesa della propria funzione carismatica è stato descritto da Sedda (2003). Al centro della riflessione del semiologo si colloca la figura di Emilio Lussu, fondatore del Partito Sardo d’Azione. Scrive Sedda (2003, p. 79) che davanti alla possibilità di dare alla Sardegna un futuro diverso – e di farsi finalmente carico dei desideri d’unità e indipendenza del popolo sardo –, il comportamento di Lussu sembrò essere quello di un leader “che sembrava non volere assumere fino in fondo il ruolo che i sardi gli figurano”.

modo seguente. Prima, Varela si diresse verso Ghiggia. Lo spinse, gli urlò addosso e lo costrinse a smetterla “di essere codardo” (*ibid*, p. 289). Poi, fece verso Bigode. Gli si piantò davanti. Non lo prese letteralmente a ceffoni, ma che lo scosse come se l’avesse fatto davvero, “quello fu certo” (*ibidem*). Tutto era cominciato lì, con quella botta di Obdúlio Varela sul difensore brasiliano. Ghiggia reagì e portò l’Uruguay alla vittoria. Bigode, traumatizzato, era come sperduto. Non riusciva più a marcarlo.

Come il suo compagno, Moacyr Barbosa fu accusato di cedere al turbamento emotivo esattamente nel momento più decisivo del match. Si fece scivolare tra corpo e palo il pallone del sorpasso uruguayano. Era un tiro innocuo. Ma Barbosa era nero. Nero e portiere. Combinazione pericolosa. Per ricoprire quel ruolo serviva freddezza e cinismo. Attributi che un nero, come fu più volte rimarcato (*ibidem*), non possedeva e mai avrebbe potuto possedere.

Ci fu in Brasile – dice Filho – un momento di forte “recrudescenza del razzismo” (*ibid*, p. 290). Quasi tutti “inveivano contro i neri della squadra: la colpa è di Bigode! La colpa è di Barbosa!” (*ibid*, p. 289).

Tuttavia, il dato in assoluto più rilevante di tale accusa non è tanto il suo fondamento *razziale*. Ciò che più di ogni altra cosa stupisce è semmai il fatto che essa si presenti in primo luogo come un’*autocritica culturale*, che chiama in causa e pone sul banco degli imputati la *totalità del popolo brasiliano*. Scrive Filho (*ibid*, pp. 289-290, 304):

Pochi erano quelli che non piangevano (...) In realtà, ci sentivamo tutti colpevoli. La colpa era nostra (...) E venivano le accuse dei brasiliani contro i brasiliani (...) La realtà è che siamo una sub-razza. Una razza inferiore. Nell’ora della verità, ce la facevamo sotto. Come Barbosa nel suo debutto nella selezione brasiliana (...) Accusando il nero, il brasiliano accusava se stesso (...) Il brasiliano si definiva, insultandosi, una sottorazza. Una razza di meticci.

La colpa non era di Barbosa, Juvenal, o di Bigode. Era di tutti i brasiliani. O meglio, di quel Brasile che li aveva prodotti e si era convinto che fossero pronti per rappresentare la nazione. Tant’è vero che – assieme a quei “la colpa è di Bigode”, “la colpa è di Barbosa” –, si continuava a ripetere: “fin quando dipenderemo dal nero, sarà così” (*ibid*, p. 290).

Se dunque, da una parte, la sconfitta con l’Uruguay riportò in primo piano le valutazioni sulla naturale *debolezza* – psichica, in questo caso – di neri e mulatti, dall’altra estese il *complesso dell’inferiorità etnica* al Brasile intero. In quel pomeriggio del 16 luglio, il brasiliano, “si sentì Barbosa, Bigode e Juvenal (...) Dava la colpa alla razza. A cominciare da Pedro Alveres Cabral” (*ibid*, p. 298).

Era l’ennesima manifestazione di ciò che lo stesso Filho aveva definito in un articolo del 1958 “il complesso di essere brasiliani” (Manchete Esportiva, 31 maggio, 1958)<sup>44</sup>. Si era perso perché si era una *razza di meticci*. Non perché si era commesso il peccato, tra i

---

<sup>44</sup> Per un’analisi approfondita dell’attività giornalistica dello scrittore e – in particolare – del rapporto tra sentimento d’inferiorità e carattere nazionale, cfr. Antunes, 2004.

più “gravi nel calcio, di eccesso di fiducia” (*ibid*, p. 289), o perché si era avvertita la tensione di dover disputare il titolo di Campioni del Mondo davanti al proprio pubblico. Le scuse e le colpe potevano essere molte. Eppure, tra le tante, ne prevalse una: il Brasile era stato sconfitto perché i tre afrobrasiliani *se la erano fatta sotto*. Come sempre *se la facevano sotto* tutti i brasiliani. Da ormai quattro secoli e mezzo. Dal giorno in cui Cabral avvistò il Monte Pascoal, nella costa sud di Bahia. Bigode – “forte, esplosivo, che ne dava sempre più di quante ne prendeva” (*ibid*, p. 287) – si era lasciato calpestare da Varela, “senza reagire minimamente” (*ibidem*). Era questa manifestazione di vigliaccheria che i tifosi brasiliani non potevano, nel modo più assoluto, perdonare. Perché la codardia, “come brasiliani, li toccava profondamente” (*ibid*, p. 291).

La descrizione filhiana dell’invettiva contro i neri e i mulatti della nazionale mette pertanto in evidenza: (i) la riemersione dei conflitti etnici e dell’antica discriminazione razziale e (ii) l’assunzione di responsabilità da parte del popolo brasiliano, che – dichiarando il fallimento del suo progetto e della sua funzione destinatrice – pare per la prima volta capire che l’affermazione del calcio debba necessariamente passare per un’emancipazione dal nero.

Giunti a questo punto, la narrazione de *O negro no futebol brasileiro* compie però un *duplicce* e *vertiginoso* capovolgimento. Nel giro di poche righe, Filho rivela due *verità* che sembrano andare in direzione diametralmente opposta a quanto aveva finora sostenuto. Lo scrittore brasiliano afferma infatti che: (i) Varela era mulatto e (ii) – in maniera ancor più sorprendente – che il popolo brasiliano lo aveva eletto come suo principale eroe. Nel modo stesso in cui Friedenreich, prima (nel 1919) e Leônidas, poi (nel 1938) erano stati eletti i maggiori idoli del calcio brasiliano:

Nello stesso momento in cui si osservava una recrudescenza del razzismo, il brasiliano sceglieva un idolo al contrario: Obdulio Varela, mulatto uruguaiano, *dai capelli malmessi*. Era l’idolo che volevamo per noi. Ciò di cui ci lamentavamo era di non aver avuto un Obdulio Varela, *El gran Capitan*. Se Obdulio Varela avesse giocato per il Brasile, il Brasile sarebbe stato campione (*ibid*, p. 290, corsivo nostro).

Siamo dentro un paradosso. Il Brasile intero accusava i propri giocatori di origine africana di aver perso un mondiale a causa della loro *fragilità etnica* e tuttavia sceglieva un mulatto come suo più grande idolo. Un mulatto che neanche era brasiliano. Delle due l’una: o Filho sta descrivendo – con piglio alquanto ironico – un’epidemia diffusa di schizofrenia sociale, o quest’acclamazione popolare ha – nell’orientamento generale del racconto – un valore ben preciso. Cerchiamo di vederci più chiaro.

Continua il giornalista carioca:

E il brasiliano *si dimenticava, o forse no – al contrario – non si dimenticava affatto che Obdulio Varela era mulatto*. Per coincidenza, tutti gli idoli nazionali del calcio brasiliano erano stati mulatti. Uno

più chiaro, chiaro davvero, di un grigiore sbiadito e dagli occhi verdi: Athur Friedenreich. L'altro, più scuro, quasi nero, o nero, almeno da parte di madre. Del padre portoghese, gli restò appena il naso a punta. I capelli erano malmessi, come quelli di Friedenreich, che doveva domarli tutte le volte che andava a giocare. Leonidas, li fece soltanto lisciare. Ma mai lo unse di gel per farlo stare fermo, per incercarlo e farlo sembrare brillante. Il mondiale del 1950, che doveva coronare un idolo brasiliano, andò alla ricerca di un eroe in un mulatto uruguayano. Segretamente, lo ammiravamo, forse anche più di quanto avessimo ammirato Friedenreich e Leonidas: perché aveva tutto ciò che ci mancò in quel pomeriggio di lutto nazionale del 16 di luglio (*ibid.*, p. 290, corsivo nostro).

Non solo quello dell'investitura di Obdulio Varela, ma l'intero significato de *O negro no futebol brasileiro* sta tutto in quel passaggio tra il "si dimenticava" e il "no, non si dimenticava affatto". Filho esita, ma si corregge immediatamente: che Obdulio Varela fosse mulatto, *il brasiliano non se lo era affatto dimenticato*. Al contrario, lo sapeva benissimo. Così come non era stata una semplice coincidenza l'elezione di Friedenreich e Leônidas al ruolo di eroi nazionali. Esse, come abbiamo in precedenza accennato, erano la manifestazione di un progetto di cui esso – il popolo – era garante: la *democratizzazione del calcio brasiliano*. Tuttavia, affinché questo percorso potesse dichiararsi concluso, neri e mulatti avrebbero dovuto assumere – senza più esitazioni – la propria identità. Avrebbero *dovuto* – una volta per tutte – *essere neri e mulatti*. Cosa che, né il primo né il secondo erano riusciti a fare. E qui il senso dei capelli. Se Leônidas se li faceva appena lisciare, Friedenreich ci passava addirittura il gel e la brillantina. Varela no. Aveva "i capelli malmessi" e giocava con i capelli malmessi. Era questo che mancava al Brasile: uno che avesse finalmente il coraggio di scendere in campo con i capelli malmessi. Come poteva il calcio brasiliano *democratizzarsi* se i suoi maggiori idoli afrobrasiliani non erano ancora stati capaci di esporre e assumere pubblicamente le tracce e i segni delle loro origini? Se ancora c'erano giocatori neri e mulatti che andavano dicendo che *erano stati* neri e mulatti?

Da un punto di vista narratologico – sebbene possa sembrare, ad una lettura superficiale, un *opponente* che ostacola il successo del Brasile –, Obdulio Varela è di fatto un vero e proprio *aiutante* (cfr. Greimas e Courtés, 1979, voce *adiuvante*), che indica al calciatore afrobrasiliano il cammino verso la redenzione e l'assunzione della propria identità.

E non è il solo. Prima del suo ingresso sulla scena del racconto, *O negro no futebol brasileiro* aveva investito di questo compito il nero Aragão, alto e magro, che giocava con uno speciale tacchetto di acciaio. Lo battezzarono – scrive Filho (2003, pp. 173-174) "Aragão tacchetto d'acciaio. E che nessun bianco o mulatto convinto di essere bianco si azzardasse ad avvicinarlo. Neri e mulatti del genere dovevano restare a venti trenta metri da Aragão (...) Un mulatto che si vergognava di essere mulatto era per Aragão peggiore di qualunque bianco". Come Varela prese a schiaffi Bigode, Aragão infilzò la sua scarpetta nello stinco di Arthur Friedenreich. Con la medesima intenzione: lasciare intendere che

bisognava distruggere il desiderio di essere bianchi e debellare una volta per tutte il complesso dell'inferiorità etnica.

La convivenza tra l'*autocritica culturale* e la decisione di erigere Varela ad emblema *popolare* – lungi dall'essere paradossale – si rivela dunque estremamente coerente. Tuttavia, è chiaro ormai che ad essere in gioco non è più soltanto la democratizzazione cromatica di uno sport bianco ed elitista, bensì qualcosa di molto più ingombrante.

Ora, c'è un momento in cui questa storia di calcio e capelli chiarisce quale sia in realtà il suo vero destino: l'avvento di Pelé. Figura in tutti i sensi risoltrice, Pelé non solo condurrà a termine il percorso del soggetto afrobrasiliiano nel mondo del calcio, ma svelerà al contempo la natura *parabolica* e la dimensione *nazionale* del racconto di Filho.

Sulle orme di Varela, Pelé sarà il primo nero ad imprimere sul proprio corpo il marchio dell'afrobrasiliianità. Come già anticipato, Pelé sceglierà infatti di “non lisciarsi i capelli” (*ibid*, p. 17). Per celebrare la famiglia, la madre, il padre, lo zio, i fratelli. Per celebrare il nero e abbattere le barriere razziali che ancora attanagliavano la vita (pubblica e privata) di molti afrobrasiliiani – scriveva Mario Filho nella sua nota introduttiva alla seconda edizione del volume.

Leggiamo e analizziamo il passo decisivo di questa conversione:

Nessuno meglio di Pelé poteva smettere di essere nero, per incarnare al meglio l'ideale del ragazzino Robson: “io sono già stato nero e so cosa vuol dire” (...) Quanto più in alto si trovava, il nero meno voleva essere nero. Se era mulatto, trattava presto di farsi passare per moro, lisciandosi i capelli. Tuttavia, Pelé pretendeva di essere nero. Dondinho era nero, nera donna Celeste, nera era la nonna Ambrosina (...) Come vergognarsi del colore dei genitori che gli insegnarono a pregare, dello zio Jorge che prendeva lo stipendio e lo consegnava nelle mani della sorella per pagare le spese di casa, dei fratelli che doveva proteggere? Il suo colore era lo stesso. Doveva essere nero. Se non fosse stato nero non sarebbe stato Pelé (...) Per questo Pelé pretendeva di essere nero. Talmente tanto che divento “il Nero”. È come lo chiamano tutti i neri, soprattutto quelli che giocano a calcio e sono ancora in quel limbo tra l'essere e il non essere neri. I compagni di Pelé, neri come lui, o mulatti (...) non l'hai mai trattato come Pelé. Ne come “il Re” (...) Per accordo tacito, lo chiamano “il Nero”. Creolo! È il modo più semplice di esaltare il proprio colore. Guardandosi nello specchio di Pelé. Se Pelé è nero si può essere neri. Chi è nero deve essere nero. Mancava qualcuno così, come Pelé, per completare l'opera della Princesa Isabel. Il nero era libero, ma sentiva la maledizione del colore. La schiavitù del colore. Ragion per cui tanti neri non volevano essere neri (Filho, 2003, p. 341).

Il brano inizia svelando una delle maggiori contraddizioni dell'affermazione sociale e – soprattutto – economica di neri e mulatti: la negazione delle proprie origini. Più in alto si giungeva, più forte si faceva il desiderio di essere meno neri.

Con Pelé no. Con Pelé le cose cambiano. Come Robson, anche Pelé – e forse nessuno meglio di lui – poteva cessare definitivamente di essere nero. Ciononostante, si rifiuta di cedere alle tentazioni *imbiancatrici* del successo calcistico. Ricordandosi dei suoi genitori,



di sua nonna, di suo zio e dei suoi fratelli egli decide che per essere Pelé non può far altro che assumere fino in fondo la propria *negritudine*. Dopotutto, la sua pelle era la stessa dei suoi familiari. La stessa dei tanti giocatori con cui aveva condiviso il campo e il pallone. Agire in senso contrario avrebbe significato perpetuare per l'ennesima volta quella *schiavitù* e quella *maledizione del colore* che si celava sotto la falsa ideologia dell'egualitarismo economico. Così, anziché *Il Re* – epiteto che gli era stato assegnato dalla stampa internazionale – Pelé diviene *Il Nero*. Ed è così che lo chiamano i suoi compagni di squadra: nero, o ancora, creolo.

Ma è a questo punto che la storia di Pelé – o meglio, del *farsi Pelé* del soggetto afrobrasiliiano – si fa propriamente *parabola*. Cosa succede infatti quando il Pelé calciatore, *Il Re*, decide di diventare Pelé *Il Nero*, Pelé *Il Creolo*?

La risposta ce la fornisce il testo: il destino di Pelé incontra quello della nazione. Lungi dal presentarsi esclusivamente come una *conversione intrasoggettiva*, la trasformazione di Pelé straripa al contrario nel divenire stesso del Brasile. Di più, ne è essa stessa il definitivo compimento: “mancava qualcuno così, come Pelé, per completare l'opera della Principessa Isabel”.

Rispetto al progetto iniziale (cfr. par. 1.1.1) – di cui il popolo brasiliano si era fatto garante e portavoce –, si registra pertanto un'inversione di scopi: ciò che era prima emerso come un piano di costruzione di *un calcio a immagine e somiglianza del Brasile* – democratico e meticcio – si rivela ora un programma di ricostruzione di *un Brasile a immagine e somiglianza del calcio*. O meglio, di un disegno che avrebbe dovuto portare il Brasile a compiersi attraverso l'assunzione politica e culturale di un determinato modello di calcio – democratico e meticcio.

Riprendendo i ragionamenti di Geninasca sulla parabola (cfr. 1987, p. 169), potremmo dire che ciò che entra in scena qui è il rapporto biunivoco tra un'isotopia narrativa manifesta – *la realizzazione di neri e mulatti attraverso il calcio* – e un'isotopia *parabolica* implicita: *la realizzazione della nazione attraverso la presa in carico dell'afrobrasilianità*.

Storia di destini incrociati: in un continuo gioco di incastri tra sport e identità, le sorti del Brasile vengono continuamente a intrecciarsi con i destini dell'autocoscienza afrobrasiliiana. Il *divenire Pelé* del calciatore nero e mulatto e il *divenire nazionale* sono onde di un medesimo moto.

## 1.2. *Da un Brasile bianco a un Brasile meticcio: esiti e risvolti di una storia edificante*

È questo un tema di cui è necessario esplicitare a fondo le conseguenze, dato che tocca direttamente – in generale – la questione dell'evoluzione delle “autodescrizioni” (Lotman, 1985) del Brasile e – in particolare – quella del ruolo del calcio nel processo di riconfigurazione dell'identità nazionale.

Concludendo la propria analisi dell'opera filhiana, ha scritto Soares (2001, p. 16) che il razzismo – quello dei brasiliani bianchi verso gli afrobrasiliani (sostiene lo storico) e quello degli afrobrasiliani verso sé stessi (aggiungiamo noi) – può essere inteso, nell'economia generale del racconto, come il “nemico interno che impediva la realizzazione della nazione”. Una volta sconfitto, il Brasile si compie “in funzione dell'integrazione del nero e dell'affermazione del calcio” (*ibidem*).

Pur condividendo in buona parte la lettura di Soares, ci sembra tuttavia che gli esiti di questa storia non si possano ridurre alla semplice integrazione del nero entro le sfere della cultura nazionale. Alla luce di quanto emerso finora, ci pare infatti di poter affermare che, oltre a configurarsi come un racconto “militante” e “politicamente corretto” (Soares, 2001, pp. 30-45) sulla necessità della demolizione del razzismo per il futuro democratico del paese, il testo di Mario Filho è anche – e innanzitutto – una narrazione sulla realizzazione di un Brasile *specificatamente meticcio e mulatto*. Per essere più precisi, sulla transizione della nazione dal paradigma dell'*imbiancamento* a quello del *meticcio e del mulattismo*.

Esemplare, a questo proposito, l'evoluzione dei soprannomi degli eroi del calcio brasiliano investiti del compito – ormai esplicito – di portare a termine la nazione. In una progressione che va dal chiaro allo scuro, si passa da Friedenrich – *Il Piede d'oro* – a Leonidas – *Il Diamante Nero* –, per giungere infine a Pelé – *Il Nero*. Per quanto riguarda il primo, la totale assenza di tratti cromatici ascrivibili al dominio della scurezza marca la rinuncia ad accettare la sfida dell'identità. Il secondo riassume invece – attraverso il contrasto quasi ossimorico tra la brillantezza del diamante e l'oscurità del nero – il conflitto interiore tra il poter essere finalmente afrobrasiliani e il voler continuare ad ogni costo a sembrare bianchi. Il terzo, per concludere, è il vessillo dell'avvenuto mutamento tonale.

E se questo non bastasse, è lo stesso Filho a rimuovere ogni dubbio sulla specificità di tale capovolgimento. Nel descrivere, in una nota a piè di pagina, la macumba realizzata dal nero Oscarino durante la Copa Rio Branco del 1932 per invocare la vittoria, a cui tutti i giocatori – indipendentemente dal colore della loro pelle – erano stati chiamati a partecipare, il giornalista non esita a inquadrare il fenomeno entro ciò che definisce un più generale processo di “africanizzazione del bianco” (Filho, 2002, p. 164), che si presentava ai suoi occhi come “un vero e proprio shock di ritorno” (*ibidem*).

Insomma, più che ad una traduzione narrativa di un discorso “pedagogico” sul razzismo e sull'“antirazzismo” (Soares, 2001, pp. 30-45) ci troviamo di fronte ad una vera e propria *parabola di conversione nazionale*.

Per comprendere appieno come questa direttrice si dispiega, non solo nel libro di Mario Filho, ma – in termini più generali – nell'intero discorso sulla relazione tra il calcio e il carattere nazionale, sarà utile incrociare *O negro no futebol brasileiro* con altri due testi chiave della letteratura sociologica e giornalistica brasiliana: *Football Mulato*, di Gilberto Freyre e *Complexo do vira-lata*, di Nelson Rodrigues. In particolare, ci soffermeremo qui su due aspetti: (i) sulla ricostruzione del vincolo tra l'affermazione della nazione e l'assunzione

del meticciato; (ii) sullo statuto di verità assunto da quest'ultimo nella riconfigurazione storica dell'identità brasiliana.

### 1.2.1. *Una squadra di meticci sulla vetta del mondo. Dal rovesciare lattine al rovesciare identità*

In una cronaca pubblicata sulla rivista *Manchete Esportiva* alla vigilia dei campionati del mondo di Svezia 1958, Nelson Rodrigues sosteneva che la nazionale – storicamente superiore ad ogni suo avversario – non era ancora riuscita a vincere la competizione perché non era stata capace di sbarazzarsi di quel senso di inferiorità che ormai da troppo tempo ne pregiudicava i risultati in campo internazionale. Forgiando un'espressione che avrebbe avuto molta fortuna negli anni a venire – dentro e fuori i confini del discorso calcistico –, l'autore definiva questo sentimento il “*complexo do vira-lata*”.

Ora, *vira-lata* – letteralmente, *rovescia lattine* – è una catacresi utilizzata nel portoghese del Brasile per indicare “cani e cagne di razza indefinita” (Houaiss, *Dicionário da Língua Portuguesa*). In una parola, il *vira-lata* è quel cane che in italiano verrebbe definito *bastardo*.

Nell'intenzione di preservarne lo stesso radicamento nel senso comune, proponiamo pertanto di tradurre il *complexo do vira-lata* rodriguesiano con *complesso del cane bastardo* – o almeno ci pare questa l'unica traduzione in grado di rispettare le mire e l'aggressività del testo originale.

Chiaritone il significato, resta comunque da spiegare con cosa esattamente abbiamo a che fare. Per farla breve: che cosa intende precisamente Nelson Rodrigues quando parla di *complesso del cane bastardo*? Spiega il drammaturgo (1993, p. 52):

Per complesso del cane bastardo intendo la condizione d'inferiorità in cui il brasiliano si colloca, volontariamente, di fronte al resto del mondo. In tutti i settori, soprattutto, nel calcio (...) Nella già citata vergogna del 1950 eravamo superiori. Oltretutto, avevamo il vantaggio del pareggio. E nonostante tutto, perdemmo nel modo più abietto. Per una ragione molto semplice: perché Obdúlio Varela ci prese a calci, come se fossimo dei cani bastardi. E vi dico, il problema della nazionale non è un problema né di tecnica, né di tattica. Assolutamente. È un problema di fede in se stessi. Il brasiliano si deve convincere che non è un cane bastardo (...) Per la nazionale, essere o non essere cani bastardi, ecco il problema.

Ritorna qui il tema della sfiducia in sé stessi e della codardia di cui aveva discusso Mario Filho. Il concetto del *complesso del cane bastardo* coniato da Rodrigues è la riproposizione speculare di ciò che il fratello aveva chiamato il *complesso di essere brasiliani*. Il nucleo duro dell'argomentazione è lo stesso. Per entrambi si tratta di un *complesso etnopsicologico* che attinge il Brasile intero e impedisce – nel calcio come in altri settori – di esprimere al meglio il potenziale nazionale. Come ha fatto notare Fatima Antunes (2004, p. 281), “il con-

cetto di Nelson rimanda chiaramente all'idea che l'inferiorità sentita dal brasiliano dipendesse direttamente dall'indeterminatezza del tipo razziale (...) così come, per Mario, brasiliano sarebbe sinonimo di meticcio e – pertanto – di inferiore”.

Sia per Filho che per Rodrigues, l'affermazione della nazionale sarebbe dunque dovuta passare per la rivalorizzazione della propria peculiarità culturale. Sovrapponendo i termini dei due autori, si potrebbe affermare che il dilemma tra *l'essere o il non essere cani bastardi* si sarebbe risolto soltanto quando si avesse avuto la forza di mostrare che si era calciatori con i *capelli malmessi*, senza timore di affrontare a viso aperto la propria *ibridità*. Vale a dire, una volta abbattuta la convinzione che essere *meticci* significasse necessariamente essere una *sottorazza*.

L'unica differenza – se così si può definire – tra il racconto di Filho e quello di Rodrigues risiede nel protagonismo attoriale del lieto fine: mentre il primo affida la distruzione del complesso dell'inferiorità etnica all'assunzione individuale di Pelé, il secondo la consegna “nei piedi” dei ventidue giocatori che vinsero il mondiale del 1958.

Viceversa, la taglia degli effetti delle due affermazioni è esattamente la stessa. Da un lato, Pelé avrebbe portato a termine il progetto della Princesa Isabel, liberando gli afro-brasiliani e la nazione dalle catene del colore. Dall'altro, la vittoria finale nella coppa del mondo di Svezia – scrive Nelson Rodrigues in un altro articolo successivo alla conquista del campionato (1993, p. 61) avrebbe:

compiuto un miracolo (...) Grazie a quei ventidue giocatori che hanno formato la squadra più forte della terra, il Brasile si è scoperto sé stesso. Nessuno più ha vergogna della sua condizione nazionale. Le ragazze per strada, le dattilografe, le commesse, le collegiali, passeggiano con un'aria charmosa da Giovanna D'arco. E il popolo non si giudica più un cane bastardo. Sì, amici, il brasiliano ha di sé una nuova immagine. Già si vede nella generosa totalità delle sue immense virtù personali e umane (...) E vado ancora più in là: dicevano di noi che eravamo il frutto di tre razze tristi. A partire dal titolo mondiale abbiamo iniziato a credere che quella sulla nostra tristezza era una barzelletta fallita. Dicevano pure che eravamo brutti. Menzogne. O almeno il successo ci ha fatto più belli.

Con il trionfo della nazionale, crollavano una ad una le verità sedimentatesi in più di mezzo secolo di infiltrazione e “traduzione” delle teorie razziali, dell'evoluzionismo, del determinismo biologico e climatico di matrice europea e nordamericana (cfr. Ortiz, 1985; Schwarcz, 1993). Il popolo brasiliano non era più un “cane bastardo” – ovvero, non considerava più la sua condizione di meticcio come inferiore e subalterna. Tutte le storie raccontate fino ad allora sulla necessità dell'imbiancamento per il perfezionamento e l'esito positivo della nazione (si veda a riguardo la riflessione svolta nel corso del primo capitolo: cfr. par. 2.3.1) – e, con essa, del calcio brasiliano – venivano smascherate. Non erano altro che menzogne.

A questo proposito, le allusioni e le critiche di Rodrigues sembrano dirigersi, da un lato, verso il tema della degenerazione fisica e morale emerso tra fine ottocento e inizio novecento tramite la diffusione sociale del discorso igienista (Schwarcz, 1993) – di cui il calcio si era particolarmente nutrito (cfr. cap. 1); dall'altro, verso la convinzione che i brasiliani fossero tristi “per natura” (cfr. Antunes, 2004) – attestata in modo esemplare nel famoso libro del modernista Paulo Prado: *Ritratto del Brasile. Saggio sulla tristezza brasiliana*.

Per quanto riguarda il primo, come già abbiamo potuto apprezzare, testi medici, riviste di moda e di costume ritraevano corpi meticci marcati da evidenti segni di decadimento, pubblicizzando al contempo le più svariate soluzioni per evitare simili *rovine* (cfr. cap. 1. par. 2.3.1.).

Per ciò che concerne invece la seconda, sostiene Paulo Prado che l'avidità, la lussuria e la promiscuità di indios, africani e colonizzatori portoghesi avrebbero dato origine – nonostante lo splendore della terra tropicale – a un popolo *essenzialmente triste*:

In una terra radiosa vive un popolo triste (...) In Brasile, il velo della tristezza si estende per tutto il paese, in tutte le latitudini, a dispetto dello splendore della natura. Dal caboclo, così *meticciato* di indio, del bacino amazzonico e dei deserti di cenere del Nordest, fino alla impossibilità melanconica e mesta del paulista (...) Ci sono popoli tristi e popoli allegri (...) L'inglese è allegro (...) Il tedesco è gioviale, dentro la disciplina imperialista che lo ha standardizzato in un unico tipo. Tutti i nordici europei respirano salute ed equilibrio. Lo stesso nostro antenato portoghese (...) è un essere allegro se comparato al suo discendente tropicale, vittima della malattia, della pallida indifferenza e del vizio della cachaça (Prado, 1997, pp. 143-144).

Tutto questo, grazie a Pelé e ai suoi compagni – alle danze allegre di Garrincha, che aveva iniziato la partita contro la Russia “con un ballo” (Rodrigues, 1993, p. 53) – si capovolgeva. Non si era più né brutti, né tristi. Si era finalmente belli e allegri. Di fronte alla vittoria internazionale contro le squadre del vecchio continente, il Brasile *scopriva sé stesso* e – più di ogni altra cosa – assumeva la *propria identità*. O meglio, un'*identità propria*. Dentro e fuori il perimetro di gioco. Come avrebbe affermato pochi anni dopo lo stesso Rodrigues – nel 1964, a seguito della seconda conquista del titolo mondiale in Cile – ci si poteva finalmente definire (e si poteva finalmente essere) *tropicali*:

Amici, al contrario di quanto si possa pensare, il Brasile non sempre è stato un paese tropicale. Ai tempi di Machado de Assis o di Epitácio Pessoa, la gente si vestiva con il frak (...) Le sante e le abominevoli signore si coprivano fino al collo. Insomma, i brasiliani si vestivano come se questa cosa qui fosse la Siberia o l'Alaska. Oggi no, se si cerca un frak, probabilmente sarà difficile trovarlo. La gente se ne va in giro seminuda. Un sole terribile scioglie le cattedrali e ammorbidisce gli obelischi. Non c'è dubbio: siamo finalmente tropicali (Rodrigues, *O Globo*, 13 aprile 1964).

L'affermazione del calcio nazionale contribuiva – secondo Rodrigues – a ripensare gli abiti, le mode e i costumi e le forme di vita del popolo brasiliano. L'imperativo mimetico verso l'Europa che aveva marcato i decenni precedenti si sbriciolava e si “scioglieva sotto il sole”. Non solo ci si scopriva improvvisamente sé stessi, ma ci si scopriva al contempo *diversi*. O inversamente: ci si scopriva se stessi proprio perché ci si scopriva improvvisamente diversi.

Riassumendo, quello che si era prima delineato come un percorso verso le sorgenti e il risveglio dell'autocoscienza di un ristretto segmento del popolo brasiliano, si presenta ora come un processo di (ri)costruzione dell'autocoscienza nazionale. Scardinando e seppellendo le certezze sulla necessità e sull'inevitabilità di un “futuro bianco” (Lacerda, 1911), entrambi gli autori ribaltano la valorizzazione negativa del meticciano, trasformandolo da stigma di un predestinato *fallimento* a unica e imprescindibile condizione per il *successo* della nazione.

Da questo punto di vista, l'opera di Rodrigues e, insieme, quella di Filho si inseriscono con forza entro il processo di riconfigurazione dei modelli descrittivi dell'identità brasiliana che ad iniziare dagli anni trenta – in particolare attraverso l'opera di Gilberto Freyre – muta e rinnova l'assetto delle narrazioni sul carattere del paese, riscoprendo il meticciano come la formazione culturale su cui riscrivere e ridisegnare l'avvenire nazionale. In tutti e due i casi, ad essere in gioco è infatti ciò che Wisnik ha recentemente definito – circoscrivendo proverbialmente gli intenti profondi del progetto di ricerca freyriano – “il passaggio dal vira-lata al vira-ser”. Ovvero, il transitare dal “rovescio delle lattine” al “rovescio dell'essere”. Si tratta – per Freyre, ma anche (aggiungiamo noi) per Filho e Rodrigues – “di scommettere sulla trasmutazione di un popolo meticcio dequalificato dal determinismo scientifico novecentesco e di convertirlo teoricamente nel suo proprio potenziale, di trasformarlo paradossalmente in quello che già è, di potenziare il *farmakon* ed estrarre dai veleni della colonizzazione schiavista il rimedio per una civilizzazione originale nei tropici” (Wisnik, 2008, p. 415).

Torneremo più avanti su questo punto e sul problema delle relazioni tra la semiosfera calcistica e le altre formazioni discorsive che hanno contribuito affinché la formula del meticciano positivo filtrasse entro le maglie del senso comune. Concentriamoci, per ora, su un'altra questione che emerge da questa breve riflessione e che avevano lasciato più sopra in sospeso: quella dell'orizzonte di verità in cui si inscrivono i due paradigmi della nazione.

### 1.2.2. *Corsi storici, verità culturali e destinanti trascendenti: ritorno al futuro della nazione*

Non è un caso che Rodrigues, nella sua decostruzione dei vecchi miti sulla bruttezza e sulla tristezza parli espressamente di *menzogne*. Ricordiamo quanto aveva affermato Mario Filho all'inizio del suo racconto: “il calcio importato, made in England doveva essere tra-

dotto”. E poi ancora: “neri che sbarravano bianchi. Non era forse questo il destino del football? Farsi sempre più brasiliano” (Filho, 2003, pp. 30-51). Tutto ciò sembra indicare – come già avevamo sottolineato – che l’idea di Brasile che dimorava entro il progetto traduttivo filhiano fosse – anche nella sua architettura embrionale – piuttosto definita. Parafrasando Soares (cfr. 2001, p. 16) e spingendoci ancora oltre, potremmo dire che Filho sembra sostenere la seguente ipotesi: se il calcio fosse rimasto bianco, sarebbe restato per sempre un prodotto importato; se e quando si fosse finalmente fatto nero e mulatto, sarebbe diventato brasiliano.

La conseguenza di questa presa di posizione è spiazzante. Se quanto era stato fino ad allora raccontato non era che un semplice inganno, è infatti lo stesso meticciano che viene ad assumere entro le pieghe della narrazione calcistica un preciso “statuto di verità” – o meglio, per usare un concetto caro a Greimas, di “veridizione” (cfr. Greimas e Courtés, 1979)<sup>45</sup>. Detto più semplicemente, è come se Filho si stesse rivolgendo ai propri lettori dicendo: guardate, quello che ci volevano far credere era falso. Siamo da sempre una nazione di meticci. Certo, per un periodo abbiamo creduto che non lo eravamo e che non saremmo mai potuti esserlo – “al contrario di quanto si possa pensare, non siamo sempre stati un paese tropicale”, diceva Nelson Rodrigues. Ma l’affermazione di Pelé – e, insieme, quella della nazionale – ci hanno dimostrato che era semmai vero il contrario. Che – tornando a Wisnik – “siamo ora” quello che “già eravamo”.

Ovviamente il nodo centrale di questa rivelazione non sta tanto nel fatto di riscoprirsi *nuovamente* meticci, quanto piuttosto nel modo di osservarsi e riconoscersi meticci in una luce *nuova*. Un’analisi comparata dell’articolo di Freyre *Football Mulato* e di *O negro no futebol brasileiro* potrà aiutarci a coglierne meglio i dettagli.

Sebbene in maniera più ridotta, l’intreccio tra la realizzazione individuale del soggetto afrobrasiliiano e quella della nazione riemerge qui in modo del tutto speculare.

In apertura del suo breve testo, Freyre traccia un parallelo tra calcio e politica attraverso cui ripercorre in pochi passi gli eventi, allora recenti, della storia del calcio brasiliano. Secondo l’autore, lo sport avrebbe spesso riprodotto le stesse logiche esclusive ed elitarie che ressero la diplomazia del Barone di Rio Branco, ministro degli esteri dal 1902 al 1912 – anno della sua morte: “niente neri o mulatti dai capelli piastrati” (Freyre, 1938, p. 71). Tuttavia, una volta morto Rio Branco, gli eventi avrebbero assunto presto altre pieghe. Scrive il sociologo di Recife:

Morto Rio Branco sarebbe scomparso il criterio *antibrasiliano* per cui il Brasile, dinanzi a stranieri lontani che ci conoscevano unicamente attraverso ministri dai capelli rossi o delegati da-

---

<sup>45</sup> In semiotica il vero è sempre “situato all’interno del discorso, poiché frutto di operazioni di veridizione (...) l’enunciante non è più supposto produrre discorsi veri ma discorsi che producono un effetto di senso di verità. Da questo punto di vista, la produzione della verità corrisponde all’esercizio di un fare cognitivo particolare, di un far apparire vero che si può chiamare, senza alcuna sfumatura peggiorativa, il fare persuasivo (Greimas e Courtés, 1979, voci “verità” e “veridizione”)

gli occhi azzurri, si fingeva una repubblica di ariani. Sarebbe sparito, in tal modo, il falso e ingiusto criterio di selezione che privilegiava i biondi, al punto che lo stesso Barone sarebbe stato sostituito all'Itamarati da illustri mulatti – tra cui il grande brasiliano che fu Nilo Peçanha (*ibid*, p. 72, corsivo nostro).

L'allusione riporta in primo piano i meccanismi di occultamento messi in moto durante i primi grandi eventi calcistici internazionali, come ad esempio il campionato sudamericano del 1921 – per il quale la volontà del presidente Epitácio Pessoa di non inviare in Argentina giocatori che non fossero “esclusivamente bianchi” era stata rispettata alla lettera dai dirigenti e funzionari della CBF (cfr. cap. 1, par. 3.2).

Freyre si scaglia in modo netto e deciso contro ciò che egli stesso definisce un “falso e ingiusto criterio di selezione”. Il principio secondo cui ci si sarebbe dovuti mostrare agli occhi delle altre nazioni come una “repubblica di ariani” si presenta agli occhi del sociologo come “un criterio antibrasiliano”. Ragion per cui era inevitabile che – in entrambi i campi – succedessero ai loro bianchi predecessori “illustri mulatti”. È il caso di Nilo Peçanha, afrobrasiliano di umili origini che fu presidente del Brasile dal Giugno del 1909 al Novembre del 1910 e ministro degli esteri nel biennio 1917-1918.

La figura di Nilo Peçanha svolge qui una funzione connettiva tra calcio e politica, attraverso cui inizia gradualmente a delinearsi l'architettura narrativa del brano. Radicandolo nell'interstizio tra le due semiosfere, Freyre racconta infatti il percorso degli afrobrasiliani verso il riconoscimento della loro appartenenza alla comunità nazionale – sublimata tramite la convocazione ai campionati del mondo o con l'assunzione di importanti cariche diplomatiche.

Come Mario Filho, anche Gilberto Freyre racconta pertanto la storia di una conquista: quella dell'ottenimento, da parte di tali soggetti, di determinate *posizioni* nella società – che ne sanciscono a loro volta la presenza e la visibilità entro i modelli discorsivi della nazione. Tuttavia, per il primo come per il secondo, il vero approdo non è tanto l'ascesa sociale dell'afrobrasiliano, quanto semmai la reinstaurazione, la rivalorizzazione e il definitivo compimento di quella che sembra configurarsi come la “reale” identità nazionale.

A questo proposito, se nel passo di Mario Filho l'emersione del regime di verità storica del meticciato si definisce *positivamente* – attraverso lo stabilirsi di un'equivalenza convenzionale tra la “brasilianizzazione” e la crescente “marronizzazione” (Canevacci, 1996) del calcio – nella citazione di Freyre esso si costruisce invece *negativamente* – tramite la relazione di contrarietà che oppone il *brasiliano* all'*antibrasiliano*.

La scelta di definire l'esclusione politica di neri e mulatti dalle delegazioni internazionali come un criterio “anti” brasiliano è di fatto rivelatrice di quella che dovrebbe essere la “vera” natura della nazione. Mostrarsi agli occhi dello straniero come ariani – o, ancor peggio, farsi passare e identificarsi in quanto bianchi pur essendo neri o mulatti – significava in un certo senso tradire l'originarietà del Brasile. Voleva dire – per riprendere i termini dell'autore – essere quanto mai “falsi” e “ingiusti” con se stessi.



Ma che il Brasile meticcio acquisti nel discorso freyrano uno statuto sempre più veridittivo non lo si capisce soltanto dalla particella *anti* utilizzata per indicare la contrarietà e la falsità del prototipo monocromatico. Dire che Freyre definisca la sua idea di brasilianità unicamente per negazione non sarebbe del tutto esatto. Nello stesso modo in cui Filho costruisce un parallelismo tra l'aumento del contingente nero e mulatto nei club brasiliani e il farsi sempre più brasiliano del calcio, il sociologo di Recife tesse infatti una proporzione positiva tra l'identità e il colore. Scrive Freyre nell'incipit di *Football Mulato*, commentando la conquista del terzo posto ai campionati francesi da parte della *seleção*:

Un reporter (...) mi ha chiesto l'altro ieri che cosa ne pensassi delle “ammirevoli performances brasiliane sui campi di Strasburgo e Bordeaux”. Gli ho risposto che, quest'anno, uno dei presupposti dei nostri trionfi mi pareva essere l'assoluto coraggio – che finalmente abbiamo avuto – di mandare in Europa una squadra fortemente afrobrasiliiana. Con alcuni bianchi, certo; ma composta in gran numero da neri ben brasiliani e mulatti ancor più brasiliani

Emerge sul piano figurativo una sorta di *scala cromatica* della brasilianità. Ad indicare il passaggio storico dall'inautenticità del Brasile dell'imbiancamento all'autenticità di quello del meticcio, l'essere nazionale passa da un termine (bianco) privo di sfumature o attributi specifici ad uno marcato (neri *ben brasiliani*) ad uno ancora più marcato (mulatti *ancor più brasiliani*). Un gradiente di cui lo stesso Mario Filho – in linea con le premesse del suo progetto narrativo – si sarebbe servito anni dopo per spiegare le ragioni della maggiore popolarità ottenuta da Leonidas rispetto a Romeu Peliciari. Nero – e dunque più brasiliano – il primo sarebbe stato preferito al secondo proprio in ragione del colore della sua pelle. Persino a San Paolo, stato che aveva dato i natali al “quasi biondo” Peliciari:

Tra un Romeu Peliciari – bianco e paulista – e un Leonidas da Silva – nero e carioca – il carioca avrebbe scelto Leonidas. Era il colore ad aiutare Leonidas, a farlo più carioca e, in un certo senso, più brasiliano. Molto più brasiliano di Romeu Peliciari, quasi biondo, con gli occhi azzurri. Tant'è che, quello che era campanilismo carioca si sarebbe trasformato in patriottismo del brasiliano, al quale non sarebbe sfuggito il popolo paulista, che – seppur in condizione di eleggere Romeu Peliciari come eroe del campionato del mondo – finì per preferire il nero Leonidas.

Sebbene ne riduca l'estensione a due soli gradi, il senso profondo della gerarchia filhiana è lo stesso di quella di Freyre: Leonidas il nero è *più brasiliano* di Romeu il bianco di origini italiane. Ragion per cui i tifosi gli conferiscono il titolo di *eroe del campionato del mondo*. E non si tratta, dice Filho, di semplice campanilismo carioca, ma della manifestazione *patriottica* del sentimento nazionale; della riscoperta di ciò che – *meglio e più* del bianco – avrebbe dovuto sintetizzare l'identità della nazione.

Concludendo, potremmo dire che l'affermazione del calcio meticcio – del *football mulato* – si delinea come un vero e proprio *ritorno al futuro della nazione*, fondato su di una

precisa ideologia: un *brasilianismo vero* – quello del meticciato – che si staglia sullo sfondo di un *brasilianismo fasullo* – quello dell’imbiancamento – inteso in quanto progetto identitario posticcio.

Alla luce di tutto questo, siamo ora in grado di affermare – traducendo in termini semiologici – che è questa *assiologia* a muovere il soggetto afrobrasiliano nel suo percorso di realizzazione attraverso lo sport – o, nel caso di Nilo Peçanha, la politica. Più specificamente essa assume e svolge qui la funzione di un vero e proprio “Destinante trascendente” – ultimo, supremo, assoluto, dispensatore di potere e sapere (cfr. Greimas e Courtés, 1979; Tatit, 2010) – che traccia le coordinate di ciò che ci appare e possiamo definire ora come un organico, ineluttabile e prestabilito “corso storico” – il divenire mulatto della nazione –, del quale Pelé e Isabel rappresentano i massimi estremi. In quest’ottica, il popolo brasiliano – che in precedenza avevamo individuato come la principale istanza destinataria de *O negro no futebol brasileiro* – risulterebbe essere al contrario una semplice incarnazione di questa istanza superiore. Così come, d’altra parte, Pelé e la principessa verrebbero a svolgere entrambi la stessa funzione di eroi nazionali, chiamati a smascherare la menzogna dell’imbiancamento e a dar vita al Brasile meticcio.

In questo modo, il meticciato viene ad iscriversi in un regime di verità che unisce presente, passato e futuro della nazione, presentandosi al contempo come il tratto distintivo per eccellenza della brasilianità. Come ha scritto Freyre (1987, p. 95) in uno dei suoi ultimi saggi, “oggi possiamo constatare – in una prospettiva storica – che il meticciato socialmente democratizzante si è costituito come espressione caratteristica di un modo brasiliano di essere brasiliani”.

È il tema lotmaniano della “lotta per la memoria” (Lotman e Uspenskij, 1975, p. 31). La partita del discorso calcistico si gioca infatti sulla riconfigurazione dei nessi storici che avevano precipitato l’autocoscienza nazionale nel *complesso del cane bastardo* o, per dirla con Mario Filho, nel *complesso di essere brasiliani* – della nullità e dell’inferiorità etnica e culturale. Ciò che Freyre propone, osserva Souza (2007, p. 174) è “un riscatto, senza imbarazzo e incertezze, della storia (...) La cultura brasiliana deve prendere il proprio passato come piattaforma e assumerlo senza sotterfugi. A partire da questo presupposto, l’autore forgia un’interpretazione del Brasile marcatamente ottimista e fiduciosa – un’interpretazione, ovvero, nella quale il Brasile (...) si sarebbe potuto specchiare, infine, senza panico e senza complessi”.

“Psicologicamente, essere brasiliano è essere mulatto” (Freyre, 1938, p. 74). È questa la conclusione a cui giungerà Gilberto Freyre in *Football Mulato*. Per riprendere Fanon, se il discorso coloniale aveva intaccato internamente il popolo brasiliano, trasformando il loro presente in pessimismo e i loro sogni in desiderio di bianchezza, la narrazione retrospettiva di Gilberto Freyre – così come quella di Mario Filho e Nelson Rodrigues – ritra-

duce positivamente il senso profondo dell'identità e del carattere nazionale<sup>46</sup>. Il racconto sulla realizzazione di neri e mulatti nel e attraverso il calcio spazza completamente via ogni ipotesi di ragionamento sulla possibilità (e sulla necessità) di un futuro bianco per la nazione brasiliana, mettendo definitivamente a marcire le credenze sulla presunta inferiorità etnica e culturale dell'uomo meticcio. Ed è proprio qui – ancora oltre il semplice riconoscimento di neri e mulatti in quanto parte *integrante* della cultura brasiliana – che la parabola si compie ed essi divengono soggetti (da sempre) determinanti per il futuro della nazione. Come scrive Rodrigues (1994, p. 160) nei giorni successivi alla conquista del terzo campionato del mondo da parte della *seleção* – a Città del Messico, nel 1970, in finale contro la nazionale italiana: “Pelé, meravigliosamente nero, poteva ergere il pugno e gridare: Dio mi ha donato il sangue di Otello per essere geloso della patria. E così, bianchi e neri, siamo novanta milioni di Otelli incendiati dalla gelosia per la patria”.

## 2. *Lo stile, il corpo, l'identità: una trama di equivalenze e opposizioni*

Viene a questo punto da chiedersi: e lo stile? Perché descrivere il percorso della realizzazione del soggetto afrobrasiliiano per discutere di qualcosa che ha (o, almeno, dovrebbe) a che vedere con il calcio giocato? Qual è la posizione che occupa all'interno di questa cornice?

Per rispondere a queste domande dobbiamo tornare a Nilo Peçanha. Perché “l'illustre mulatto” – o meglio, la storia della sua scalata politica – non riflette unicamente la traiettoria parabolica di Pelé o di altri calciatori.

Racconta Freyre nel suo articolo di essere stato colto, durante la visione dell'incontro tra Brasile e Polonia ai campionati del mondo di Francia del 1938, da un'epifania. Osservando le gesta degli atleti brasiliani, gli era venuto in mente Nilo Peçanha. Dice il sociologo: “è di lui che mi sono ricordato ieri mentre guardavo il video della partita dei brasiliani contro i polacchi. Di Nilo Peçanha. Perché il nostro stile di giocare a calcio ricorda il suo stile di fare politica” (Freyre, 1938, p. 71). E continuava: “il nostro stile di giocare a calcio mi sembra contrastare con quello degli europei per un insieme di qualità (...) – in cui si esprime quello stesso mulattismo di cui Nilo Peçanha fu la più grande affermazione in politica”.

La triangolazione tra politica, ascesa sociale dell'afrobrasiliiano e pratica calcistica inizia qui a cambiare prospettiva. Si passa dalla costruzione parabolica alla tematizzazione e alla

---

<sup>46</sup> Il tema della scrittura della storia trova qui la sua perfetta corrispondenza con quelli della verità e della credenza. Come ricorda Lozano, “lo storico non si limita, nella sua comunicazione testuale, a trasmettere un oggetto cognitivo di sapere, ma deve ottenere l'adesione del destinatario perché accetti che è vero. Come tutti i processi di comunicazione, la trasmissione dell'informazione ha bisogno della persuasione, o in altri termini, di una far credere qualcosa al destinatario” (Lozano 1987, p. 200).

figurativizzazione (Bertrand, 2000). Se prima Freyre ci aveva raccontato in termini molto generali la storia dell'affermazione *parallela* di neri e mulatti nel mondo della politica e in quello del calcio, ora si concentra invece sul *parallelo tematico* tra i due modi di intenderli e praticarli. E ne chiarisce senza esitazione il motivo centrale: Nilo Peçanha traduce in politica lo stile brasiliano di giocare a calcio e – viceversa – lo stile brasiliano di giocare a calcio è la traduzione sportiva dello stile politico di Nilo Peçanha. E non solo. Ancora oltre, queste due scuole vengono condensate in un unico orizzonte semantico: il *mulattismo*.

Strano e cangiante destino: da figura della degenerazione e della degradazione fisica e morale, il mulatto si fa “ismo” – assiologia capace di tenere insieme e disporre lungo un medesimo continuum semiotico due pratiche distinte e (apparentemente) distanti come il calcio e la politica. In grado di proporsi come sorgente di una profonda innovazione culturale, di una “maniera” che inizia gradualmente a prendere corpo e posto nelle distinte sfere della cultura nazionale (ancora oltre, come vedremo, quella politica e quella calcistica). Capace di porsi a fondamento, dice Freyre (*ibid*, p. 72), di “tutto ciò che è affermazione vera del Brasile”.

Tocchiamo qui due questioni centrali e strettamente interrelate, alle quali avevamo accennato nell'introduzione a questo capitolo e che ci proponiamo ora di riprendere e approfondire.

In primis, il problema dell'estensione dei tratti distintivi dell'afrobrasilianità al carattere globale della nazione. Si tratta di una questione che nei paragrafi precedenti abbiamo appena contornato. Se infatti è chiaro, ormai, come la riscrittura della storia calcistica abbia contribuito a spostare l'identità nazionale dal paradigma dell'imbiancamento a quello del mulattismo, resta tuttavia da chiarire in cosa il nuovo paradigma consista. Ripensando alla progressione cromatica della brasilianità appena analizzata, potremmo dire che il nostro attuale problema non è più capire *chi* è più o *chi* è meno brasiliano, quanto semmai comprendere di *cosa* si componga quell'*insieme di qualità* – che volutamente abbiamo messo per ora tra parentesi – che contraddistinguono il mulattismo in quanto sintesi della nazione. Quali siano insomma i valori in gioco in quel *modo brasiliano di essere brasiliani* che secondo Freyre tengono insieme il calcio e Nilo Peçanha e, d'altra parte, in che modo siano passati dall'universo della cultura afrobrasiliana a quello della cultura brasiliana, fino a farsi infine “ismo” nazionale. A questo proposito, senza svelarne troppo i particolari, potremmo anticipare che questa transizione si specificherà attraverso: (i) la traduzione e l'elevazione di determinate figure del corpo (Fontanille, 2004) e della tradizione afrobrasiliana a vere e proprie *forme di vita e simboli nazionali* (cfr. Schwarcz, 1995); (ii) tramite la stesura di una serie di equivalenze che tenderanno, da un lato, a far migrare queste forme entro differenti formazioni discorsive (cfr. Foucault, 1969) o *panorami* (cfr. Appadurai, 1996) – danza, calcio, politica, architettura, letteratura, per citarne alcune – e, dall'altro, a differenziarle da altri stili e maniere nazionali o continentali.

In secondo luogo il tema della naturalizzazione dello stile. Qui le mire e gli obiettivi del discorso calcistico riguarderanno la risemantizzazione delle caratteristiche dello stile

brasiliano di giocare a calcio emerse nei primi tre decenni del novecento – il rifiuto del contatto fisico e la predilezione per il gioco individuale (cfr. cap. 1) – e la loro riconfigurazione all'interno dell'orizzonte del mulattismo – in particolare, entro gli universi di due pratiche corporee afrobrasiliane come il samba e la capoeira. In una sorta di progressione circolare, lo stile verrà fatto discendere dalle due pratiche per poi risalire e tradursi a sua nel mondo della vita.

È da qui che inizieremo l'analisi.

*2.1. La naturalizzazione dello stile e i tratti distintivi della brasilianità. Ovvero, di cosa parliamo quando parliamo di stile brasiliano*

Nel novembre del 2007, *Nike* lancia sul mercato la nuova divisa ufficiale della nazionale brasiliana. Sul sito dell'azienda, la maglia – omaggio all'uniforme con cui il Brasile conquistò il suo primo titolo mondiale – viene così descritta e presentata (fig. 20)<sup>47</sup>:

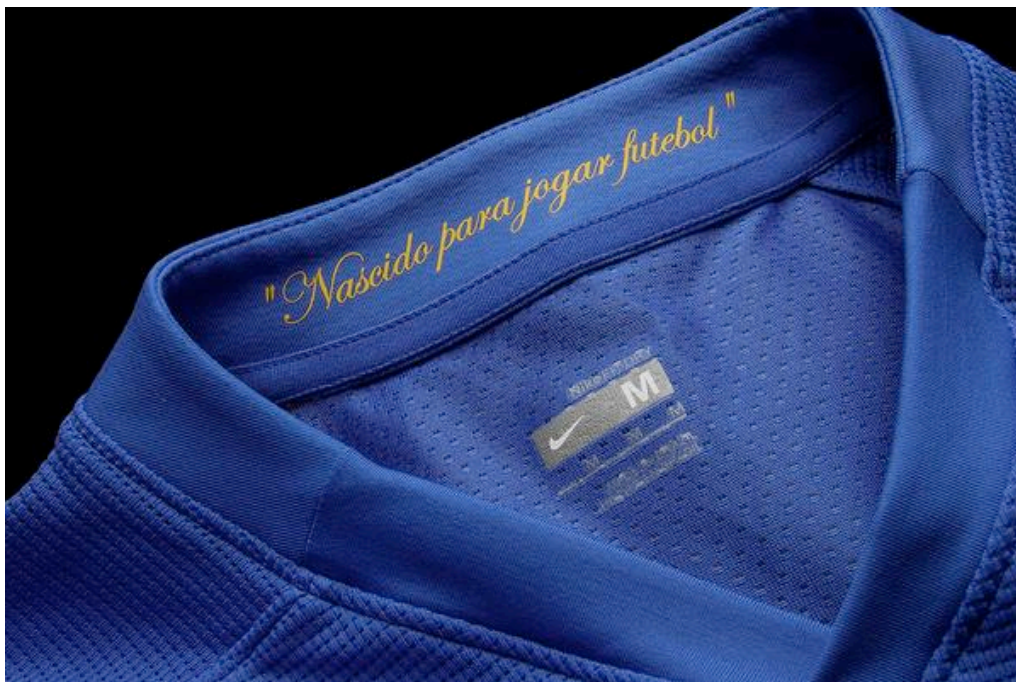


Fig. 20

La nuova maglietta della nazionale brasiliana porta scritta sulla parte interna dello scollo la frase “nato per giocare a calcio”. Non è altro che una semplice traduzione del DNA brasiliano. Chi nasce qui è capace di alternare una scivolata e un sombrero in una sola azione. Chi ha il sangue verde-oro che scorre nelle vene persiste nelle sue giocate e accetta unicamente la vittoria (traduzione nostra).

---

<sup>47</sup> [http://inside.nike.com/blogs/nikefootball-pt\\_BR/2007/11/15/nascido-para-jogar-futebol](http://inside.nike.com/blogs/nikefootball-pt_BR/2007/11/15/nascido-para-jogar-futebol)

Nato per giocare a calcio: una perfetta traduzione del DNA nazionale. Per i brasiliani, saper giocare a pallone non è una questione di esercizio, perseveranza o allenamento; è piuttosto una faccenda di *sangue*. Di *intuizione*, aveva detto Filho all'inizio del secondo capitolo de *O negro no futebol brasileiro*.

Siamo di fronte all'esito di un complesso e articolato processo di naturalizzazione discorsiva delle doti e delle qualità – presunte o reali, non importa – dei calciatori brasiliani, i cui albori possono essere fatti risalire al 1919-1920. Come abbiamo messo in mostra nel corso del primo capitolo, è proprio in quegli anni che si consuma il dibattito tra i sostenitori e i detrattori delle tendenze individualistiche del football tropicale (cfr. cap. 1. par. 4.1). In mezzo al coro di chi insisteva sulla non corrispondenza e sulla non adeguatezza del gioco locale al modello inglese del *passing game* (cfr. cap. 1, par. 2.3), si collocava – ricordiamo – la voce dissonante di Americo Netto. In controtendenza con l'opinione sportiva dominante, Netto non solo elogiava l'originalità dell'individualismo calcistico brasiliano, ma lo indicava come il principale fattore del successo della squadra nazionale alle sue prime partecipazioni nei tornei internazionali – quali, ad esempio, il campionato sudamericano del 1919. E il contributo del giornalista dell'*Estado de São Paulo* e della *Revista Sports* non si esauriva qui. In una sorta di slancio patriottico, Netto abbozzava una relazione causale tra quella che egli stesso definiva la “scuola brasiliana di calcio” e il “carattere della nazione” (*ibidem*). Rispondendo con dovizia d'argomenti alle critiche degli avversari, sosteneva che la propensione individualista era “propria della nostra indole e della nostra formazione sportiva”, aggiungendo appena dopo che il Brasile aveva vinto il sudamericano perché era “molto diversa, molto nostra, molto brasiliana” la scuola che aveva adottato. Tuttavia, non specificava né i termini, né le coordinate di questo rapporto tra *forme del gioco* e *forme dell'essere (brasiliano)*.

Ebbene, è proprio nel solco lasciato aperto da Netto che si inseriscono Freyre, Mario Filho e – in termini più generali – l'intero corso del discorso calcistico brasiliano – per giungere infine alla divisa *Nike* del 2007. La loro azione consisterà infatti non solo nel ribadire – capovolgendo le vecchie concezioni calcistiche – l'efficacia e la specificità del modello individualistico, ma nel precisare in chiave etnico-culturale gli attributi e i tratti della relazione tra stile brasiliano e identità nazionale abbozzata dal giornalista paulista tra la fine degli anni dieci e l'inizio degli anni venti del novecento.

Come vedremo, questo percorso condurrà, da un lato, all'emersione della *forma* brasiliana di giocare a calcio dal mulattismo e, viceversa, all'affermazione del mulattismo in quanto *forma* esemplare dell'identità brasiliana a partire dall'azione traduttrice dello stile; dall'altro, alla riscrittura del modello di corpo iscritto nella pratica calcistica e alla sua globalizzazione all'interno dello spazio culturale nazionale.

### 2.1.1. *Non siamo mai stati europei: lo stile come espressione del mulattismo*

Riveniamo allora a quell'“insieme di qualità” che secondo Freyre si rifrangeva al contempo sullo stile brasiliano di giocare a calcio e sullo stile politico di Nilo Peçanha e leggiamo la citazione completa:

il nostro stile di giocare a calcio mi sembra contrastare con quello degli europei per un insieme di qualità – sorpresa, malizia, astuzia, leggerezza e, allo stesso tempo, per splendore e spontaneità individuale – in cui si esprime quello stesso mulattismo di cui Nilo Peçanha fu la più grande affermazione in politica.

La maniera brasiliana di giocare a calcio (o quella di fare politica) emerge per differenza: sorpresa, malizia, astuzia, leggerezza, splendore e spontaneità individuale, sono alcune delle principali caratteristiche che la contraddistinguono (o che la dovrebbero contraddistinguere) da una presunta maniera europea. Precisa Freyre poco dopo, attestando e certificando la nascita dello stile:

I nostri passaggi, i nostri dribbling, i nostri depistaggi, i nostri ricami col pallone, quel qualcosa di *danza e capoeiragem* che segna lo stile brasiliano di giocare a calcio, che *arrotonda* e a volte *addolcisce* il gioco inventato dagli inglesi, da loro e da altri europei giocato in modo così *spigoloso* (...) Si è appena definito, in maniera inconfondibile, uno stile brasiliano di giocare al calcio; e questo stile è espressione del nostro mulattismo *agile* nell'assimilare, dominare, *ammorbidire* in *danza*, in *curve* o in *musica*, le *tecniche europee* o nord-americane – troppo *spigolose* per i nostri gusti –, siano queste di gioco o architettoniche. Nemico del *formalismo apollineo* e amico delle *variazioni*, che si delizia di *maliziose* trovate mineire<sup>48</sup>, di *dolcezze* bahiane<sup>49</sup>, a cui succedono *sorprese* carioca di *destrezza*. *L'arte della dissimulazione*. Un'arte che mai si abbandona al *metodo scientifico*, ma che tenta coniugare al principio del massimo risultato con il minimo sforzo, la *libertà* per la *variazione*, per il *ricamo*, per l'*improvvisazione*. Persino la *libertà* per l'ostentazione o per l'esibizione del *talento individuale* – in un gioco in cui gli europei hanno cercato di eliminare quasi interamente la *variazione individuale*, quasi tutta la *spontaneità personale*, qualunque tipo di *ricamo artistico*, per accentuare la purezza degli *effetti geometrici* e la purezza della *tecnica scientifica*. Il contrasto può estendersi: il nostro calcio mulatto, con i suoi *ricami artistici*, la cui efficienza – meno in difesa e più in attacco – è stata brillantemente dimostrata negli incontri di quest'anno con i polacchi e i cecoslovacchi, è un'espressione della nostra formazione sociale, democratica come nessuna e ribelle contro l'eccesso di ordini interni e esterni, contro gli eccessi di *uniformizzazione*, di *geometrizzazione*, di *standardizzazione*; contro *totalitarismi* che facciano scomparire la *variazione individuale* o la *spontaneità personale*. Mentre il calcio europeo è l'espressione *apollinea* di un *metodo scientifico*, o dello sport socialista in cui l'azione personale è subordinata a quello del tutto, quello brasiliano è una *forma di danza*, in cui la persona *spicca e brilla*. Il mulatto brasiliano ha diseuropeizzato il calcio donandogli *curve tondeggianti* e *grazie di danza*. È esattamente questo che ha sentito il cronista europeo che ha chiamato i giocatori brasiliani “ballerini del pallone”. Noi danziamo col pallone. Lo stile brasiliano di giocare a calcio è una *forma di danza dionisiaca*.

---

<sup>48</sup> Di Minas Gerais, stato del sud-est brasiliano

<sup>49</sup> Di Bahia, stato del nord-est brasiliano.

Ci troviamo completamente immersi in una vera e propria mitologia dello stile brasiliano di giocare a calcio. Riversandosi in una prosa dai toni lirici e visionari, Freyre disegna una trama di relazioni e opposizioni interne e esterne alla cultura brasiliana, attraverso cui definisce e circoscrive modi di essere (nel) e stare (al) mondo: *dolci vs spigolosi, spontanei vs artificiali, democratici vs autoritari, virtuosismo individuale vs tecnica scientifica*, e così via, per molto ancora. Un dissolversi di aggettivi, una ragnatela di contrari che si muove sul doppio filo della *differenziazione* e della *narrativizzazione del sé* (Hall, 2006; Demuru e Albertini, 2010). Per dirla con Lotman, Freyre gioca *sul confine* (Lotman, 1985): il calcio diviene per l'autore di Recife uno spazio di traduzione entro cui negoziare e riscrivere il senso del *noi* e quello del *loro*, i motivi dell'*identità* e quelli dell'*alterità*.

Emergono qui una serie di fasci di isotopie (Rastier, 2001), al contempo opposti e interconnessi. Da un lato – quello brasiliano – possiamo distinguere (i) un fascio formato dalle isotopie della *naturalità* e dell'*estesia* – intesa come una sorta d'intelligenza sensibile, di sapere del corpo (Greimas, 1987, Landowski, 2001; 2004; 2005) – e (ii) un altro composto dalle isotopie della *democrazia* e dell'*arte*, entro i quali (e attraverso i quali) migrano tratti come *splendore, dolcezza, spontaneità, sinuosità, morbidezza, musica/danza/ricamo artistico, libertà, improvvisazione/sorpresa, diversità, malizia/astuzia, flessione/agilità/leggerezza, individualismo*. Dall'altro – quello europeo – se ne delineano invece un terzo e un quarto, costituiti rispettivamente (iii) dalle isotopie dell'*artificiosità* e della *ragione* e (iv) da quelle del *totalitarismo* e della *tecnica scientifica*, le cui espressioni principali sono condensate nei seguenti semi inerenti e afferenti: *oscurità, amarezza, formalità, spigolosità, durezza, geometria/tecnica/metodo scientifico, disciplina, prevedibilità/standardizzazione, uniformizzazione, ingenuità/ottusità, rigidità/legnosità/pesantezza, collettivismo*. Freyre riassume questa intricata rete di differenze e parallelismi attraverso una macro-opposizione: l'antitesi mitologica tra *Apollo* e *Dionisio*, dove gli europei incarnerebbero lo spirito razionale e scientifico del primo e i brasiliani il senso artistico, fluido e naturale del secondo.

Ci pare questo un punto fondamentale su cui è bene insistere, dato che tocca direttamente la questione della specificità semiotica nell'analisi della cultura. Riprendendo Saussure, potremmo dire che ad essere in gioco qui sono due specifici ordini di relazione – a loro volta correlati –, che definiscono congiuntamente il valore dello stile brasiliano: da un lato, l'insieme delle relazioni *interne* alla *semiosfera Brasile* – ovvero, lo stabilirsi di equivalenze convenzionali attraverso la selezione e il filtraggio di determinati tratti semantici e la loro combinazione in altri e nuovi ordini categoriali; dall'altro l'insieme delle relazioni *esterne* – il suo opporsi e contrapporsi ad altre sfere (Lotman 1985).

Tuttavia, il vero punto di *Football Mulato* non è tanto la semplice articolazione e contrapposizione di questi fasci, quanto semmai il fatto che essa dà luogo ad un processo di costante co-emergenza e continuo rovesciamento tra *forme* e *sfondi semantici* (cfr. Rastier, 2001), che coinvolgono allo stesso tempo lo stile e l'identità nazionale.



Ma di cosa si tratta esattamente? Quali sono questi sfondi e queste forme? Lasciamo ancora la parola al nostro autore. Scrive Freyre:

Tutto ciò – l'insieme di qualità ndr. – sembra esprimere in modo interessantissimo per gli psicologi e i sociologi quel mulattismo flamboyant e allo stesso tempo *malandro* che risiede oggi in tutto ciò che è affermazione vera del Brasile (...) Perché il nostro è un mulattismo – psicologicamente essere brasiliano è essere mulatto – nemico del formalismo apollineo – per usare una con un certa pedanteria la definizione di Spengler – e a sua maniera dionisiaco – la grande maniera mulatta (...) Si sente in questo contrasto lo shock del mulattismo o del melanismo con l'arianesimo o l'albinismo europeo (...) Beninteso, mulattismo e arianesimo considerati non come espressioni etniche, ma come manifestazioni psico-sociali condizionate dall'influenza di tempi e spazi sociali (...) Nel calcio come nella politica, il mulattismo brasiliano è segnato dal gusto per la flessione, per la sorpresa, per il ricamo, che ricorda passi di danza e capoeiragem. Ma soprattutto di danza. Danza dionisiaca. Danza che permette l'improvvisazione, la diversità, la spontaneità individuale. Danza lirica.

Ci occuperemo più avanti di spiegare il significato e il valore di termini come *malandro*, che – per ragioni che riveleremo più avanti – abbiamo preferito non tradurre. Per il momento ci basti notare che Freyre insiste ancora – e in modo ancor più esplicito – sulla relazione di interdipendenza tra lo stile e il mulattismo che aveva abbozzato in precedenza. Ma con un'inversione di termini. Se prima era lo stile ad essere *espressione* del mulattismo (*questo stile è espressione del nostro mulattismo agile nell'assimilare*, ecc.), ora è il mulattismo ad *esprimersi* attraverso lo stile (*tutto ciò sembra esprimere in modo interessantissimo per gli psicologi e i sociologi quel mulattismo flamboyant*, ecc.). Non si tratta di un semplice dettaglio o di un banale gioco linguistico. Al contrario, questa continua tensione tra l'*esprimersi* e l'*essere espresso* riassume in modo esemplare il continuo scambio di ruoli e posizioni entro cui il discorso freyriano costringe lo stile e il mulattismo.

Se si osserva il loro rapporto dal punto di vista della transitività – per cui: il mulattismo esprime lo stile – ci si potrà infatti accorgere che quest'ultimo assume la funzione di un vero e proprio *sfondo semantico*, su cui si staglia lo stile in quanto *forma* – intesa in senso propriamente semiotico, ovvero, come legame indissolubile e costitutivo tra espressione e contenuto. In quest'ottica, il mulattismo sarebbe insomma una sorta di *fonte*, da cui sgorgherebbe l'intera serie di attributi che fanno dello stile un simbolo della specificità nazionale. Riferendoci ancora alla semantica della cultura di Rastier, potremmo affermare che il mulattismo – così come, d'altra parte, l'albinismo che gli si oppone – si presenta a tutti gli effetti come un “tema generico” (cfr. Rastier, 2001), costituito da una serie di isotopie, da cui si dirama a sua volta una serie di “impressioni referenziali dominanti” (Rastier, 2001, p. 429) che ci permette di percepire i contorni dello stile<sup>50</sup>. Precisando e rias-

---

<sup>50</sup> Per Rastier, un tema generico è “uno sfondo semantico creato dalla ricorrenza di uno o più semi generici. I temi generici determinano in tal modo il ‘soggetto’ (*topie*) del testo e inducono, mediante fasci di isotopie, impressioni referenziali dominanti (Rastier, 2001, p. 429).

sumendo: quel qualcosa di danza e capoeiragem, le curve, la morbidezza, la rotondità, il ricamo, la variazione, la malizia, la diversità, la leggerezza, ecc. – qualità emerse per contrasto con i tratti distintivi dell'albinismo europeo – una volta raggruppati in fasci di isotopie, si proiettano dal livello superficiale al livello profondo del discorso, definendo il mulattismo in quanto *sfondo* da cui riaffiora – o come *tema* a cui ricondurre – la *forma brasiliana di giocare a calcio*.

Questo movimento e questa funzione divengono ancora più chiari se si considera che il mulattismo “esplode” (Lotman, 1993) e i suoi tratti si estendono progressivamente ad altre sfere della cultura brasiliana. Il valore di questa esplosione è condensato nel racconto dell'illuminazione di Freyre davanti alle immagini dell'incontro tra Brasile e Polonia. È infatti la puntuale e improvvisa scoperta – *per differenza* – dello stile calcistico brasiliano che porta il sociologo di Recife a ricordarsi dello stile politico di Nilo Peçanha – che lo spinge a congiungere, sullo sfondo del mulattismo, il calcio e la politica. In questa trama di incastri e rapporti, il mulattismo si presenta dunque come un *tessuto connettivo*, capace di far viaggiare le proprie forme – lo stile brasiliano, in questo caso – e gli attributi che le definiscono, all'interno di più mondi, mettendoli, per così dire, *a sistema*. Ma non è ancora tempo di parlare di questi regimi d'esplosione e delle loro articolazioni narrative. Ci torneremo.

### 2.1.2. *Il mulattismo come espressione dello stile: o della sublimazione della brasilianità*

Pensare che Freyre attribuisca alla relazione tra stile e mulattismo un senso puramente unidirezionale sarebbe tuttavia ingenuo o quantomeno inopportuno. Invertendo prospettiva e considerando il mulattismo in quanto espressione dello stile, noteremo infatti che – tramite la sua traduzione in forma calcistica – è il mulattismo stesso a *prendere forma*.

Se lasciamo per un attimo *Football Mulato* e ci spostiamo sull'introduzione di Freyre a *O negro no futebol brasileiro*, potremo comprendere e svelare meglio gli esiti, i retroscena e le manovre di questa convergenza.

Qui Freyre sostiene – come già aveva in *Sobrados e Mucambos* (2003a) – che: (i) era naturale che il calcio avesse assunto il carattere particolarmente brasiliano che aveva assunto e (ii) che questa marca identitaria fosse da ricondurre ad un processo psicosociale di sublimazione degli elementi primitivi della cultura brasiliana. Leggiamo e cerchiamo di ricostruire nei dettagli questo percorso:

Credo di non dire niente di nuovo nel ripetere che dietro il processo di trasformazione del calcio in una considerevole istituzione, si condensano e si accumulano, da vari anni, vecchie energie psichiche e impulsi irrazionali dell'uomo brasiliano in cerca di sublimazione (...) Il calcio ha avuto, in una società come quella brasiliana – la cui cultura è formata in gran parte da elementi primitivi –, un ruolo di particolare importanza, che solo ora sta venendo studiato

dal punto di vista sociologico e parasociologico. Ed era naturale che assumesse qui il carattere particolarmente brasiliano che ha assunto. Il calcio è infatti diventato il mezzo di espressione, morale e socialmente approvato da tutta la nostra gente (...) di energie psichiche e di impulsi irrazionali che, senza il suo sviluppo in vera e propria istituzione nazionale, avrebbero probabilmente assunto forme di espressione violentemente contrarie al nostro ambiente sociale (...) E sublimando quanto di più primitivo, giovane, elementare si trovi nella nostra cultura, era naturale che il calcio, in Brasile – nel trasformarsi in istituzione nazionale – elevasse il nero, i suoi discendenti, il mulatto, il meticcio (Freyre, 2003b, pp. 24-25).

Si ripropone il tema della brasilianizzazione affrontato da Mario Filho. Come abbiamo visto, per il giornalista carioca il calcio si sarebbe fatto *brasiliano* soltanto quando fosse diventato *nero* e *mulatto*. Le conclusioni di Freyre non si discostano di molto da quelle di Filho. Anche il sociologo stabilisce infatti una relazione di causa-effetto tra la trasformazione del calcio in *istituzione nazionale* e l'*elevazione del nero*. Il che significa: (i) che il calcio si fa *nazionale* solo una volta che esalta il nero e i suoi discendenti: il meticcio, il mulatto; (ii) che il nazionale – la sua *forma modello* – è intrinsecamente mulatta. Tant'è che – come già avevamo anticipato – è lo stesso Freyre ad affermarlo senza mezzi termini: *psicologicamente, essere brasiliani è essere mulatti*.

Ma l'aspetto più rilevante di questo passaggio non sta tanto nella semplice esaltazione del mulatto, quanto semmai nel fatto che per elevarsi – per farsi “ismo” – il mulatto si *sublima*. Dice infatti Freyre che la nazionalizzazione istituzionale del calcio avrebbe permesso *l'espressione morale e socialmente approvata dalla nostra gente delle energie psichiche e degli impulsi irrazionali* che circolavano in certi ambienti della cultura brasiliana – o meglio, afro-brasiliana. Anche se Freyre parla espressamente di energie e impulsi irrazionali dell'uomo *brasiliano* o, ancora di *società* e *cultura brasiliana*, gli esempi che apporta si riferiscono in tutto e per tutto all'universo del folklore e della cultura popolare di origine africana. In particolare, a pratiche corporee come il samba e la capoeira o forme di vita come la *malandragem*. Senza l'azione traduttiva dello sport britannico – continua Freyre:

La capoeira, libera da Sampaio Ferraz sarebbe tornata ad affrontare la polizia delle città sotto forma di conflitti più seri tra i valenti delle favelas e le guardie civiche dei viali e delle vie, ora asfaltati. Il samba si sarebbe invece conservato particolarmente primitivo, africano, al punto che nessuno conoscerebbe oggi le sue moderne stilizzazioni, ad evidente detrimento della nostra cultura e del suo valore ibrido (*ibid*, p. 25); la *malandragem* si sarebbe conservata interamente un male o un'inconvenienza.

Della *malandragem*, per ora, non diremo niente. Soltanto che ha a che fare con il malandro a cui prima ci siamo riferiti. Ciò che invece ci preme ed è importante rilevare per l'immediato proseguo dell'analisi è che il filo teso tra stile e cultura trova qui la sua chiusura circolare: se infatti, da un lato il mulattismo *fa da sfondo* alla traduzione del calcio in una vera e propria istituzione nazionale, dall'altro, esso stesso ha bisogno del calcio per

*tradursi*, per trovare – per così dire – una *buona espressione* e sfuggire all'indeterminatezza piatta, confusa, amorfa e violenta della nebulosa delle pulsioni primordiali. In un continuo gioco di co-emersione e ribaltamento, il mulattismo passa dunque dall'essere *sfondo* a farsi *forma* sull'orizzonte dello stile. Forma – per eccellenza – dell'identità brasiliana.

*Il mulattismo come forma della brasilianità.* Potremmo riassumere così il risultato della sublimazione del nero e del mulatto e della loro elevazione a simboli nazionali. Forma culturale, identità contingente e transitoria, esito naturale ma non ontologico di una combinazione e dell'influenza di tempi e spazi sociali – per usare gli stessi termini del sociologo.

### 2.1.3. *Stile e mulattismo tra (forme della) natura e (forme della) cultura*

Freyre sembra essere ben cosciente del fatto che il mulattismo è una forma culturale (in divenire) e non un'essenza naturale (statica). Tant'è vero che ha la premura di ricordare che – come l'albinismo – non è da intendersi in quanto *espressione etnica*, ma piuttosto come il frutto del lavoro sommerso della società e della cultura. Tuttavia – come abbiamo appena visto –, più volte ci dice che in una società e in una cultura come quella brasiliana, composta in maggior parte da elementi primitivi, era *naturale* che il calcio avesse assunto il carattere particolarmente brasiliano che aveva assunto; o, ancora, che era *naturale* che il football importato – nel divenire nazionale – *elevasse* il mulatto, il discendente del negro, il meticcio.

Emerge in quest'ambivalenza uno dei nodi centrali del processo di naturalizzazione dello stile e del suo legame con la dinamica di ricostruzione della brasilianità. Per essere più precisi, siamo in bilico tra *natura* e *cultura*. O meglio, è il mulattismo a trovarsi in precario e costante equilibrio tra questi due mondi. Stando a quanto appena riportato – si potrebbe dire –, esso è infatti per Freyre un *risultato* – e non un semplice *dato*. Ma, d'altra parte, non è neanche un risultato qualunque. Al contrario, è l'esito più ovvio, scontato – in una parola, più *naturale* – della storia culturale brasiliana. Per Freyre è come per Eco: il cammino dell'essere – in questo caso, dell'essere brasiliani – ne segue a vista le nervature (Eco, 1997).

La propensione ad inquadrare questa tendenza entro le coordinate di una duplice articolazione tra natura e cultura si fa ancora più chiara se prestiamo attenzione ai termini e ai concetti usati dal sociologo per descrivere il processo di co-emergenza dello stile e del mulattismo da quello che pare delinarsi come un vero e proprio *nucleo tensivo originario* dei tratti distintivi della cultura afrobrasileña: *elementi primitivi, energie psichiche, impulsi giovani e irrazionali*. Tutto ciò, abbiamo appena visto, avrebbe trovato nel calcio la via della *forma*, della *moralizzazione*, della definitiva *approvazione sociale*. In una parola, della *sublimazione*. Tant'è che anche nei giocatori apparentemente più freddi e apollinei – vedremo meglio più avanti – è possibile trovare “quel qualcosa di samba e capoeiragem che segna lo stile brasiliano di giocare a calcio”, di cui Freyre parla in *Football Mulato*. Pur ammettendone il

carattere storicamente situato, Freyre insiste insomma (i) sulla naturalità dello stile brasiliano e (ii) sulla traduzione – via calcio e stile – del mulattismo in forma culturale.

Ma qui i risvolti si fanno molteplici e una riflessione più approfondita è dovuta. Perché Freyre insiste su questa duplice anima – naturale e culturale – dello stile in quanto rivelazione del mulattismo (e viceversa)?

Prediamo Lotman. L'opposizione tra natura e cultura – ci dice il semiologo russo – è un'opposizione culturale e storicamente determinata (Lotman, 2006, p. 108), che assume valori distinti a seconda delle culture e delle epoche in cui si produce – e da cui è prodotta. È, come nota Marrone (2008, p. 24), un'opposizione di tipo *partecipativo*, in cui un termine complesso – *cultura* – si oppone a sua volta ad una coppia di contrari – *natura* vs *cultura* – da esso e dentro esso definiti e stabiliti. In altri termini: sono le *culture* a decidere cosa al loro interno è da considerarsi *natura* e cosa *cultura*.

Ebbene, è esattamente questa tensione tra la cultura in quanto universo complesso e la specificazione della propria idea del naturale e del culturale ad essere in gioco nella riflessione di Freyre sulla relazione tra mulattismo e stile brasiliano. Come l'autore stesso sostiene, il primo è infatti la conseguenza di un processo di culturalizzazione il cui apice è rappresentato dalla sua sublimazione attraverso il calcio; il secondo, invece, si presenta come la manifestazione *naturale* di quanto più *primitivo* ed *elementare* si possa trovare nella cultura (afro)brasiliiana.

Il che – detto più semplicemente – significa due cose. Innanzitutto, che la natura – la primitività, l'elementarità, l'energia brasiliana – si *culturalizza*. Come abbiamo visto poco più sopra, senza il calcio, pratiche come la capoeira – “specie di sport interamente irrazionale”, dice Freyre (2003b, p. 24) – o, ancora, il samba, sarebbero rimaste troppo selvagge, grezze, primordiali e si sarebbero probabilmente evolute in qualcosa di malvagio e socialmente deviante – impedendo, di conseguenza, l'elevazione del mulattismo a forma esemplare e riassuntiva dell'identità nazionale. Ed è questo il dato più interessante. Riprendendo l'opposizione *cultura* vs *non cultura* – a cui avevamo fatto riferimento nel primo capitolo per descrivere le procedure di barbarizzazione discorsiva del calcio popolare – e sovrapponendola a quella tra *natura* e *cultura*, potremmo supporre che, prima del calcio, il *primitivo*, l'*elementare*, l'*energia*, la *natura* – costituissero all'interno del sistema culturale brasiliano lo sfondo di una vera e propria *non cultura* (Lotman, 2006) – ovvero, un orizzonte amorfo e disarticolato, una “nebulosa pre-semiotica” (Greimas e Fontanille, 1991) pervasa da un presagio *disforico*. Del resto, il punto centrale delle critiche verso la massificazione sportiva era proprio questo: mostrarne gli attributi barbarici – la degenerazione e la violenza della capoeira, ad esempio (cfr. cap. 1, par. 3.2.1). Ma per Freyre la posta in gioco è un'altra. L'obiettivo del sociologo è semmai mostrare come esse si siano fatte – per così dire – *natura buona*. Con il calcio, infatti, quelle pulsioni irrazionali trovano un linguaggio attraverso cui *esprimersi positivamente*, in cui divenire *moralmente accettabili*. In altri termini, il calcio – traducendole – ne seleziona i tratti *sani* e ne reprime quelli *degenerati*. Le sublima, direbbe Freyre. Trasformare la *natura non culturale* – amorfa, primitiva e irrazionale – in

*natura culturalizzata*. Ecco svelato l'approdo del discorso freyriano. Cambiare di segno alla natura, riportarla entro le logiche complesse della cultura, di un'idea nuova di cultura brasiliana. In tal senso, il calcio assolve in tutto è per tutto al compito primario dell'attività culturale: tradurre un certo settore della realtà – della non cultura – in una delle lingue della cultura. Questo, dicevano Lotman e Uspenskij (1975), è il lavoro dell'umanità (cfr. Traini, 2008).

In secondo luogo, se questo è vero, non si può non notare come il calcio – incorporando le energie istintive e primordiali della cultura brasiliana – si *naturalizzi*. Di più: la naturalità – l'intuizione filhiana (cfr. par. 1.2.2.) – viene a costituirne in un certo senso la struttura fondante, il cuore vivo e pulsante. Da qui l'insistere di Freyre su tratti come *spontaneità, agilità, leggerezza, improvvisazione, morbidezza* e via dicendo, che egli stesso riconosce come “residui” propri di danze e lotte afrobrasiliane quali il samba e la capoeira – una volta “ripulite” dal grosso del magma primitivo. Continua infatti il sociologo: “è grazie a questi residui [di samba e capoeira, e altri africanismi ancora, vedremo] che il calcio brasiliano si è allontanato dal ben ordinato calcio britannico per diventare la danza piena e ricca di *sorprese irrazionali* e di variazioni dionisiache che è” (Freyre, 2003b, p. 25, corsivo nostro). È con questa parte buona, con i migliori residui e le migliori eccedenze, che l'irrazionalità può farsi finalmente *sorpresa* e *dionisiaca variazione*.

Tenendo conto di quell'insieme di qualità individuate nel paragrafo precedente e volendo riassumere visivamente il percorso che conduce – via calcio – alla traduzione della *natura malvagia* in *natura buona* – in *senso di naturalità* – ci si potrebbe immaginare una progressione a tre fasi da (i) un nucleo tensivo originario di energie psichiche, pulsioni primitive e irrazionali verso (ii) una piattaforma traduttiva – il calcio – e (iii) un ultimo stadio di moralizzazione (Fontanille, 1993) in cui il magma timico viene tradotto in forme eticamente superiori: di nuovo *spontaneità, sorpresa, agilità, leggerezza* – e ancora – *improvvisazione, ricamo artistico, libertà, democrazia*, ecc. Il percorso si può – e si deve – ovviamente percorrere anche in senso inverso. Detto diversamente, come il mulatto ha bisogno dello stile per passare dallo stato della *non cultura* a quello della *cultura* – fino ad arrivare, infine, ad esprimerne la totalità<sup>51</sup> – lo stile necessita della natura per manifestarsi: ha bisogno, cioè, di quegli elementi naturali per diventare *originale*, per *brasilianizzarsi*, direbbe Mario Filho.

Beninteso, Freyre non sta semplicemente constatando un processo storico. Al contrario, sta semmai contribuendo a porre le basi di quella che – attraverso l'azione congiunta di una serie di pratiche discorsive – si affermerà come l'immagine stereotipica del calcio e della cultura brasiliana. Riprendendo le riflessioni semiotiche sul discorso scientifico (Ba-

---

<sup>51</sup> La posizione di Freyre diviene ancor più interessante se la si confronta con le teorie del determinismo biologico e dell'evoluzionismo sociale da cui scaturirono tra fine ottocento e inizio novecento gli ideali e le ideologie dell'imbiancamento. Mentre per Lacerda, Gobineau Rodrigues e altri non esisteva via d'uscita per la degenerazione del mulatto, per Freyre sarebbe stato il calcio a tradurre in termini positivi e socialmente accettabili i tratti primitivi e devianti della cultura afrobrasiliana.

stide, 2001; Fabbri e Latour 1977; Greimas, 1976), potremmo dire che attraverso uno specifico stile enunciativo – che privilegia l’impersonalità, il “si” riflessivo, l’uso di concetti legittimati nell’ambito accademico internazionale (la *sublimazione* freudiana è un caso esemplare) – Freyre riesce a far apparire *oggettivo* e *naturale* un processo che è in realtà costruito sul piano del discorso.

Al di là di questo, ciò che tuttavia ci preme rilevare sono gli echi e le fortune di questa formulazione. Nel corso del novecento – a seguito della pubblicazione di *Football Mulatto* – la teoria freyriana sul calcio ha dato vita ad una moltitudine di metafore e parallelismi – di cui intendiamo d’ora in avanti rendere conto.

A questo riguardo, ci sembra che l’ambivalenza costitutiva tra natura e cultura entro cui Freyre iscrive il processo di co-emergenza di stile e mulattismo indichi un binario preciso su cui può essere utile e conveniente convogliare il resto dell’analisi: il *corpo*. C’è infatti nell’insistenza di Freyre sulla sublimazione calcistica di pratiche come il samba e la capoeira l’idea di una traiettoria circolare il cui punto di snodo principale è proprio la corporeità. Più specificatamente, essa si trova sintetizzata, da un lato, nel percorso argomentativo che riconduce lo stile alla naturalità del corpo e della cultura afrobrasileana e, dall’altro, nella transizione – via calcio – dal corpo alla cultura. O, meglio ancora, dal corpo all’elevazione della forma *mulatta* della cultura brasiliana.

Proponiamo pertanto di proseguire seguendo questa duplice direttrice. Per prima cosa, focalizzeremo l’attenzione sulle procedure discorsive di valorizzazione della cultura afrobrasileana attraverso cui si produce l’effetto di naturalità dello stile. Si tratta di una questione che ci riguarda molto da vicino, dato che coinvolge, sia il tema della corporeità, sia, allo stesso tempo, il problema della migrazione dei tratti distintivi del mulattismo all’interno di tre importanti sfere culturali: samba, calcio e capoeira. In secondo luogo, risaliremo, per così dire, dalla natura verso la cultura e vedremo come determinate figure del corpo afrobrasileano si faranno *forme di vita nazionale*, rifrangendosi ancora oltre le pratiche e gli universi propriamente corporei.

#### 2.1.4. *Dallo stile al corpo (afro)brasileano: pratiche e figure*

Non è un caso che Freyre – nel corso della sua produzione intellettuale – ritorni più volte sul meccanismo di derivazione dello stile calcistico nazionale e dell’insieme delle sue qualità dal samba e dalla capoeira – ovvero, da due *pratiche corporee*. Scrive Freyre in *Sobrados e Mucambos*: “è curioso osservare oggi – anni dopo la repressione violenta di questi africanismi – il modo in cui i discendenti dei ballerini del coltello [i capoeiristi] si vedono sublimati nei danzatori del pallone – beninteso, del pallone di calcio” (Freyre, 2003a, p. 657). O, ancora – molti anni più tardi – in *Ordem e Progresso*, descrivendo in termini generali il processo di crescente trasformazione degli stili di vita anglosassoni in forme propriamente brasiliane: “alterazione che avrebbe sofferto in Brasile il proprio calcio, nel

trasformarsi – come effettivamente si trasformò –, da gioco apollineo a dionisiaco, con qualcosa (...) di samba, di capoeiragem nel suo nuovo ritmo” (Freyre, 2004, p. 843). Cerchiamo allora di analizzare in modo più approfondito i punti cardine e gli echi discorsivi di questa connessione, soffermandoci prima sul samba e poi sulla capoeira e sulle sue evoluzioni figurative.

#### 2.1.4.1. *Samba*

Freyre non è il solo intellettuale a mettere in relazione calcio e samba. Come lui, anche Mario Filho insiste su questa similitudine. Nel comparare il gioco classico, algido e austero – apollineo – di Domingos da Guia allo stile barocco ed esuberante – dionisiaco – di Leonidas da Silva, il giornalista afferma che mentre nessuno riusciva a capire i trucchi del primo, tutti si rilevano capaci di comprendere, assimilare e riprodurre le gesta spettacolari del secondo. Di fronte ai dribbling di Domingos, i tifosi tornavano a casa convinti di aver imparato i movimenti a memoria. Ma poi scoprivano che non era vero, che era tutto più difficile. Che Domingos – scrive Filho (2003, p. 216) – “non insegnava niente. Chi insegnava era Leonidas. Era bastato che facesse una rovesciata e (...) là fuori, in Brasile, non si faceva altro che vedere rovesciate”. E continuava spiegando le ragioni di questo successo e della grande capacità mimetica del popolo brasiliano: “forse perché quello che Leonidas faceva era più brasiliano. Perché era già nella pasta del sangue dei nostri bianchi, neri, mulatti. Come il samba. Si suona un samba (...) e attorno si vede soltanto gente che *ginga* il corpo” (*ibidem*).

Così come Leonidas era più brasiliano di Romeu Peliciari, quello che Leonidas faceva era più brasiliano di ciò che faceva Domingos da Guia. Era nel sangue di tutti i brasiliani, nel DNA brasiliano, avrebbe scritto sessant’anni dopo, nel 2007, i pubblicitari della Nike. La rovesciata è come il samba, una danza dionisiaca che tutti ballano spontaneamente e senza inibizioni, liberando e *gingando* il corpo. Si suona un samba e si vede subito gente che *ginga* il corpo. *Ginga*. Presente di *gingar*, in questo caso, verbo da cui deriva a sua volta il sostantivo omonimo *ginga*. Torneremo tra pochissimo sul significato di questa parola – come vedremo – così importante nel processo di discorsivizzazione e di naturalizzazione dello stile e nella dinamica che lo vedrà elevarsi a simbolo dell’identità brasiliana. Soffermiamoci invece – ancora per qualche istante – sul rapporto samba-calcio.

Con Freyre prima e Filho poi, si formalizza per la prima volta un legame – quello tra il samba e il calcio – destinato a fare la fortuna del calcio brasiliano sul panorama internazionale e a favorire la stereotipizzazione di alcuni (presunti) attributi del carattere nazionale. Da lì in poi, questo rapporto diventa sempre più stretto, arrivando a sedimentarsi nelle pieghe della cultura e a intaccare in profondità il senso (comune) dell’identità, fuori e dentro il Brasile. Si potrebbero spendere giorni per descrivere nei dettagli questo percorso. Si potrebbe fare a proposito una moltitudine di esempi. Ne faremo due. Uno antico e uno contemporaneo.



Il primo – quello più vecchio – ha a che vedere con la musica. Nel 1958, dopo la prima conquista del campionato del Mondo di Svezia, quattro compositori che lavorano nel settore pubblicitario – Wagner Maugeri, Lauro Müller, Maugeri Sobrinho e Victor Dagô – compongono quello che diventerà il primo grande inno della nazionale brasiliana: *A Taça do Mundo é nossa – La Coppa del Mondo è nostra*. Dice il testo della canzone:

La Coppa del mondo è nostra/Non c'è nessuno che possa fermare i brasiliani/Ah, squadrone d'oro/Bravo nel samba/Bravo col pallone/Il brasiliano là all'estero/ha mostrato come il calcio deve essere/Ha vinto la Coppa del Mondo/Sambando con il pallone tra i piedi/Goool<sup>52</sup>.

La relazione tra danza e calcio diventa qui ancora più esplicita. Quel qualcosa di samba che segna e pervade lo stile brasiliano di giocare a calcio si trasforma nell'inno nella ragione principale del successo della nazionale ai campionati svedesi (il Brasile *ha vinto la coppa del mondo sambando con il pallone tra i piedi*). L'accostamento sillogistico tra l'essere bravi nel samba e l'essere braci col pallone (*bravo nel samba, bravo col pallone*) è emblematico di questo rapporto di causa ed effetto. Chi è bravo a *sambare*, sa anche giocare bene a calcio. Come i brasiliani, che nessuno riesce a contenere. Ed è così che *deve essere* il calcio (*il brasiliano, là all'estero, ha mostrato come il calcio deve essere*): una *forma di danza dionisiaca*, per paragonare la canzone alla sintesi di Freyre.

Il secondo, invece, ha come protagonista un famoso calciatore brasiliano: Ronaldo de Assis Moreira, meglio noto come Ronaldinho. Ma prima di svelarne i dettagli, è necessario fare una premessa e ricondurlo entro il suo naturale contesto.

Nel maggio 2010, Nike lancia la sua campagna pubblicitaria per i mondiali del Sudafrica. Il progetto promozionale – dal titolo epico *Write the future* – si divide essenzialmente in due fasi. In un primo momento, Nike pubblica sul proprio sito una serie di video teaser in cui i giocatori testimonial dell'azienda si immaginano quali potrebbero essere le loro sorti nel caso in cui dovessero rivelarsi protagonisti di un'ipotetica vittoria della loro nazionale ai campionati del mondo. Tra i vari, possiamo citare *Ronaldo The Movie* – in cui la vita del portoghese Cristiano Ronaldo diventa soggetto di una biografia cinematografica. O, ancora, *Rooney Groundsman*, dove il centravanti inglese Wayne Rooney – a causa di un pallone rubatogli dal francese Ribery – si prefigura un futuro di stenti e sacrifici, in cui sarà costretto a mangiare cibo in scatola e a vivere in una roulotte nella periferia di una metropoli qualunque del Regno Unito. A questi brevi filmati – che sono stati pubblicati e che è ancora possibile osservare sul sito internet di Nike – segue in un secondo momento uno spot televisivo, della durata di 180 secondi, andato in onda per la prima in 22 paesi durante la finale di Champions League tra Inter e Bayern Monaco. Girato dal regista

---

<sup>52</sup> A taça do mundo é nossa/Com Brasileiro não há quem possa/Éh eta esquadrão de ouro/É bom no samba é bom no couro/O brasileiro lá no estrangeiro/Mostrou o futebol como é que é/Ganhou a taça do mundo/Sambando com a bola no pé/Goool!

messicano Alejandro Gonzales Inárritu, il video ripropone il tema portante della campagna e riprende in buona parte le storie e le immagini nei teaser, aggiungendo tuttavia di nuove. Al di là del futuro di Rooney e Cristiano Ronaldo, si racconta qui di Cannavaro, icona televisiva a cui il cantante Bobby Solo dedica una canzone. Di Didier Drogba, attaccante della Costa d'Avorio che tiene la sua nazione appesa al filo della speranza e al sogno di vincere il primo campionato del mondo africano. E, infine, di Ronaldinho.

In una finta partita della nazionale brasiliana ai mondiali – ai quali per altro il giocatore non era stato nemmeno convocato – Ronaldinho riceve il pallone e inizia una serie di finte e dribbling in perfetto stile brasiliano – direbbe Freyre. Immediatamente, il filmato dell'azione viene inserito sul sito youtube. Milioni di persone dimostrano apprezzamento attraverso il pulsante *pollice verso/like*. I *mi piace* si moltiplicano esponenzialmente. Poi si stacca e si passa alla vita vera. Bambini, uomini e donne che cercano di imitare le movenze di Ronaldinho. Tra queste, anche Kobe Bryant, famoso cestista americano della squadra di pallacanestro Los Angeles Lakers. Si intravede per pochi secondi una sorta di programma televisivo in cui si vende un dvd del calciatore. E qui lo sport di Inárritu fa eco al teaser, di cui ora possiamo svelare la presenza e il titolo: *La Samba di Ronaldinho*. Non a caso. Un finto presentatore accompagnato da una finta ballerina pubblicizza un finto corso in dvd per apprendere a danzare il samba come il giocatore brasiliano. “Balla il samba come Ronaldinho”, dice l'anchorman, mentre la sua aiutante mostra al pubblico come sambare con il pallone.

Nasce e si sedimenta dunque una nuova metafora: il calcio brasiliano è un samba, “una danza afrobrasiliiana con dribbling che i suoi inventori non avrebbero mai potuto immaginare”, come dirà Freyre nella prefazione alla seconda edizione del suo *Inglês no Brasil* (cfr. Freyre, 1977a, pp. XVII-XVII). In questo modo, tratti generici come *arte, naturalità, sensibilità* e tratti specifici quali *musicale, flessibile, agile, leggera*, si proiettano dalla secondo sul primo, conferendo al calcio l'immagine e lo statuto di una *vera danza dionisiaca*, per riusare la già citata definizione freyriana.

#### 2.1.4.2. *Ginga: tra sambisti, capoeiristi, calciatori e marinai*

Ma non è tutto – e qui riveniamo alla *ginga*. Perché il processo di naturalizzazione discorsiva dello stile – della sua iscrizione entro una *logica estetica* (Landowski, 2004; 2006) – non riguarda soltanto lo stabilirsi di un nuovo vincolo tra calcio e samba, ma anche – e in egual misura – il rovesciamento valoriale della precedente connessione metaforica con la capoeira (cfr. cap. 1. par. 3.1.2).

Viene però da chiedersi: perché tornare alla *ginga* per arrivare alla capoeira? Che cosa ha a che vedere la *ginga* con la lotta afrobrasiliiana? Cosa significa esattamente questa parola? Da dove proviene? E perché – come diceva Mario Filho – quando si suona un samba si vede soltanto gente che *ginga* il corpo?

Anche per chi fosse già a conoscenza del significato del termine varrà forse la pena soffermarsi sulla sua definizione dizionariale. Anche quando è *comune*, il senso non è infatti mai *scontato*. Al contrario, può essere e rivelarsi sempre più sorprendente di quanto si creda.

Secondo il Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, *ginga* significa:

1. *Campo: marina*

Remo che viene collocato a poppa per dirigere alternatamente le imbarcazioni verso babordo e tribordo.

2. *Campo: marina*

Voga utilizzata per guidare le imbarcazioni in acque basse (regionalismo portoghese).

3. *Derivazione: per estensione del termine.*

Atto o effetto del *gingar*; oscillamento del corpo.

3.1. *Campo: capoeira*

Movimento con cui il capoeirista cerca di ingannare o di disorientare l'avversario, tanto per difendersi quanto per attaccare.

3.2. *Campo: calcio*

Nel calcio, serie di movimenti del corpo finalizzati a ingannare l'avversario.

*Gingar*, invece:

1. *Verbo transitivo diretto e intransitivo*

Nel camminare, curvarsi [con il corpo intero o con una sua singola parte] ora da un lato, ora dall'altro; dondolarsi.

1.1. *Verbo transitivo diretto e intransitivo*

Oscillare i fianchi; dimenare le anche nel danzare; ancheggiare. Ex: ecco che arriva la mulatta, *gingando* un samba sincopato. Ha *gingato* deliziosamente per tutta la notte.

2. *Derivazione: per estensione del termine*

Agitarsi, ciondolare. Ex: lo stenditoio *gingava* al sapore del vento.

3. *Derivazione: senso figurato*

Rifiutarsi con sdegno ad eseguire un ordine

4. *Campo: calcio*

Nel calcio, far *ginga*.

5. *Campo: marina*

Remare con *ginga*

Il dizionario registra la presenza di un unico senso figurato: rifiutarsi con sdegno a eseguire un ordine – su cui non ci soffermeremo. Per il resto, anche ad una lettura superficiale, si percepisce che la *ginga* è un movimento del corpo centrato sulle anche e sul bacino. Una sorta di intelligenza o astuzia corporea.

Tuttavia, a stupire non è tanto il perimetro del significato, quanto semmai la sua traiettoria: dalla marina, al camminare, alla capoeira, al samba, al calcio. Vale la pena ricostruire brevemente – almeno nei suoi tratti essenziali – questo percorso.

Originariamente, il campo d'azione del vocabolo era limitato al solo dominio semantico marinaro. La ginga è infatti la voga che si usa per manovrare le imbarcazioni dalla loro estremità anteriore – ovvero, dalla poppa. Gingar, d'altra parte, è l'atto stesso del vogare. Un movimento di remi – alla veneziana, così lo si potrebbe riassumere – che permette alle barche di avanzare e aggiustarsi sull'acqua.

In seguito, il termine si estende alla sfera della corporeità. Il moto oscillatorio della voga del marinaio passa ad indicare metaforicamente quello del corpo (*nel camminare, curvarsi ora da un lato, ora dall'altro; dondolarsi*). La capoeira è una delle prime pratiche ad assorbire questa mutazione. Nel suo *Festas e Tradições Populares no Brasil*, lo storico Melo Moraes Filho definiva così la tipica *figura di strada* del capoeirista:

Il suo modo di vestire è caratteristico: usa pantaloni larghi e giacche sbottonate, magliette colorate, cravatta di panno, anello largo e scivoloso, gilet senza colletto, scarpe dalla punta stretta e capovolta e capello di feltro. Il suo camminare è *oscillante e gingada*. E quando conversa con i propri compagni, si mantiene a distanza, come se fosse in posizione di allerta (Moraes Filho, 2002, p. 327, corsivo nostro).

Il verbo si ritrova in altre cronache e romanzi dell'epoca. In *A alma encantadora das ruas* – uscito per la prima volta nel 1908 – João do Rio lo usa più volte per descrivere il portamento di capoeiristi e altri *tipi* periferici che si aggiravano per le vie scure di Rio de Janeiro “con il fazzoletto al collo e l'andatura gingante” (Rio, 1908, p. 39) o per riferirsi al modo di camminare e muoversi delle donne afrobrasiliane: “negrette con vestiti gommati avanzavano gingando” (*ibid*, p. 51). Parole a cui fanno eco quelle di Monteiro Lobato, che nel 1921 commentava così l'esclamazione di uno dei capoeiristi protagonisti del suo racconto *O 22 da Marajó*: “Adesso! Disse il capoeirista gingando il corpo” (Lobato, 1921, p. 68).

Con la legalizzazione – nel 1933 – della lotta afrobrasiliana, il termine passò poi ad indicarne la struttura portante. Secondo *Wikipedia Brasil* la ginga è oggi “il movimento basilico della capoeira (...) è la *danza* che si usa prima di attaccare l'avversario, con l'intenzione di distrarlo” (corsivo nostro).

Sin dall'inizio del novecento, la ginga inizia dunque a configurarsi (i) come una *figura* stereotipica del *corpo* afrobrasiliano; (ii) come una *danza*. Un dato che sembra essere confermato dallo stesso Houaiss, che ad esempio contestuale del secondo significato del verbo gingar – *oscillare i fianchi; dimenare le anche nel danzare; ancheggiare* – cita una frase il cui soggetto principale è una donna mulatta: *ecco che arriva la mulatta, gingando un samba sincopato. Ha gingato deliziosamente per tutta la notte*.

La ginga cui si riferiva Mario Filho trova qui il suo riconoscimento dizionario. Transitando dalla capoeira al samba, il termine continua il suo percorso attraverso il corpo e la cultura afrobrasileira. Il gingere non è più soltanto il gesto del capoeirista, ma anche quello della donna mulatta che samba ininterrottamente fino all'alba.

A questo proposito – oltre al passo di Filho e all'esempio del dizionario – si potrebbero menzionare canzoni come *O samba e o tango* – del compositore Amádo Regis – incisa da Carmen Miranda nel 1937. Il tema inizia con una metafora: “è arrivata l'ora, è arrivata. Il mio corpo trema e ginga come un pandeiro”<sup>53</sup> – dove il rapporto tra il tremare, il gingere e il pandeiro, fa da sfondo non solo all'immagine di un corpo vibrante e oscillante – quasi fosse una percussione –, ma anche a quella di un *pandeiro che ginga* – e, pertanto, all'idea di uno stretto parallelismo tra il ritmo e i movimenti del samba e quelli della capoeira. O si pensi anche a *Ginga Ginga*, di Juracy de Araujo e Gomes Filho, registrata nel 1940 dalla stessa Carmen Miranda e dal suo collega Barbosa Junior – pezzo in cui i due interpreti ricordano con nostalgia i tempi in cui ancora incidevano insieme, prima della definitiva partenza della cantante per gli Stati Uniti. “Ginga, ginga, che saudade maledetta! Sono andata a fare un giro, a percorrere il mondo con il mio samba. E il ritmo di ispirata melodia, era in terra straniera, il mio pane di ogni giorno”. Così la cantante introduce il dialogo con il suo partner, in un ode nostalgica che rende ancor più diretta ed esplicita la relazione tra le due pratiche.

Sulla stessa direttrice si colloca una composizione di Ary Barroso, che ripropone il tema dello Houaiss. *Morena boca de ouro* – questo il titolo della canzone composta nel 1941 – è infatti un omaggio alla maniera di danzare della sambista mora – o come si suole dire in portoghese brasiliano, *morena*. “Gira morena, cadi non cadi. Ginga morena, vai non vai. Samba morena, con calma ed eleganza”.

Ma torniamo al calcio. O meglio, arriviamoci seguendo il percorso del dizionario. Nel calcio – sostiene lo Houaiss – la ginga è quella serie di movimenti con cui si cerca di illudere ed eludere il difensore (*serie di movimenti del corpo finalizzati a ingannare l'avversario*). Nel calcio – si dice in Brasile quando si dribbla l'avversario – si *fa ginga*. E fin qui non sembrerebbe esserci niente di nuovo. La traduzione calcistica del gingere ricalca in modo speculare la definizione capoeiristica. Tuttavia, se lasciamo il dizionario e ci dirigiamo verso altri orizzonti del senso (comune), ci accorgeremo che la ginga – nel calcio brasiliano – è qualcosa di più che un semplice strumento disordinante.

Ora, c'è un testo che esprime e condensa in maniera esemplare il valore e il significato calcistico della ginga. Si tratta di un recente documentario prodotto da uno tra i più noti registi brasiliani: Fernando Meirelles, autore del film culto *City of God*. Uscito nel 2005, *Ginga: a alma do futebol brasileiro* – letteralmente, *Ginga: l'anima del calcio brasiliano* – racconta la storia di dieci vite percorse dentro, fuori, attorno e sui confini del calcio. Tra queste, quella di Robinho, calciatore che ha militato, nel corso della sua carriera, in squadre come

---

<sup>53</sup> Tamburello con sonagli di metallo, percussione cardine dell'architettura ritmica del samba.

il Real Madrid, il Manchester City, il Santos e la nazionale brasiliana, con la quale ha disputato gli ultimi campionati del mondo del Sudafrica. O, ancora, quella di Sergio, giovane studente di un collegio privato di San Paolo che – per una bizzarra ironia della storia – si vede costretto a lottare contro il pregiudizio degli attuali manager e osservatori dei più importanti club brasiliani nei confronti degli aspiranti professionisti bianchi di classe media. Ma mettiamo da parte il racconto dei protagonisti e concentriamoci invece sull'anima della ginga.

Leggiamo la sinossi del film che si trova sul retro della confezione del dvd:

Per dominare il calcio mondiale, il Brasile ha qualcosa che le altre nazionali non possiedono. Il Brasile ha la ginga, uno stile leggero e ingegnoso che eleva l'abilità con il pallone allo stato di arte.

La sinossi riecheggia una citazione dello storico e giornalista Ruy Castro, impressa sullo schermo in apertura del film, poco prima che le immagini ci conducano attraverso la vita di Sergio. Così inizia infatti il documentario:

Il grande segreto del Brasile per dominare il calcio mondiale non è nessun segreto. I giocatori brasiliani hanno ginga – una talento speciale per dribblare, marcare e segnare gol, come se l'avversario non esistesse – *Ruy Castro. Giornalista e storico brasiliano.*

Alla frase di Ruy Castro ne segue immediatamente un'altra, di cui non viene rivelata la paternità: “la ginga nasce con il brasiliano e fa in modo che egli possa sognare in grande. Queste sono le storie di dieci sognatori”.

Riemerge qui il gioco interattivo tra le isotopie dell'arte e della naturalità che si poneva alla base della definizione freyriana della “maniera brasiliana” – la “grande maniera mulatta”. La ginga è qui stile “leggero e ingegnoso”, un talento che “nasce con il brasiliano”.

Con la definizione del documentario si chiude – fin qui, quantomeno (e scopriremo a breve il perché) – una parabola spiazzante. Da figura del corpo e delle pratiche corporee afrobrasiliane – e prima ancora, del remare –, la ginga si fa forma estetica, per poi ripresentarsi definitivamente in veste di tratto genetico del DNA brasiliano – per citare ancora la campagna *Nike* del 2007. Dal mare al corpo, all'arte e ancora al corpo – o meglio, allo stadio embrionale del corpo brasiliano.

Torneremo più avanti sul passaggio della ginga dal corpo afrobrasiliano al corpo brasiliano. Per ora ci basti notare, concludendo, come la vecchia connessione metaforica con la capoeira sedimentatasi nei primi due decenni del novecento venga qui completamente ribaltata. Come avevamo messo in mostra nel corso del primo capitolo, il discorso giornalistico dominante si era servito dell'immagine della capoeira – in particolare, delle bande di capoeiristi che davano luogo ad episodi di violenza nelle strade di Rio de Janeiro, le cosiddette *maltas* (cfr. cap. 1, par. 3.1.2.) – per marginalizzare il calcio popolare e ostaco-

larne in tal modo il processo di massificazione. A quell'epoca, la lotta afrobrasiliiana era ancora percepita dall'opinione pubblica – o dalla maggioranza dei brasiliani – come una pratica *violenta, criminale e degenerata*. O, per essere più esatti, lo era la declinazione contemporanea che aveva assunto, come lo stesso Moraes Filho affermava, sostenuto da articolisti come Lima Campos (a proposito si veda ancora il cap. 1, par. 3.1.2). Tuttavia, nel sottolinearne la progressiva degenerazione – simile a quella di un'epidemia di febbre gialla (Moraes Filho, 2002, p. 325) – sia Moraes Filho, sia Campos, non esitavano e non rinunciavano a definire la capoeira una “lotta nazionale”. Non solo. Per entrambi, essa era l'esito dell'ibridazione nazionale: “l'eredità del meticciato sorto dal conflitto tra razze”, per Moraes Filho (2002, p. 325); il frutto “dello spirito inventivo del meticcio” per Campos (*Revista Kosmos*, 3 marzo 1906). Perché – continuava quest'ultimo, “la capoeira non è portoghese e non è neanche nera, è mulatta (...) ovvero, meticcia, dato che è stato proprio il meticcio – per ragioni ataviche e spirito intelligente di adattamento – ad annetterle il coltello dei fadisti della *Mouraria* di Lisbona, i movimenti *sambati* degli africani (...) e l'agilità felina dell'indio”. Entrambe le descrizioni portano *in nuce* la valorizzazione del mulatto e del meticcio in quanto summa dell'inventiva, dell'astuzia e del corpo brasiliano – in una parola, della *ginga*. Ed è proprio su questo orizzonte di tratti *enfaticamente* valorizzati che insiste e insisterà il discorso sul calcio – nella la sua versione post-freyriana. Se nelle cronache degli anni dieci e venti del novecento la metafora capoeistica veniva utilizzata per dipingere il calcio popolare come una *lotta afrobrasiliiana e criminale* (e la sua espansione come un violento processo di *capoeirizzazione*) a partire dalla pubblicazione, nel 1938, di *Football Mulato* – fino ad arrivare a *Ginga: anima del calcio brasiliano* – essa cambia inesorabilmente di segno. Con Freyre – e dopo Freyre – il calcio passa a far proprie le qualità *naturali* della capoeira – l'agilità, la destrezza, la sensibilità e l'intelligenza corporea, le *ragioni ataviche* di cui parla Campos. D'altra parte, la capoeira si *sublima* fino a raggiungere quel carattere *istituzionale e artistico* che – secondo Moraes Filho e lo stesso Campos – distingueva la fase aurorale della capoeira<sup>54</sup>. A cambiare, pertanto, non è il nucleo semantico originario – l'afrobrasiliianità – ma le valorizzazioni che gli stanno attorno.

“Io credo che sia l'allegria del popolo brasiliano. Il popolo brasiliano nasce con l'arte. È il corpo molle”. Così dicono due dei protagonisti del documentario *Ginga*, mentre sullo schermo si susseguono una serie di immagini che alternano dribbling di Ronaldo, Ronaldinho e Robinho a *rodas* di samba e capoeira e sfilate di carnevale.

#### 2.1.4.3. *Jogo de cintura*

---

<sup>54</sup> “I capoeiristi moderni non spingono fino a questo punto il loro amore per l'arte”, diceva Lima Campos. Mentre per Moraes Filho i capoeiristi di un tempo – dediti, e ferreamente disciplinati – avevano “elevato quest'arte all'altezza di un'istituzione” (cfr. cap. 1, par. 3.1.2).

La ginga non è tuttavia l'unica figura del corpo su cui si gioca la partita della riconfigurazione e della naturalizzazione discorsiva della maniera brasiliana di giocare al calcio. Al suo fianco, ne troviamo un'altra: il *jogo de cintura*.

Letteralmente, *jogo de cintura* significa *gioco di bacino*. La *cintura* – in portoghese – è infatti la vita, il bacino, la parte inferiore del tronco umano. Ma – come per la *ginga* – ad interessarci non è tanto la traduzione del termine, quanto piuttosto il suo significato locale. Alla voce *Jogo*, il *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* riporta e definisce così l'espressione:

1. *Campo: sport*

Elasticità fisica o destrezza che rende possibile sfuggire al proprio avversario o di rubargli il pallone con un gioco di corpo.

In questi termini, il *jogo de cintura* si propone come una fedele traduzione – una vera e propria perifrasi – della *ginga*. Di questa riprende i tratti essenziali: elasticità, destrezza, abilità nell'ingannare il proprio avversario. Ma le affinità tra le due locuzioni non si limitano soltanto alla similitudine tra i significati congelati nel dizionario. Oltre ancora, è la dinamica del loro uso contestuale a sancirne l'equivalenza sul piano semantico. Come la *ginga*, il *jogo de cintura* è stato infatti molto spesso indicato da storici, sociologi, addetti ai lavori, calciatori, giornalisti sportivi e dai media in generale come il più essenziale degli attributi del calcio brasiliano. Portiamo qui ad esempio due casi tratti dal discorso accademico: il primo, da un saggio di Roberto Da Matta, noto antropologo brasiliano. Il secondo, da un libro recente del sociologo Mauricio Murad: *Violência e Futebol* (cfr. Murad, 2007).

Scrivendo Da Matta in *Esporte na Sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro* (*Sport in society: un saggio sul calcio brasiliano*) uno dei saggi più citati nell'ambito della riflessione accademica sul rapporto tra calcio e identità nazionale:

È cosa risaputa che, in Brasile il calcio nativo ha la propria specificità nel *jogo de cintura*; ovvero, nella malizia (...) elementi inesistenti nel calcio straniero – soprattutto europeo – un calcio basato sulla forza fisica e sulla capacità muscolare, sull'assenza dell'improvvisazione e del controllo individuale del pallone. In contrasto con il calcio brasiliano, in cui esiste questa tale improvvisazione insita nel *jogo de cintura*, il calcio in Europa nasce come una variante quadrata e autoritaria (Da Matta, 1982, p. 28).

In un altro testo del 1994, Da Matta ritorna ancora sulla relazione tra stile brasiliano e *jogo de cintura*, ipotizzando una possibile discendenza di quest'ultimo dalla capoeira, lotta – dice – in cui si privilegia l'uso delle anche e dei piedi:

Sappiamo che il cosiddetto “calcio brasiliano” si mostra a se stesso come una modalità caratterizzata dall'uso eccezionalmente abile del corpo e delle gambe. Cosa che dà origine a un tipo di gioco bello a vedersi. E a questo punto, sorge una domanda. Ci sarebbe, in quest'uso esclu-



sivo dei piedi, un eco incosciente del gioco della capoeira che gli schiavi africani portarono in Brasile? Lotta in cui le armi non sono i pugni, ma le gambe e i piedi? (Da Matta, 1994, p. 16).

Come Gilberto Freyre, Da Matta preme sulla differenza tra il calcio brasiliano e quello europeo. Quest'ultimo, quadrato e autoritario – i cui segni principali sono la forza fisica e muscolare – si contrappone allo “stile nativo” – segnato dall'individualismo e dalla capacità d'improvvisazione e dall'uso abile del corpo. Disposizioni che – per l'antropologo – darebbero origine ad uno stile di gioco “più bello a vedersi” rispetto a quello del vecchio continente. Non solo. Dice Da Matta che tali qualità sarebbero “insite nel jogo de cintura” – sensibilità e astuzia corporea “autenticamente brasiliana” (*ibidem*), sconosciuta al calcio straniero – in particolare europeo. Cosa che porta l'antropologo a chiedersi se, nello stile brasiliano di giocare a calcio, ci sarebbe un “eco incosciente del gioco della capoeira”.

Non è certo nostra intenzione stabilire o meno la retoricità di questa domanda. Ad ogni modo, non possiamo non rilevare – ed è questo il dato semioticamente più interessante – la trama di rinvii entro cui Da Matta iscrive il jogo de cintura. Riconducendo qualità come *improvvisazione* e *controllo individuale del pallone* al jogo de cintura, l'antropologo sta già infatti ampiamente collocando lo stile calcistico brasiliano entro l'universo di significazione della lotta afrobrasiliiana. In quest'ottica, l'eco incosciente del gioco della capoeira si rivela in realtà, al livello del discorso, una rima semantica – consapevole o no, non importa – con la ginga e con tutti quei tratti che le orbitano attorno: astuzia, malizia e, soprattutto, *afrobrasiliianità* – che dal dominio della prima si propagano su quello della seconda (cfr. Rastier, 2001).

In modo analogo a quanto descritto da Da Matta, anche il sociologo Mauricio Murad traccia una linea di possibile derivazione del *jogo de cintura* del calcio brasiliano da pratiche corporee di origine africana. Scrive Murad a proposito del dribbling (2007, pp. 131-132):

Il dribbling può forse essere pensato come l'aspetto più distintivo del calcio mezzo giocoliere giocato “alla brasiliana” (...). Storicamente [il dribbling] può essere pensato come un istante di rottura con l'origine inglese, la scelta per un gioco meno angoloso – *cintura dura* – più ondulante, artistico e chissà, forse per questo, più soave (meno violento?). Ed è possibile che esso risulti dal dialogo dello sport britannico con altri elementi della nostra cultura sinuosa, come la capoeira, il choro, il frevo, il samba, il samba di roda, il semba, il jongo, il lundu.

L'opposizione tra il gioco angoloso – di “cintura dura” – degli inglesi e quello ondulante, artistico, più soave e (forse) meno violento dei brasiliani riporta qui in primo piano – presentifica, si direbbe in semiotica – la figura del jogo de cintura – di “bacino molle” – in quanto summa del modo di giocare “alla brasiliana”. Tuttavia – al di là delle differenze – è importante sottolineare l'equivalenza che il sociologo stabilisce tra il calcio locale e gli “altri elementi della nostra cultura sinuosa”. Oltre al samba e alla capoeira, Murad cita

ancora il choro, il frevo, il semba, il jongo, il samba de roda e il lundu – ovvero, danze e musiche della tradizione popolare afrobrasiliiana. È possibile – afferma – che l'uso *specificamente brasiliano* del dribbling abbia trovato in queste pratiche ciò che potremmo definire il suo *fondamento traduttivo*.

Ma qui occorre fermarsi e provare a tirare – almeno in parte – le somme dell'analisi finora compiuta.

#### 2.1.5. *La trasformazione del corpo afrobrasiliiano in corpo brasiliano attraverso la mediazione calcistica*

Il quesito di Da Matta ci offre l'occasione per riflettere non soltanto sulla specificità delle connessioni tra calcio, samba e capoeira, ma anche su quella del nostro approccio disciplinare. Dal punto di vista di una semiotica delle culture che si occupa – per dirla con Saussure – della vita dei segni nel quadro della vita sociale (e culturale), la domanda pertinente – quella cui stiamo cercando di rispondere – è infatti un'altra. Per la precisione: esisterebbe nel modo di percepire e rappresentare lo stile brasiliano di giocare a calcio quel qualcosa di samba e capoeira, di mulattismo, su cui i discorsi sul calcio hanno storicamente insistito?

Gli esempi che abbiamo fin qui riportato hanno messo in luce un percorso che pare confermare questa ipotesi. Come abbiamo potuto osservare, nel corso del novecento, lo stile brasiliano è stato infatti ricondotto all'universo della corporeità e della cultura popolare afrobrasiliiana. Non solo attraverso l'azione configurante (cfr. Ricoeur, 1983) del discorso giornalistico e pubblicitario, ma anche – e forse ancor più – ad opera di quella del discorso intellettuale. Freyre, Da Matta e Murad non sono infatti gli unici ad aver insistito su questa correlazione. Come ha mostrato Soares (2001), gran parte della letteratura accademica – sociologica, antropologica, storiografica – ha sottolineato la centralità del nero e del corpo nero e mulatto nel processo di formazione della maniera calcistica nazionale. Scrive ad esempio Leite Lopes, antropologo:

È vero che lo “stile brasiliano”, del quale sono i giocatori neri e meticci i principali artigiani, si afferma nella misura in cui può mostrarsi attraverso la creazione di giocate, di micro-invenzioni che si associano all'individualità di determinati giocatori. È il caso dell'invenzione – da parte di Leonidas – della rovesciata (Leite Lopes, 1994, p. 75).

E Joel Rufino dos Santos, storico, riguardo la *genialità mulatta* di Friedenreich:

È stato lui il fondatore della scuola brasiliana di giocare a calcio: il dribbling sconcertante, il ricamo diabolico, il dolce stop di petto, il passaggio che lascia il compagno di fronte alla porta

del portiere nemico. Friedenreich ha strappato i manuali inglesi che insegnavano a giocare al calcio (Santos, 1981, pp. 18-19).

O, di nuovo, Murad:

Senza dubbio, è stato il giocatore nero ad imprimere al calcio brasiliano uno stile proprio di magia e arte, differenti dalle forme arcaiche del gioco del pallone come ad esempio la sua discendenza inglese immediata (...) Tuttavia, il nero non ne ha richiesto il titolo di proprietà, né ne ha esagitato il diritto autoriale (...) Il nero è stato socializzato e numerosi e geniali giocatori bianchi sono stati fondamentali per il suo ampliamento, per la sua divulgazione e consolidazione [dello stile] (Murad, 1994, p. 188).

Si tratta di una percezione diffusa, che – ancora oltre l'accademica – si esprime in modo simile nelle voci stesse degli addetti ai lavori. Come ha scritto recentemente Socrates – centrocampista del Corinthians e della nazionale brasiliana degli anni settanta e ottanta, oggi commentatore televisivo ed editorialista della rivista di attualità politica *Carta Capital*:

a mio modo di vedere, il nero ha svolto un ruolo di fondamentale importanza (...) nella formazione dello stile brasiliano di giocare a calcio – irriverente, allegro, creativo e a volte anche irresponsabile. È che esiste una chiara relazione tra la pratica del football e l'espressione corporea totale, inusitata (Socrates, 2010)<sup>55</sup>.

Tuttavia, al di là della connessione tra lo stile e le figure del corpo e della cultura afro-brasiliana, tocchiamo qui un'altra questione centrale. Questa *parabola discendente* che dallo stile conduce verso la corporeità fa emergere infatti un nuovo percorso, che non ha più a che vedere con la migrazione delle qualità specifiche del corpo afrobrasiliano dalla capoeira, al samba e al calcio, ma con l'estensione dei tratti distintivi del corpo *afrobrasiliano* al corpo *brasiliano*. Comparando la definizione che ne forniva il documentario *Ginga* con i passi tratti dai testi accademici capiremo il come e il perché di questa migrazione. I calciatori di professione e gli analisti sociali dello stile ci dicono che: (i) il nero – o meglio, il corpo del nero – ha svolto un ruolo essenziale nella formazione della maniera *brasiliana* di interpretare il gioco britannico (Socrates); (ii) lo stile *brasiliano* ha visto nei meticci i suoi principali artigiani (Leite Lopes, 1997); (iii) – in modo ancor più esplicito – il nero (il suo stile) è stato socializzato e fatto proprio da altri giocatori bianchi, i quali hanno a loro volta contribuito alla sua divulgazione e sedimentazione (Murad). Parallelamente – stando a quanto si raccontava nel documentario – la *ginga* è stile leggero e ingegnoso che nasce con il *brasiliano*. I *brasiliani* hanno la *ginga*. È l'allegria del popolo *brasiliano*. Il popolo *brasiliano* nasce con l'arte.

---

<sup>55</sup> Disponibile all'indirizzo web <http://www.cartacapital.com.br/app/coluna.jsp?a=2&a2=5&i=693>

Da gesto specificatamente *afrobrasiliano* della capoeira (prima) e del samba (poi), la ginga – il jogo di cintura – entra dunque a far parte – grazie all’azione traduttrice del discorso sul calcio – del codice genetico della donna e dell’uomo *brasiliano*. Ed è sorprendente notare come già nel 1945 – nel suo *Interpretação do Brasil* – Gilberto Freyre avesse perfettamente riassunto questa procedura discorsiva di *globalizzazione* degli attributi della corporeità afrobrasiliana, oltre ancora l’universo del samba e della capoeira. Scriveva il sociologo di Recife:

Grazie ai brasiliani di sangue africano, così africani nella loro cultura, Il futebol brasiliano è diventato qualcosa di simile a una danza. Sono loro che tendono a far di ogni cosa un ballo – sia il gioco che il lavoro. Una caratteristica che, invece di rimanere propria di un singolo gruppo etnico o regionale, tende a generalizzarsi nell’intera cultura brasiliana” (Gilberto Freyre, 1945, p. 88-89).

La parabola di emersione dello stile dallo sfondo del mulattismo – delle sue pratiche – assume qui destini ancora più precisi. Non soltanto Freyre sostiene – come più volte aveva fatto – che la maniera calcistica brasiliana sia da ricondurre al sangue africano, ma, ancora oltre, afferma che questa tendenza afrobrasiliana a ridurre tutto a danza, si generalizza nell’intera cultura brasiliana. Il che – lungi dall’essere una semplice constatazione – è al contrario una descrizione che imprime una realtà oggettiva al proprio referente interno, che fa diventare reale ciò che invece è frutto di una precisa strategia discorsiva<sup>56</sup>.

Si potrebbe chiudere questo cerchio citando un’altra – ben più nota a livello internazionale – composizione di Ary Barroso – *Aquarela do Brasil* – vero e proprio inno alla nazione meticciosa. Scritto nel 1939, il testo della canzone riassume in pochi versi non solo la migrazione della ginga dalla capoeira al samba al corpo brasiliano, ma anche il capovolgimento delle teorie e degli ideali dell’imbiancamento in favore del mulattismo:

Brasile! Mio Brasile brasiliano. Mulatto intrigante, Ti canterò nei miei versi. Il Brasile, è il samba che dà. È ballo, che fa gingare.

Si manifesta ancora una volta il rapporto sineddotico su cui sia Freyre che Mario Filho avevano più volte insistito. Il mulatto è la parte che esprime il tutto. L’ismo che riassume il Brasile intero. Quella *grammatica locale* che cerca di estendere le proprie norme e i propri codici – cromatici, estetici, linguistici – alla totalità della cultura, nel tentativo di divenirne il metalinguaggio descrittivo, avrebbe detto Lotman (1990, p. 128). Come per Filho i calciatori afrobrasiliani erano più brasiliani dei loro colleghi bianchi – e come per Freyre il mulattismo è quella forma che risiede in ogni *affermazione vera del Brasile* – per Ary Barro-

---

<sup>56</sup> Vale qui ciò che prima è stato detto a proposito delle strategie enunciative del discorso scientifico (si veda nello specifico il paragrafo 2.1.3.)

so, il Brasile – il *Brasile brasileiro* – è quello del mulatto intrigante. Ma non è tutto. In un gioco di costante trasposizione tra *forme della nazione* e *forme della corporeità*, Il Brasile è al contempo – e soprattutto – metafora stessa del corpo afrobrasiliano, che *fa samba, ginga e fa gingare*.

#### 2.1.6. Nuovi e vecchi modelli del corpo brasiliano

Siamo di fronte ad un altro ribaltamento. Traducendosi all'interno di una pluralità di pratiche e discorsi e migrando dalla cultura afrobrasiliana a quella brasiliana, le figure del corpo mulatto iniziano infatti a proporsi come sintesi di un nuovo modello di corpo nazionale, che si colloca all'opposto dall'ideale estetico degli igienisti e degli eugenisti degli anni dieci e venti del novecento (cfr. cap. 1. par. 2.3.1). Sia nel processo di formazione del primo che in quello del secondo, il calcio svolge un ruolo di fondamentale importanza.

Come abbiamo precedentemente messo in luce, nei primi anni del novecento la pratica calcistica rappresentava uno dei principali pilastri di un più vasto progetto terapeutico di rigenerazione e rinvigorimento fisico e morale del Brasile. Essa avrebbe dovuto contribuire alla nascita e alla formazione di quella che Coelho Netto definiva – nell'inno del Fluminense – la “nuova razza del nostro Brasile”. Oltre a rappresentare uno dei più importanti simboli della modernità, lo sport sembrava infatti rispondere perfettamente alle esigenze delle politiche sociali e culturali che indicavano nell'igiene e nella cura del corpo la via per la salvezza nazionale. Al centro di quest'architettura si trovavano, tra gli altri, qualità come la simmetria, lo sviluppo armonico, la razionalità, l'equilibrio, la purezza, il garbo e la forza disciplinata – elementi condensati in modo esemplare nel prototipo del corpo greco e dell'estetica ellenica (de Azevedo, 1920). A questa forma di corporeità si accompagnava una precisa forma di vita – quella dello sportman: uomo sano, atletico ed educato (cfr. cap. 1. par. 2.4), contrapposta all'immagine del meticcio, il cui corpo malato veniva esposto nei giornali e nelle riviste delle facoltà di medicina come monito contro la promiscuità sessuale (Schwarcz, 1993).

Stravolgendo in modo netto l'intero insieme di questi attributi, il discorso sul calcio freyriano e post-freyriano dà luogo ad un modello di corpo nazionale radicalmente contrario, che valorizza euforicamente quegli stessi tratti contro cui si scagliavano prima gli uomini di scienza e quelli di sport: sorpresa, imprevedibilità, asimmetria, dismisura, spontaneità, agilità, leggerezza. L'idea del “corpo corazza”, del corpo “pezzo d'acciaio” in cui l'anima avrebbe dovuto risiedere, della rigidità, della fermezza e della forza fisica che veniva cantata e decantata nell'inno del Fluminense, svanisce nella “mollezza” a cui si riferiva uno degli intervistati di *Ginga: a alma do futebol brasileiro*: “è il corpo molle” – diceva il ragazzo in apertura. È Il corpo meticcio della capoeira, del samba, della ginga e del jogo

de cintura, che da simbolo di violenza, degenerazione e irrazionalità, diviene infine un tratto naturale che tende a generalizzarsi nell'intera cultura brasiliana (Freyre): “la ginga nasce con il brasiliano e fa in modo che egli possa sognare in grande” – per citare ancora l'epigrafe del documentario.

Ora, tutto ciò mette in evidenza due cose. Da un lato, mostra l'evoluzione che – come avevamo accennato in precedenza – porta gli attributi del corpo mulatto (l'irrazionalità, gli impulsi, le energie psichiche potenzialmente incontrollabili) dall'orizzonte disforico della *non cultura* a quello euforico della *natura culturalizzata*. Dall'altro – in una prospettiva più teorica – come non solo i significati più impalpabili, ma anche le “cose” in apparenza più “immediate”, “sostanziali” e “naturali” come i nostri corpi siano – colte al di là del loro sostrato fisico e biologico e inquadrato in un sistema di coordinate storiche e culturali – il risultato sempre instabile e transitorio di procedure semiotiche di posizionamento e valorizzazione (cfr. Saussure, 1916), sostanze formate “dai linguaggi che le parlano e le descrivono, dalle pratiche che le animano” (cfr. Violi, 2005, p. 2; Violi, 2010)<sup>57</sup>.

## 2.2. *Dal corpo alla cultura (via calcio). Formare caratteri e connettere mondi*

Giunti a questo punto dobbiamo ammettere una colpa. Finora abbiamo infatti commesso un atto di *volontaria omissione*. Perché il dato in assoluto più sorprendente di questa transumanza di figure non sta tanto nell'effetto di naturalità di cui si è storicamente imbevuto lo stile brasiliano di giocare al football. C'è infatti in questa storia qualcosa che va ancora oltre il calcio e la corporeità. Qualcosa che abbiamo volutamente tenuto nascosto e che ha direttamente a che vedere con il processo di esplosione del mulattismo che avevamo messo da parte all'inizio di questo percorso. In particolare, con la ridefinizione e la stereotipizzazione del carattere brasiliano e con la migrazione dei suoi tratti al di là, per così dire, dei confini del corpo e delle sue pratiche. Ma – bizzarro paradosso – per capire di cosa effettivamente si tratti dobbiamo tornare ancora sulla ginga e sul jogo de cintura.

### 2.2.1. *Sulla trasformazione della ginga: da figura del corpo a forma di vita nazionale*

Analizzandone l'evoluzione semantica, ci siamo accorti che il termine *ginga* è passato gradualmente dall'indicare un preciso movimento del corpo *afrobrasiliano* – l'ancheggiare, l'oscillare dei fianchi del samba e della capoeira – a riassumere in toto la disposizione alla flessibilità del corpo *brasiliano*.

---

<sup>57</sup> Come scriveva Hjelmslev (1954, p. 230), quando si entra nel campo degli *apprezzamenti collettivi* – dei valori e delle assiologie – la sostanza “immediata” è qualcosa che è già sempre costitutivamente “mediato” dalla cultura (cfr. cap. 3).

Ora, questa procedura di espansione del *campo di presa* della figura si ritrova al contempo in una definizione che ne fornisce un altro importante deposito del senso comune, determinante almeno quanto i dizionari nelle dinamiche di formazione e sedimentazione delle percezioni semantiche: la pubblicità della birra.

La nostra menzione particolare va qui ad una campagna internazionale della birra *Brahma*, da sempre – come hanno mostrato Landowski e Oliveira (2002) – detentrica e promotrice dei valori della brasilianità: *Brahma brings ginga to our consumers*, creata nel 2005 in occasione del lancio del prodotto sul mercato internazionale.

Come il documentario, anche la *Brahma* definisce la *ginga* come uno stile corporeo tipicamente brasiliano, una sorta di *intelligenza sensibile* (Landowski, 2004) popolare. Anche il comunicato stampa della *Ambev* – azienda produttrice del marchio – dice infatti che la *ginga* “è il modo in cui i *brasiliiani* camminano, si muovono, il modo in cui giocano a calcio”<sup>58</sup>. Tuttavia, la propaganda non ne restringe il significato alla sola sfera della corporeità. Continua infatti il comunicato (*ibidem*):

la *Brahma* vi offre il gusto della cultura brasiliana, una cultura in cui si affronta la vita con brio e senza sforzo o, come dicono i brasiliani, con *ginga* [...] *ginga* è un'attitudine e uno stile di vita, fondato su una visione della vita ottimista e creativa.

Ancora oggi, all'indirizzo web della marca dedicato al mercato estero è possibile leggere una descrizione del tutto simile:

La *Brahma* è stata creata da Joseph Villager nel 1888. Da allora, si è diffusa in tutto il Brasile, venendo sempre associato all'energia, alla passione e allo spirito creativo chiamato ‘*Ginga*’. Una filosofia e un modo di vita brasiliano che combina la creatività e la genialità, per vivere la vita con stile e tranquillità<sup>59</sup>.

Siamo dentro l'esplosione. Il termine acquista qui un valore che esula il significato puramente cinesico del gesto per tradursi nel mondo della vita. Lungi dall'essere soltanto un *modo di portare il corpo*, la *ginga* diviene un *modo di comportarsi*, una *morale*, una *filosofia*. Una vera e propria *forma di vita nazionale*. E non è un caso che lo slogan principale della campagna sia proprio uno di quei tratti che Freyre e Da Matta individuavano come una delle principali caratteristiche dello stile calcistico nazionale: “*improvise*” – “*improvvisa*” – portano in calce le immagini pubblicitarie della *Brahma*. Una fotografia ritrae un cane legato ad un paletto con la parte superiore di un bikini che scruta il mare dal marciapiede di Copacabana. In basso a destra (fig. 21): “*Improvvisa. Una nazione in movimento*” (*Improvise, One Nation in Motion*).

---

<sup>58</sup> Una buona sintesi del comunicato stampa della *Ambev* si trova sul sito internet del quotidiano *Estadão*: <http://www.estadao.com.br/arquivo/economia/2005/not20050322p6852.htm>.

<sup>59</sup> <http://www.brahma.com/about>



Fig. 21

L'improvvisazione, la creatività e l'agilità corporea del calciatore, del sambista e del capoeirista si fanno qui attitudine, disposizione, vocazione al "far buon viso a cattivo gioco", genialità e anticonformismo nel risolvere al meglio e nel modo più originale situazioni imprevedibili, logica dell'estemporaneo.

La decisione della ragazza che usa la parte superiore del bikini per legare il proprio cane mentre si concede un bagno improvviso ricorda in tal senso ciò che Greimas e Fontanille (1993, p. 60) definivano il "bel gesto" – un atto al contempo "etico ed estetico" in cui si afferma e si spettacolarizza una morale singolare contro la morale sociale dominante. I semiologi portavano ad esempio il gesto sprezzante di un cavaliere che dopo aver accettato la sfida della sua dama ed essersi recato a recuperarne il guanto in una fossa, decide di gettarglielo sul viso. O ancora, l'atto d'ironia estrema di Alfred Jarry che in punto di morte chiede come sua ultima volontà che gli venga offerto uno stuzzicadenti. Tuttavia, ancora oltre l'aspetto etico ed estetico, ciò che ci sembra interessante sottolineare è il fatto che – in questa mistura di atteggiamenti e filosofia di vita – ad essere coinvolta è in primo luogo la dimensione estetica del comportamento. Scrivono infatti Greimas e Fontanille: "al momento dell'invenzione di una nuova morale succede che ad essere sollecitata sia la sola sensibilità, come se il bel gesto risultasse più da un modo di sentire le cose e di reagirvi che da una decisione e una valutazione e da un passaggio all'atto" (*ibid*, p. 61). Una caratteristica che – secondo i due autori – sarebbe tipica delle forme di vita e degli stili in quanto configurazioni etiche.

Aggiungendo alle riflessioni di Greimas e Fontanille quelle di Eric Landowski (2005) sui regimi di senso e sui regimi dell'interazione, si potrebbe dire che la *ginga* – intesa al contempo come una forma della corporeità e come una forma di vita si iscrive in quello



che il semiologo francese definisce il “regime dell’aggiustamento” – ovvero, entro una logica interattiva fondata non tanto sulla ragione e sulla razionalità, ma sul sentire, sulla sensibilità e sulla “non convenzionalità” del comportamento – opposta ad una logica della “programmazione” (*ibid*), in cui a contare sarebbe invece l’adeguamento e la conformità dell’agire a programmi narrativi standard, socialmente e rigidamente fissati e prestabiliti.

Come la modellizzazione del corpo igienista aveva contribuito alla specificazione e alla sedimentazione della forma di vita dello sportman, l’elevazione del modello di corpo afrobrasiliiano – sensibile, molle, agile, naturale – diviene dunque *forma dell’espressione* (Vio-  
li, 2006) di uno specifico *contenuto esperienziale*.

### 2.2.2. *Ancora sul jogo de cintura.*

Il *jogo de cintura* ha subito un destino parallelo – o meglio, speculare – a quello della *gin-ga*. E qui precisiamo ancora meglio quali siano stati i punti omessi dalla nostra precedente analisi. Accanto al primo significato *letterale*, il Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa riporta infatti un senso secondo, *figurato*:

#### 2. Derivazione: senso figurato

Flessibilità di fronte a problemi o situazioni difficili. Capacità di non attenersi a modelli e schemi rigidi di pensiero e comportamento

Per derivazione – ci dice il dizionario – la flessibilità stereotipica del *jogo de cintura* in quanto *gioco di corpo* è passata ad indicare la capacità di essere agili ed elastici di fronte *a problemi o situazioni difficili*, di pensare e agire fuori dagli schemi e dalle norme socialmente costituite. Di saper – potremmo dire rifacendoci alla propaganda della Brahma – *gingare* nella vita.

Ma a darci la cifra esatta dell’espressione, ancora una volta, non è il dizionario. Per coglierne appieno il significato sarà utile rinvenire al testo di Da Matta e reinserire il breve estratto a cui abbiamo fatto in precedenza riferimento all’interno del suo originale contesto. Scrive da Matta (1982, pp. 28-29), tirando le conclusioni di un più complesso e generico paragone tra il calcio e la politica:

Ci sono [in Brasile], espressioni che circolano liberamente tanto nel campo del calcio quanto in quello della politica. Ne citerò una, che credo sia abbastanza rappresentativa di tutto ciò che detto finora. Si tratta della popolarissima espressione brasiliana “avere o non aver *jogo de cintura*”, intesa come una forma di esprimere flessibilità e sensibilità che si può o meno avere di fronte a certe situazioni sociali. In tal senso, una persona con *jogo de cintura* (...) è una persona capace di piegarsi senza spezzarsi (...) Come un giocatore di calcio brasiliano o un sam-

bista che “ha jogo de cintura”, ovvero, che sa muovere il corpo nella direzione esatta, provocando confusione e fascino nei propri avversari, creando armonie insospettite. È cosa risaputa che, in Brasile, il calcio nativo ha la propria specificità nel *jogo de cintura*; ovvero, nella malizia e nella *malandragem* [in grassetto nell’originale] elementi inesistenti nel calcio straniero – soprattutto europeo – un calcio basato sulla forza fisica e sulla capacità muscolare, sull’assenza dell’improvvisazione e del controllo individuale del pallone. In contrasto con il calcio brasiliano, in cui esiste questa tale improvvisazione insita nel *jogo di cintura*, il calcio in Europa nasce come una variante quadrata e autoritaria. È chiaro che quando parliamo di jogo de cintura stiamo usando una metafora per la cosiddetta “arte della malandragem” (...) Con malandragem e jogo de cintura ci stiamo riferendo ad un modo di difesa autenticamente brasiliano, che consiste nel lasciar passare la forza avversaria, liberandosene con un semplice e preciso movimento del corpo. Invece di affrontare direttamente l’avversario, è sempre preferibile liberarsene con un buon gioco di corpo, ingannandolo in modo impalpabile. Il buon giocatore di calcio, così come il politico sagace, sanno che la regola d’oro dell’universo sociale brasiliano consiste precisamente in *sapersela cavare bene*. In poter salvarsi nelle situazioni difficili, facendolo con un’elevata dose di dissimulazione ed eleganza (...) Come il buon politico, il malandro è quel “giocatore” capace di trasformare la sconvenienza in fortuna.

Tre sono i punti che emergono dalla riflessione di Da Matta e che ci preme qui evidenziare. Innanzitutto, la relazione tra calcio e politica – di cui già Freyre era stato pioniere. Se per il sociologo di Recife era lo stile brasiliano – la grande maniera mulatta – con il suo insieme di attributi a proporsi come *trait d’union* tra i due mondi, per Da Matta – specularmente – è il jogo de cintura a riassumere figurativamente la flessibilità del corpo afrobrasiliiano e proporsi come connettore isotopico tra calcio politica e, ancora, samba. È infatti attraverso la corporeità che viaggiano – in entrambe le direzioni – le isotopie della naturalità, dell’arte e dell’estesia. In secondo luogo il fatto che ad emergere come tratti salienti di questa relazione sono la *sagacia* e la *l’eleganza*. Il buon calciatore e il buon politico non sono soltanto coloro che riescono a *cavarsela* negli imprevisti e nelle situazioni di difficoltà, ma sono quelli che lo fanno con astuzia e bellezza. Combinando “al principio del massimo risultato con il minimo sforzo, la libertà per la variazione, per il ricamo, per l’improvvisazione”, aveva detto Freyre in *Football Mulato* (si veda il par. 2.1.1 di questo stesso capitolo). E qui il discorso accademico si intreccia inaspettatamente con quello pubblicitario. Siamo infatti ancora dentro l’orizzonte estetico del bel gesto descritto dalla campagna della Brahma. Invece di lasciarsi attraversare dalla forza avversario, è sempre preferibile liberarsene con un buon gioco di corpo, ingannandolo in modo impalpabile. Terzo e – ma non per importanza – ultimo punto, lo sfociare di questo fiume di equivalenze in un’arte che si presenta a sua volta come una precisa forma di vita: ciò che Da Matta definisce l’arte della *malandragem* – sintetizzata a sua volta in una figura ben precisa: il *malandro*.

### 2.2.3. *La malandragem: una sintesi del corpo, dell'etica e dell'estetica nazionale*

Ma chi è il *malandro*? Con chi esattamente abbiamo a che fare? Chi è quel malandro che, come il buon politico e il buon calciatore, gioca di abilità, di corpo e intuizione per cavarsela bene? Per tirarsi fuori da guai con dissimulazione ed eleganza? Che gioca per trasformare la sconvenienza in fortuna?

Sinonimo di *briccone*, *furfante*, *trickster*, *picaro* – personaggio, quest'ultimo, secondo il critico letterario Antonio Candido, ancora molto pragmatico, da cui il malandro brasiliano si differenzia per l'amore “per il gioco in sé (...) per la pratica dell'astuzia per l'astuzia” (Candido, 1993, p. 22): il malandro è una figura folclorica che giunge in Brasile all'epoca della colonizzazione portoghese. Il primo grande malandro trapiantato in terra tropicale è – secondo il Dicionário del folclore brasiliano di Luíz da Câmara Cascudo – Pedro Malasartes. Scrive a riguardo Cascudo (1988, p. 157): “Pedro Malasartes, personaggio tradizionale dei racconti popolari della penisola iberica, è l'esempio del burlone invincibile, cinico, prodigo di inganni ed espedienti, senza scrupoli e senza rimorsi (...) il tipo felice dell'intelligenza (...) vittoriosa contro i creduloni, gli avari (...) gli orgogliosi, i ricchi e i vanitosi, espressioni che garantiscono la simpatia verso questo eroe senza carattere”.

Gradualmente, il malandro si fa spazio all'interno del discorso letterario. Tra il 1852 e il 1853, Manuel Antonio de Almeida pubblica *Memorias de um sargento de milicia*, romanzo d'appendice che racconta le vicende di Leonardo, disoccupato frequentatore del suburbio della Rio de Janeiro del diciannovesimo secolo, che abbandona la vita di strada, fatta di continui inganni, trovate e espedienti, per diventare sergente di polizia. Nel 1928, Mario de Andrade pubblica *Macunaima: l'eroe senza nessun carattere*. Il racconto narra delle vicende di Macunaima, piccolo indio “nero ritinto e figlio della paura della notte” (Andrade, 1928, p. 5), che con la sua massima *Ab che pigrizia!* e il suo scaltro vagabondare per le foreste vergini e le metropoli del Brasile eleva la figura del malandro a “categoria simbolica” (Candido 1993. p. 22).

Sempre in bilico tra il bene e il male, tra la genialità e la degenerazione dei comportamenti, “il malandro oscilla entro una scala che va dalla malandragem socialmente approvata e vista tra noi come arguzia e vivacità, al punto ben più pesante del gesto francamente disonesto. È quando il malandro corre il rischio di smettere di vivere di astuzia per vivere di colpi, diventando così un vero marginale o bandito” (Da Matta, 1979, p. 269).

La sintesi di Da Matta riassume bene il transitare del malandro entro un duplice polo valoriale. Come nota Schwarcz (1995, p. 9), convivono infatti nell'immaginario popolare due tipi di rappresentazione del malandro. Da un lato, il malandro perdigiorno, scansafatiche, ozioso, vagabondo, violento, pericoloso e fannullone. Esempi di questa prima versione della malandragem sono figure come Chico Juca, capoeerista facinoroso del romanzo di Manuel Antonio de Almeida – ricercato dal maggiore Vidigal – o il malandro cantato da Wilson Batista nella sua composizione *Lenço no Pescoço* – composta nel 1933:

Il capello di lato. Lo zoccolo che striscia. Il fazzoletto al collo. Coltello in tasca. Io passo ginguando. Provoco e sfido. E sono orgoglioso di essere così vagabondo. So che loro parlano, di questo mio procedere. Io vedo chi lavora, finire in miseria.

Il samba carioca e la capoeira divengono le principali piattaforme traduttive della figura del malandro. La prima, in particolare, si rivela un campo alquanto ricco di immagini e descrizioni. Senza scendere nei dettagli e riportare la moltitudine di esempi che insistono sulla correlazione tra il malandro e il sambista, basti citare qui la serie tratti che emergono attraverso questa procedura di messa in canzone del tema. Come mostra Oliven (1984), gli attributi essenziali di cui si compone la figura del malandro sono: (i) la pigrizia, (ii) il rifiuto del lavoro, (iii) la valentia che molto spesso scade nelle sfide e nelle provocazioni e (iv) l'astuzia. Tale proliferazione di inni ai valori di questa forma di malandragem capoeiristica giunse intorno alla fine degli anni trenta a creare una serie di conflitti con l'appena instaurato governo Vargas. Tant'è vero che, "percependo la forza enunciativa della canzone popolare l'Estado Novo di Getulio Vargas incaricò i compositori di scrivere temi più edificanti e soprattutto, posture più disciplinate e pedagogiche per i personaggi generati nell'istanza dell'Io" (Tatit, 2004, p. 77).

Dall'altro invece si staglia la figura del malandro "allegro, bravo a giocare a pallone e bravo nel sambare" (Schwarcz, 1995, p. 10), il cui apice rappresentativo è stata raggiunto nel 1942 con la creazione – per il film *Alô Amigos* – del famoso pappagallo di Walt Disney *Joe Carioca – José Carioca* in portoghese. Qui *José Carioca* iniziava Paperino alla malandragem tropicale, offrendogli cachaça<sup>60</sup> e accompagnandolo nelle sue escursioni sambistiche per la capitale. Il successo fu talmente grande che pochi anni dopo Walt Disney lanciava nelle sale un nuovo cartone animato, *Você já foi a Bahia* – il cui scopo principale era mostrare al popolo americano "le bellezza della terra *allegra* di Carmen Miranda" (*ibidem*, corsivo nostro).

Fu questa seconda interpretazione – continua ancora l'autrice – a prevalere e ad affermarsi nell'immaginario collettivo non solo nazionale, ma anche internazionale: "grazie alla versione José Carioca della malandragem si è reintrodotta (...) il modello della maniera brasiliana, la concezione freyriana che in Brasile tutto tende ad ammorbidirsi e ad aggiustarsi (...) Jorge Amado è ancora il brasiliano più letto all'estero e il suo universo è pieno di capoeiristi, sambisti, mulatte e malandros. Nello sport difendiamo sempre l'idea che vince la nostra *ginga malandra*: (...) Piquet<sup>61</sup> aveva un piede nell'irriverenza e dal calcio ci si aspetta solo arte" (*ibidem*, corsivo nostro).

Non è il caso di fare qui una critica del folclore o una storia della letteratura brasiliana sulla malandragem<sup>62</sup>. Tuttavia, senza abbandonare la presa sul nostro oggetto – né quella

---

<sup>60</sup> Distillato di canna da zucchero.

<sup>61</sup> Pilota di formula uno. Corse tra il 1978 e il 1971.

<sup>62</sup> Per una retrospettiva completa e approfondita sull'argomento rimandiamo ai saggi classici di Candido (1993); Da Matta (1994); Schwarcz (1987).

sul nostro approccio disciplinare – ci pare doveroso e interessante evidenziare il ruolo del calcio – o meglio, dei discorsi sul calcio – in questo processo di *elevazione* della malandragem – intesa come “modalità meticcica” (Schwarcz, 1995, p. 9) che trova il suo più alto grado espressivo nella ginga del samba e della capoeira – ad emblema dell’“ethos nazionale” (*ibid.* p. 11). Detto diversamente – per parafrasare ancora Schwarcz – si tratta di sciogliere i nodi del come e del perché la *futebol arte* si è inserita in quel continuum tematico – la malandragem – che tiene insieme il samba, la capoeira, Piquet, Jorge Amado e Joe Carioca e – ancora oltre – quali sono gli effetti di senso che ha prodotto.

A questo riguardo, sarà utile esprimere in termini chiari e fin da ora la nostra tesi. Sulla base dei ragionamenti di Lotman sulla reciproca interdipendenza tra processi gradualmente e puntuali nella dinamica dei sistemi culturali, ciò che qui sosteniamo è che il calcio assume a tutti gli effetti la funzione e i contorni di una vera e propria *piattaforma esplosiva* (Lotman, 1993) che accelera la progressiva emergenza della figura del “buon malandro” in quanto sintesi del carattere nazionale, alimentando in tal modo il passaggio dalla valorizzazione negativa del meticcio su cui si fondava il modello dell’imbiancamento, alla sua rimodellizzazione in termini positivi. Con la messa in discorso del calcio succede infatti che ad essere magnificati sono i tratti *euforici* della malandragem meticcica – *allegria, astuzia, simpatia, la pigrizia creativa* e una giusta dose di *sprejudicatezza* – mentre, al contempo, attributi *disforici* quali *violenza, provocazione, devianza* vengono puntualmente narcotizzati.

Si pensi ad esempio alla distinzione tra il *futebol arte* e il *futebol força* a cui avevamo accennato in chiusura del primo capitolo. Si tratta – come abbiamo già iniziato a intravedere – di un’opposizione che ha percorso e marcato l’intera evoluzione del discorso sul calcio brasiliano, rifrangendosi attraverso una pluralità di sfere discorsive – le scienze sociali, il giornalismo e la pubblicità. La ginga brasiliana – che le altre nazionali non posseggono – “eleva l’abilità con il pallone allo stato di arte” – si diceva nel film *Ginga*. “Senza dubbio, è stato il giocatore nero ad imprimere al calcio brasiliano uno stile proprio di magia e arte, differenti dalle forme arcaiche del gioco del pallone come ad esempio la sua discendenza inglese immediata”, affermava Murad. O ancora: *l’arte brasiliana* contro il *metodo scientifico europeo*, come l’aveva riassunta Gilberto Freyre. La trama di differenze intessuta dal sociologo riecheggia tale e quale oltre il campionato di Francia del 1938. Oltre ai testi che abbiamo finora riportato, valga citare – come sintesi di questa incessante pervasività – la seguente classificazione di Damo (1999, p. 91), che si è preoccupato di specificare le relazioni di contrarietà su cui si è costruita – nel corso degli ultimi ottant’anni – questa distinzione: *spettacolo vs efficienza, dionisiaco vs apollineo, barocco vs classico, intuitivo vs razionale, dono vs apprendistato, strada vs scuola, gioco vs sport, individuale vs collettivo, agilità vs rigidità, abilità vs forza*.

Le isotopie dell’estesia – del corpo e della sensibilità – e della natura che avevamo individuato in *Football Mulato* giocano di sponda con quella dell’arte. Un arte spontanea e individualistica che si contrappone al totalitarismo razionale degli europei. Lo scontro tra il calcio europeo e quello brasiliano diviene una sorta di lotta mitologica non solo tra

*Apollo e Dionisio, ma tra Davide e Golia, tra Ulisse e Polifemo* – in una parola, tra il *trickster* elegante, astuto e agile e il gigante che nonostante la sua superiorità fisica si lascia sconfiggere dal piccolo e bel gesto del suo rivale. L'individualismo che nei primi anni del novecento era visto come un'incongruenza, un tratto che non si sapeva come e dove tradurre entro il paradigma etico e morale del calcio europeo, diviene ora una manifestazione di quel *mulattismo malandro* che spira sulla storia della cultura brasiliana. Vale a dire – per lasciare la definizione allo stesso Freyre: “agile nell'assimilare e ammorbidire in curve e in danza le tecniche europee e ribelle contro ogni forma di totalitarismo che faccia scomparire la variazione individuale o la spontaneità personale” (Freyre, 1938, p. 74).

Convinzione che – alcuni anni più tardi – porta il sociologo a compiere un quantomeno insolito parallelismo. Scrive Freyre in un articolo del 1955 dal titolo *Ainda a propósito de futebol brasileiro*, pubblicato sul quotidiano *O Cruzeiro*:

Dicono i sociologi che i giochi – o gli stili di gioco – possono essere generalmente classificati come “individualisti” (quello dei greci ateniesi, per esempio), “cooperativisti” (i britannici e gli anglosassoni), e “militaristi” (i prussiani, i nazisti e i fascisti). Cioè, se i brasiliani, nella loro maniera di giocare a calcio tendono ad essere più individualisti che cooperativisti, sono di certo in buona compagnia: stanno con i greci. Con gli ateniesi, con la gente più civilizzata, più gentile, più estetica che sia mai esistita (...) Cosa significa aver un gioco preminentemente individualista nel suo stile? Pura anarchia? L'intero sforzo del gruppo sacrificato contro i capricci dell'individuo? Certo che no. Significa costante interazione tra lo sforzo collettivo del gruppo e le prodezze, le iniziative e le improvvisazioni dei singoli individui che agendo in tal modo – si distaccano come eroi e maestri ballerini (...) È quello che nel calcio fanno i Leônidas (...) che procedono sotto l'impatto dell'eredità africana della cultura che tende a fare dei giochi danza e ballo, senza smettere di agire dentro una tradizione sportiva marcata nelle sue origini dal paradigma greco-ateniese. Quello in cui l'individuo non si dissolve nel gruppo, ma dove invece conserva certe essenziali libertà di espressione eroica e di esibizione drammatica (...) Detto questo, non dobbiamo noi brasiliani vergognarci quando ci dicono che il nostro stile di giocare a calcio da troppa possibilità di espressione alle prodezze individuali dei ballerini e degli eroi. Ciò di cui abbiamo bisogno è controllare questo individualismo con la disciplina, senza il quale lo sforzo del gruppo si degrada, in fin dei conti, in isteria anarchica (Freyre, 1955)<sup>63</sup>.

Tutto ciò potrebbe sembrare alquanto singolare, ma se lo si considera alla luce dei ragionamenti di Freyre sulla sublimazione della *malandragem* a cui avevamo in precedenza accennato (cfr. par. 2.1.2) assumerà in realtà un senso ben preciso.

Come abbiamo visto, senza l'azione traduttrice del calcio, non solo il samba e la capoeira sarebbero rimaste, per il sociologo, nell'orizzonte della marginalità, ma anche la *malandragem* “si sarebbe conservata interamente un male o un'inconvenienza” (Freyre, 2003, p. 25). Operazione di rifinitura che, d'altra parte, avrebbe permesso di convogliare i

---

<sup>63</sup> Disponibile sul sito web della Biblioteca Virtuale della Fundação Gilberto Freyre (Fondazione G. Freyre): [http://bvgf.fgf.org.br/portugues/obra/artigos\\_imprensa/ainda\\_futebolbrasileiro.html#topo](http://bvgf.fgf.org.br/portugues/obra/artigos_imprensa/ainda_futebolbrasileiro.html#topo)

residui buoni di queste espressioni culturali nello stile calcistico brasiliano. Cosicché, a fianco del samba e della capoeira, è oggi possibile scorgere nella maniera nazionale di giocare a calcio anche “un po’ di malandragem carioca” (*ibidem*). Ovvero – ora lo sappiamo – un po’ di flessibilità, di gioco di corpo, di astuzia, di capacità di improvvisare e di sapersi aggiustare e adagiare sugli spigoli degli schemi.

Ora, è esattamente al *mulattismo malandro* che Freyre si riferisce quando sostiene che lo stile brasiliano di giocare a calcio è quello in cui “l’individuo non si dissolve nel gruppo, ma dove invece conserva certe essenziali libertà”. Tuttavia, mentre nella prefazione a *O negro no Futebol Brasileiro* l’obiettivo era presentare i risultati della traduzione reciproca tra il calcio e la malandragem, in *Ainda a propósito de futebol brasileiro* il fine sembra più che altro legittimare moralmente ed esteticamente quest’ultima. Qui Freyre non si limita infatti – come aveva fatto fino ad ora – a connettere l’individualismo con “l’eredità africana della cultura che tende a fare dei giochi danza e ballo”. Fa anche qualcosa in più: le trova un modello che è al contempo un paradigma etico e un postulato di bellezza. Che – strana coincidenza – è lo stesso di cui si erano serviti i suoi antesignani oppositori per individuare l’ideale a cui doveva rifarsi il perfezionamento della futura razza bianca brasiliana. Quando improvvisano e si distaccano come ballerini, i vari Leonidas sono in compagnia degli ateniesi – la gente “più civilizzata, gentile ed estetica che sia mai esistita”.

Non si tratta di un paradosso, ma di una strategia discorsiva mirata. Prendiamo l’inno del Fluminense. Qui il confronto con la Grecia serviva per rimarcare la moralità del gioco collettivo (*Fu dallo stadio/Che la Grecia assalita/Irruppe nella gloria/Nessuno nel club si appartiene /Qui la gloria non è personale*). Qualsiasi riferimento all’individualismo viene completamente eclissato. Per Freyre è il contrario. Tagliando secondo le proprie logiche politiche il nesso metaforico con la tradizione ellenica, il sociologo si smarca – o meglio, smarca lo stile – dall’idea che variazione e spontaneità personale significhino necessariamente indisciplina e arretratezza. Due sono gli effetti di tale simmetria. Da un lato, il conferimento di qualità come *civiltà, eleganza, bellezza* all’individualismo danzante e dionisiaco degli eredi della cultura africana – che capovolge le precedenti posizioni degli igienisti che, sull’esempio greco, associavano questi tratti alla fermezza e alla robustezza virile (*Corregge il corpo come artista/Vita imprime alla statua augusta/Fa dell’argilla un robusto pezzo d’acciaio dove l’anima risiede*, per citare ancora l’inno del Fluminense). Dall’altro, la scoperta di una sorta di *luogo terzo* dell’individualismo – la buona malandragem – in cui la disciplina convive naturalmente con l’improvvisazione. Ciò che Freyre costruisce è infatti un campo tensivo tra la norma sociale e l’uso particolare, tra le regole collettive e la loro lecita lacerazione individuale, che si presenta al contempo come un orizzonte sportivo e come una forma di cultura a cui tendere. O meglio, come la forma che tiene e il calcio e la cultura in quel precario equilibrio tra il *genio* e la *sregolatezza*, tra il malandro che improvvisa, danza e si aggiusta

dentro le regole e il malandro che le rompe e sprofonda nell'anarchia<sup>64</sup>. Tant'è che, dopo aver affermato che i brasiliani non devono prendersela contro chi critica il loro modo di giocare, poiché il loro stile è l'espressione del medesimo principio di civiltà che permeava la vita ateniese, Freyre tiene comunque a precisare che è sempre necessario "controllare questo individualismo con la disciplina, senza il quale lo sforzo del gruppo si degrada in fin dei conti in isteria anarchica" (*ibidem*).

Questa triplice tensione tra *norma*, *aggiustamento* e *rottura della norma* – che Candido ha definito paradigmaticamente "dialettica della malandragem" – si ritrova tale e quale nei racconti su Garrincha e Romario.

Scrivono di Garrincha Nelson Rodrigues: "Garrincha non pensa. Tutto in lui si risolve nell'istinto. Ed è questo il motivo per cui arriva sempre davanti a tutti. Perché mai il raziocinio dell'avversario avrà la velocità geniale del suo istinto (Rodrigues, 1994, p. 63). O – in un rimando ancor più preciso alla malandragem – Mario Filho (2003, p. 328): "Garrincha imitava quel personaggio di più di mille e una commedia, incanto di generazioni: lo scemo che non è scemo. Lo scemo che in realtà è eroe (...) Bastava che toccasse un pallone per trasfigurarlo".

Gli episodi che lo vedono protagonista si riuniscono sotto il segno dell'imprevedibilità e dell'irresponsabilità. Contro la Spagna, ai mondiali di Cile 1962:

Il secondo gol del Brasile nasceva da una sua giocata tipica, dalla fascia. Iniziò a dribblare gli spagnoli e tutto il giornalismo scritto e orale del Brasile entrò in panico. Una tra le più lievi espressioni che i cronisti usavano per definire Garrincha era "irresponsabile": "Miserabile! Malato di Mente! Irresponsabile!" E Garrincha che continuava a chiamare su di sé gli spagnoli. Questi gli formarono una torta attorno. E Garrincha che dribblava. Quando pensò che non ci sarebbero più stati spagnoli dentro l'area, alzò il pallone sulla testa di Amarildo. E fu la vittoria (*ibid*, p. 338).

Garrincha lo scemo – l'uomo comune, l'eroe senza nessun carattere – diviene il folle e imprevedibile Garrincha. Un attaccante che – racconta ancora Mario Filho – in un incontro amichevole contro la Fiorentina, a Firenze, era stato capace di "dribblare l'intera difesa italiana, incluso il portiere, per aspettare poi che il difensore tornasse e liberarsene definitivamente con un altro dribbling" (*ibid*. p. 324). È l'astuzia per l'astuzia di cui parlava Antonio Candido a proposito di *Memorias de um sargento de Milicias*, è l'azione inattesa che per Lotman distingueva l'atteggiamento del pazzo che fugge dagli schemi precostituiti del comportamento normativo e "pone l'avversario nella situazione di non potersi difendere" (Lotman, 1993, p. 57).

Come quella di Garrincha, anche la figura di Romario – attaccante carioca che portò la nazionale brasiliana alla vittoria dei mondiali del 1994 – è stata costruita sulla falsariga del

---

<sup>64</sup> Sulla relazione tra genio e sregolatezza nel calcio si veda il saggio di Sedda su Maradona (cfr. Sedda, 2010).



tipo ideale del malandro. Così lo definiva un articolo apparso sul quotidiano *O Globo* il 13 settembre del 1993:

Irresponsabile. Irriverente. Irrequieto. Dissoluto. Egoista. Esplosivo. Quasi una bomba con le gambe. Autoritario. Radicale. Sembra il padrone del mondo. Talentuoso. Veloce. Cannoniere. Fuoriclasse. Fa gol come chi gioca. Bassottino. Gambe inarcate. Biotipo plebeo per un principe del calcio-ragazzata (in Helal, 2003, p. 9).

O ancora, lo stesso giornale, pochi giorni dopo, il 20 settembre: “l’indisciplinato, ribelle (...) irriverente bassottino (...) ha provato che la sua arte dentro il campo compensa i suoi eterni problemi e persino la sua poca voglia di allenarsi” (*ibidem*). Come ha mostrato Helal – il quale, oltre alla citazione sopraccitata ha raccolto e analizzato una serie di articoli apparsi tra il 1993 e il 1994 – Romario oscilla tra il bene e il male, tra l’universo della norma e quello della sua rottura. Gli epiteti del discorso giornalistico rimandano in parte – scrive Helal (*ibidem*) – “ad una personalità negativa, in qualche modo ripudiata dalla nostra società. Tuttavia, sorgono immediatamente dopo i tratti positivi della brasilianità (...) rinforzando il lato *ludico, allegro, giovanile, ingenuo* di Romario”. In tal modo, conclude Helal, i discorsi sulla figura di Romario finiscono col “glamourizzare la malandragem (...) costruendo un eroe con gli attributi di ciò che *essenzializziamo* come *tipicamente brasiliano*” (*ibidem*).

Le analisi di Helal mettono bene in evidenza il rapporto tra la proiezione di quei significati della malandragem sedimentatisi nel corso del novecento nella letteratura, nella capoeira e nella musica popolare e l’azione riconfigurante del discorso calcistico. In altri termini, ciò a cui assistiamo non è un banale prolungamento di figure storicamente e culturalmente date dai primi domini al secondo, ma un processo di traduzione a doppio senso che porta, da un lato, alla risemantizzazione dello stile in chiave malandra (la *futebol arte* come *arte della malandragem*) e, dall’altro, alla riconfigurazione in termini euforici della stessa malandragem, che diviene morale alla moda, glamour, forma di vita assumibile e socializzabile.

Questo movimento diviene ancora più chiaro se si presta attenzione al peso delle qualità positive e negative nella definizione della malandragem. Come nota Helal, l’allegria, la ludicità, l’ingenuità, la giovinezza sono tratti distintivi *dominanti* che mettono in secondo piano – *narcotizzano*, si direbbe in semiotica – gli attributi afferenti al campo della primitività di cui parlava Freyre: irrazionalità, impulsività irresponsabilità, ecc. (*la sua arte dentro il campo compensa i suoi eterni problemi e persino la sua poca voglia di allenarsi*). Il che non significa, beninteso, che di questo *sostrato timico* la malandragem non abbia bisogno. Sulla falsariga di Freyre, le narrazioni sul calcio assegnano alla malandragem quella posizione precisa che lievita tra la *danza dionisiaca* e l’*isteria anarchica*, l’*ordine* e il *disordine* (Candido, 1993) la *disciplina* e l’*indisciplina*, la *cultura* e la *non cultura*. L’arte della malandragem – così come la *futebol arte* – ha senso e vive solo se si estende tra questi mondi.

Tuttavia, in tutti questi discorsi, a prevalere è sempre il *genio* e non la *sregolatezza*. In tal senso, facendo un parallelo tra Brøndal e Lotman, si potrebbe dire che la malandragem assume e si configura a tutti gli effetti come un *termine complesso positivo*, che se da un lato tiene insieme la cultura e la non cultura come due poli antitetici, dall'altro tende ad esaltare la funzione traduttiva della cultura. Come scrivevano Lotman e gli autori delle *Tesi*, “in forza del fatto che la cultura non vive soltanto grazie all'opposizione tra sfera interna e sfera esterna, ma anche grazie al passaggio da un ambito all'altro, essa non si limita a lottare contro il ‘caos’ esterno, ma ne ha bisogno, non solo lo annienta, ma costantemente lo crea” (Lotman et alii, 2006, p. 109). E se lo fa – sostengono gli studiosi di Tartu è perché “il meccanismo della cultura è un congegno che trasforma la sfera interna e quella interna: la disorganizzazione in organizzazione, i profani in iniziati, i peccatori in giusti, l'entropia in informazione” (*ibidem*).

Nella sua versione moralmente e socialmente approvata, la malandragem di Joe Carioca, Romario, Amado, Garrincha e Piquet sfocia così nella *filosofia della ginga* di cui la birra Brahma si è fatta promotrice – ovvero, in una forma di vita fondata sull'improvvisazione e sulla capacità di aggiustarsi e di ammorbidire tutto ciò che è rigido e spigoloso, di vivere con brio, genialità e creatività. O, parallelamente, in quel jogo de cintura a cui si riferiva Da Matta: *è chiaro che quando parliamo di jogo de cintura stiamo usando una metafora per la cosiddetta arte della malandragem*. “Un vasto e generale *accomodarsi* che *dissolve gli estremi*, rimuove il significato della legge e dell'ordine, manifesta la penetrazione reciproca dei gruppi, delle idee e delle attitudini più disparate, creando una specie di terra di nessuno in cui la trasgressione è appena una sfumatura nella gamma di toni che va dalla norma al crimine” – così ha definito la malandragem Antonio Candido nelle conclusioni della sua analisi delle *Memorias* (Candido, 1993, p. 44). Elasticità che – sostiene il critico letterario – sarebbe da ricondurre al processo di formazione di una socialità ibrida: “la socialità brasiliana si aprì con più facilità alla penetrazione dei gruppi dominati ed estranei. E acquistò in *flessibilità* ciò che perse in interezza e coerenza” (Candido, 1993, p. 44). *Flessibilità, accomodazione, dissolvenza dei contrari*. Fuori e dentro il calcio – nei testi accademici o pubblicitari – la malandragem è innanzitutto un'astuzia del corpo.

#### 2.2.4. *Migrazioni dello stile. Dove cresce e si forma l'identità della nazione.*

Fin qui ci siamo occupati di spiegare come i discorsi sul calcio hanno contribuito – attraverso il fissaggio del nesso con la malandragem – a riconfigurare determinate figure del corpo mulatto all'interno del mondo della vita. Parafrasando Da Matta, si potrebbe affermare che questo percorso ha condotto, da un lato, a fare della ginga e del jogo de cintura una metafora della malandragem e dall'altro, a fare della malandragem una metafora della ginga e del jogo de cintura. Ciò di cui intendiamo occuparci ora sono invece le procedure discorsive che hanno fatto in modo che queste forme esplodessero e i loro tratti –

flessibilità, agilità, creatività, genialità, ecc. – migrassero in altre sfere della cultura. Come abbiamo visto, una delle prime connessioni ad emergere – al di là del samba e della capoeira – è stata quella tra il calcio e la politica, su cui hanno insistito sia Freyre che Da Matta. Tuttavia, non si tratta dell'unico nesso saldato dalle narrazioni su calcio e identità nazionale. Ce ne sono in realtà molti altri. Per mostrarli ci serviremo di due testi esemplari: un altro articolo di Freyre e un breve video del *Museu do Futebol*, inaugurato a San Paolo nell'ottobre del 2008.

In *A proposito di Pelé* – pubblicato sulla *Folha de São Paulo* il 3 novembre 1977 – Freyre (1977b) si dedica alla costruzione di una rete di rimandi tra Pelé e altri importanti personaggi della storia della cultura brasiliana che, per il sociologo, sarebbe stati espressione “del più alto grado della dignità brasiliana” (*ibidem*). Freyre inizia tracciando un parallelo tra l'opera di Pelé e quella dell'inventore Alberto Santos Dumont<sup>65</sup>, “così espressiva di quanto più simpaticamente umano si trovi nel carattere e nel modo di essere della sua gente: la gente brasiliana” (*ibidem*). Poi passa alla letteratura: “si può dire senza esagerazioni apologetiche che Pelé è come atleta, una specie di Machado de Assis<sup>66</sup>. Con uno stile così superiore e artistico, così inconfondibilmente suo e, allo stesso tempo, così del Brasile, come fu in letteratura lo stile di Machado” (*ibidem*). E ancora – in successione millimetrica – letteratura, architettura, musica: “Pelé ha creato uno stile atletico così caratteristico del Brasile come quello letterario di Euclides [da Cunha]<sup>67</sup> o quello architettonico di Niemeyer<sup>68</sup> o di quello musicale di Villa Lobos”<sup>69</sup> (*ibidem*). Infine, la sintesi: cosa unisce tutte queste figure? “La genialità. Proprio così: la genialità (...) Che cosa è stato Pelé – come giocatore di uno sport che in Brasile si chiamava un tempo ‘sport britannico’, dal brasiliano trasformato così brasilianamente in un gioco con qualcosa di samba che modifica la sua forma apollinea – se non un consolidatore di questa brasilianizzazione che nel calcio si esprime in modo universale?” (*ibidem*). Dopo aver esaurito gli esempi, Freyre

---

<sup>65</sup> Aeronauta considerato in Brasile l'inventore del primo dirigibile.

<sup>66</sup> Scrittore mulatto, autore di importanti classici della letteratura brasiliana come *Dom Casmurro*, *Memorias Postumas de Bras Cubas* e *Quincas Borbas*.

<sup>67</sup> Giornalista dell'Estado de São Paulo e scrittore, autore de *Os Sertões*, libro che tratta della Guerra di Canudos, combattutasi nell'omonima cittadina dell'entroterra bahiano tra il 1896 e il 1897 tra l'esercito repubblicano e il movimento guidato dal leader carismatico Antonio Vicente Mendes Maciel, meglio noto come Antonio Conselheiro. Asceta che viveva una vita nomade “riunendo il popolo per costruire chiese ed ergere i muri dei cimiteri” (Fausto, 1994, p. 257), Conselheiro, si stabilì a Canudos nel 1893. Il suo messianismo faceva concorrenza a quello della chiesa. Di fronte all'aumento degli adepti, il governo di Bahia decise di approfittare di una banale controversia sul taglio degli alberi per “dare una lezione ai fanatici” (*ibidem*). Ma contro tutte le attese, la forza bahiane fu sconfitta. Il governatore di Bahia chiese allora l'aiuto delle truppe federali. Il governo centrale – che vedeva nel movimento di Conselheiro una minaccia alla Repubblica – non si lasciò sfuggire l'occasione. Nell'ottobre del 1897, una spedizione guidata dal generale Arthur Oscar (8000 uomini) decimò il movimento di Conselheiro (cfr. Fausto, 1994).

<sup>68</sup> Il più noto degli architetti brasiliani. Progettò ex novo Brasilia durante gli anni cinquanta.

<sup>69</sup> Compositore che integrò alla musica sinfonica di matrice europea motivi della tradizione indigena e afrobrasiliiana.

conclude con una riflessione di carattere storico. Il sociologo si lamenta del fatto che Rui Barbosa (cfr. cap. 1, par. 1.1) e coloro che nel 1889 adottarono per la Repubblica il modello angloamericano non avessero fatto lo stesso. E propone di affiancare alla sua prima idea – “il fatto che esiste connessione tra gli stili” (*ibidem*) – un’altra: “che stili esotici possano essere assimilati alle maniere nazionali, al punto di farsi essi stessi nazionali. Com’è successo con il calcio” (*ibidem*).

Al testo di Freyre fa eco il video del *Museu do Futebol*. Principale attrazione della “Sala degli Eroi”, il video “alterna immagini di idoli della letteratura, dell’arte e del calcio”<sup>70</sup>. Trascriviamo qui le parti più rilevanti della narrazione che passa sullo sfondo dello schermo:

A scoprire molto tempo fa questa terra chiamata Brasile è stato Pedro Alvares Cabral. Ma il Brasile brasiliano è stato scoperto soltanto dagli eroi del ventesimo secolo. Eroi che hanno saputo riconoscere l’anima dei brasiliani. Come l’antropologo pernambucano Gilberto Freyre, che ha guardato questo popolo mescolato e meticcio e ha detto: “ecco il Brasile”. Gli eroi degli anni trenta e quaranta che hanno scoperto il valore della nostra cultura e della nostra gente, come il compositore Villa Lobos, che ha unito il ritmo dei neri, il canto degli indios e le chitarre delle strade e ha detto: “tutto questo vale una sinfonia”. Il Brasile è diventato Brasile quando ha smesso di credere che per essere un paese civilizzato, bisognava diventare bianchi e parlare in francese. Chi ha inventato questo Brasile? Gente come il paulista Mario de Andrade, che ha gridato dall’Ipiranga: “Basta imitare!”. Basta avere nostalgia dell’Europa, che di essere brasiliani adesso ne vale la pena (...) Chiaro, essere brasiliani è divorare tutto quello che viene da fuori e rifare tutto a modo nostro (...) Fu l’architetto Niemeyer, che progettò nella Pampulha, a Belo Horizonte, la prima visione del Brasile del futuro: un paese capace di fare poesia con curve di cemento. E qual è il volto del Brasile? (...) Fu Di Cavalcanti, che cercava l’immagine sintesi della sensualità brasiliana. Nel colorito dei suoi quadri e nei palchi del Casinò di Urca, il Brasile assisteva all’invenzione della mulatta. Essere brasiliano è nel volto, nella maniera (...) Con il bahiano Jorge Amado, la poesia e la letteratura iniziano a parlare il portoghese saporito del Brasile. Essere brasiliano, in fin dei conti, è abusare del diminutivo, dato che anche le parole sono gesti di tenerezza (...) Essere brasiliano è arrivare e chiedere subito un caffè, alimentando la conversazione pieni di intimità, come i samba di Noel Rosa, un poeta e cronista di Vila Isabel. È essere irriverenti come Carmen Miranda che brilla sulla tela del cinema come ambasciatrice del samba e del carnevale, e che fa della bahiana il nostro primo simbolo internazionale. E il futebol arte, da dove sarà mai venuto fuori? È venuto fuori dalle gambe dei fuoriclasse degli anni trenta e quaranta. Dalle prodezze di Leonidas da Silva, il Diamante Negro, che ha messo il calcio sottosopra e ha inventato la rovesciata. Ed è venuto fuori dalla precisione millimetrica di Domingos da Guia, il divino maestro, che ha inventato il

---

<sup>70</sup> Così era stato pensato il video nel progetto iniziale dei curatori del museo. Il documento ci è stato messo a disposizione dalla direzione del Museo.

dribbling (...) Questi fuoriclasse hanno portato sul campo la ginga delle gafieiras<sup>71</sup>, i tifosi invece, hanno portato negli stadi il ritmo delle scuole di samba.

Da questa proliferazione di echi e connessioni emergono due precisi movimenti traduttivi.

In primo luogo, una traduzione orizzontale che porta allo stabilirsi di una serie di equivalenze convenzionali tra il calcio, l'architettura, la letteratura, le scienze sociali, la pittura e la musica. Come valeva per la politica, a connettere questi orizzonti sono i tratti distintivi dello stile. Freyre ne esplicita uno in particolare: la *genialità*. Tuttavia, il meccanismo è semioticamente molto più complesso, e coinvolge al contempo l'intera serie di attributi – per così dire – “nascosti” di cui si nutrono gli estremi della relazione. Per semplificare, potremmo dire che assieme alla genialità, Pelé trasferisce sulla letteratura di Euclides e Machado, sulle sinfonie di Villa Lobos, sulle invenzioni di Santos Dumont e sulle architetture di Niemeyer lo *splendore*, la *dolcezza*, la *spontaneità*, la *sinuosità*, la *morbidezza*, la *libertà*, l'*improvvisazione*, la *sorpresa*, la *malizia*, l'*astuzia*, la *flessione*, l'*agilità*, la *leggerezza* che definiscono la maniera brasiliana di giocare a calcio. È ciò che Lotman, nella sua analisi della poesia di Blok *L'artista*, ha definito “il congiungimento dell'incongiungibile”: una strategia discorsiva che “trasforma l'incompatibile in adeguato, l'intraducibile in intraducibile” (Lotman, 1993, pp. 35-37). Si tratta infatti di una vera e propria esplosione di senso che fa emergere e costituisce piani di traducibilità – che mette sullo stesso piano elementi in apparenza inconciliabili.

In secondo luogo, una traduzione verticale che conduce dallo stile incarnato nelle figure sopraccitate all'essere brasiliano. A questo riguardo, il breve video del *Museu do Futebol* sembra proporsi come la naturale estensione del ragionamento di Freyre. Come dice il narratore, il Brasile vero – quello brasiliano – è stato scoperto da questi eroi del ventesimo secolo. Non è il caso di fare qui la biografia professionale di ognuno di questi personaggi. Ci basti dire – come si può leggere sul sito del museo – che tutti loro, “pittori, poeti, musicisti pensatori e giocatori di calcio, hanno contribuito alla costruzione dell'identità brasiliana: un Brasile meticcio, allegro e creativo che, nonostante la disuguaglianza, aveva il potenziale per essere una grande nazione”<sup>72</sup> (corsivo nostro). L'essere brasiliano – dice la voce narrante – risiede nel volto e nella maniera dei mulatti dipinti da Di Cavalcanti. Nell'abuso dei diminutivi compiuto dai protagonisti dei romanzi di Jorge Amado – dato che anche le parole sono gesti di tenerezza. È nei samba di Noel Rosa che raccontano dell'intimità con cui si chiede un caffè e nell'irriverenza di Carmen Miranda. Nelle curve di cemento di Niemeyer.

---

<sup>71</sup> Saloni di danza “frequentati un tempo da persone dal basso potere economico e ora da classi sociali con un più alto tenore di vita” (cfr. Houaiss, Dicionario da Lingua Portuguesa), in cui si balla principalmente il *samba di gafieira*.

<sup>72</sup>[http://www.museudofutebol.org.br/historia/index.php?option=com\\_content&view=article&id=425&Itemid=739](http://www.museudofutebol.org.br/historia/index.php?option=com_content&view=article&id=425&Itemid=739)

È dunque così che il mulattismo esplose e si fa al contempo sfondo e forma della brasilianità. Ciò a cui assistiamo è infatti un processo che, da un lato, fa del mulattismo un vero e proprio tessuto connettivo che mette a sistema “tutto ciò che è affermazione vera del Brasile” (Freyre, 1938) e che, dall’altro, fa emergere il mulattismo come forma sintetica dell’identità nazionale (*un Brasile meticcio, allegro e creativo*). Parafrasando Freyre, nell’arte e nella letteratura, nell’architettura, nel calcio e fino alle più profonde sfere dell’animo e della psicologia brasiliana, *essere brasiliani è essere mulatti*.

*Parte seconda*

Su alcuni risvolti e alcune  
conseguenze teoriche dell'analisi.

Ci siamo occupati finora di descrivere il processo di emergenza e sedimentazione di due forme i cui destini si sono poco alla volta incrociati: lo stile calcistico e l'identità brasiliana. Per farlo è stato necessario confrontare e mettere a sistema serie di oggetti di differente "natura" e differente "misura": manuali, inni, statuti di federazioni, pratiche come l'abbigliamento, il fumo, il *five o'clock*, regole internazionali e interpretazioni locali, figure del corpo come la *ginga* e il *jogo de cintura*, forme di vita come quella dello *sportman* e quella del *malandro*, saggi storici, sociologici e giornalistici, dizionari, documentari e campagne pubblicitarie. Questa moltitudine di dati è stata sottoposta di pari passo ad un duplice trattamento. In primis, ad una lettura *micrologica* – tesa ad evidenziare le connessioni semantiche e le organizzazioni narrative che reggevano le singole pratiche, i singoli testi e le singole configurazioni discorsive prese in esame. In secondo luogo, ad un'elaborazione di stampo più decisamente *macrologico* – in cui si è cercato di coglierne le interdipendenze e l'evoluzione processuale.

Ciò di cui intendiamo discutere in questa seconda parte del lavoro sono invece le implicazioni e le conseguenze teoriche di questa descrizione. Come abbiamo già accennato nell'introduzione, ci soffermeremo qui su due temi che sono oggi al centro del dibattito semiotico contemporaneo: il corpo e la cultura – limitandoci, per quanto riguarda questo secondo argomento, ad abbozzare alcune ipotesi e ad indicare possibili direzioni di ricerca.

A questo riguardo, ci pare che il gioco di incastri tra la storia della pratica calcistica e quella dei modelli dell'identità brasiliana – così come abbiamo cercato di delinearlo nelle pagine precedenti – possa proporsi non solo come una lente privilegiata per inquadrare meglio e sotto una luce altra tali problematiche, ma anche come un resistente banco di prova per testare nuove direzioni di ricerca e operazioni di "riadeguamento" (Hjelmslev) della teoria alla reale complessità dei fenomeni storici-culturali.

Se una delle poste in gioco della semiotica attuale è adempiere fino in fondo al principio saussuriano e studiare la vita dei segni nel quadro della vita sociale e culturale, essa non può e non deve permettersi di diventare una "fenomenologia autoanalitica"<sup>73</sup> che pretende di spiegare "la società" o "la cultura" senza prima provare a comprendere "le società" e "le culture". Il nostro confronto con la storia del calcio brasiliano ha avuto e ha *questo senso*.

---

<sup>73</sup> L'espressione è di Paolo Fabbri. In un'intervista rilasciata nel 2006 il semiologo avvertiva sul rischio delle generalizzazioni prodotte a partire da esempi costruiti ad hoc. Fabbri citava a proposito il famoso *exemplum fictum* dell'incontro tra la mano destra e la mano sinistra attraverso cui Merleau-Ponty spiegava la sensazione scaturita dal contatto con l'altro. Per non "precipitare in una sorta di soggettivismo generalizzato" (*ibid*) la semiotica – concludeva Fabbri – deve farsi sempre più una semiotica delle culture.



## Capitolo Terzo

La semiotica, il corpo, la cultura.

### 0. Introduzione

La semiotica – per essere più precisi, la semiotica generativa di ispirazione greimasiana – convive oggi con una sempre più ingombrante e decisiva presenza: il corpo. Ad iniziare dalla pubblicazione dell'ultimo lavoro individuale di Greimas – *Dell'imperfezione* (1987) – e da quella – con Jaques Fontanille – di *Semiotica delle passioni* (1991), l'impianto globale della teoria è stato oggetto di una rilettura fenomenologica non priva di importanti conseguenze. Da un lato, si è riflettuto sull'incapacità del modello attanziale di rendere conto di regimi di interazione fondati non più su trasferimenti di valori incarnati in oggetti, figure o programmi narrativi, ma “sulla *co-presenza sensibile e diretta degli attanti* gli uni agli altri, faccia a faccia o corpo a corpo” (Landowski, 2004, p. 110). Obiezione che ha fatto da perno allo sviluppo di quella che lo stesso Landowski ha in più occasioni definito – contrapponendola al concetto di “giunzione” (cfr. Greimas, 1970; Greimas e Courtés, 1979) sul quale si reggeva la teoria della narritività – una “semiotica dell'unione” (Landowski, 2001; 2004), il cui compito principale sarebbe la descrizione e la modellizzazione delle relazioni intersoggettive e intercorporee dell'esperienza quotidiana. Dall'altro, si sono ripensate invece in termini corporei le fondamenta stesse della funzione semiotica. A partire dall'idea – abbozzata in *Semiotica delle Passioni* – che a monte di ogni processo di articolazione del senso si collocherebbe una sorta di “orizzonte tensivo” del sentire (Greimas e Fontanille, 1991, p. 15), Fontanille ha proposto recentemente di ripensare il corpo come *l'operatore della semiosi*, ovvero, come l'istanza mediatrice che regola allo stesso tempo i meccanismi di passaggio tra i due piani del linguaggio – espressione e contenuto – e le procedure di trasformazione dei livelli del Percorso Generativo (Fontanille, 2004).

Quest'ultima opzione, in particolare, pone tuttavia una serie di questioni che non si possono ignorare. Se si sceglie di fare del corpo il principio originario di manifestazione ed esistenza del senso, ci si dovrebbe chiedere almeno: (i) di quale corpo si parla? (ii) Qual è il rapporto tra il corpo oggetto (da descrivere) e il corpo modello (della descrizione)? (iii) Esiste – e se esiste come si configura – una distinzione tra questi due livelli? (iv) Quali sono le ricadute epistemologiche dell'irruzione della corporeità nel cuore della relazione semiotica – della sua capacità di articolare espressioni e contenuti? (v) Quale sarebbe la specificità semiotica – e non puramente fenomenologica – di questo operatore?

Non è nostra intenzione cercare risposte a queste domande. Ci interessa piuttosto affer-

marne l'urgenza. Ci pare infatti che dietro un simile progetto si nascondano una serie di pericoli a cui finora la semiotica non ha mai dedicato la giusta attenzione. Due su tutti. In primis, *l'ontologizzazione del corpo* – il rischio di farne un oggetto *immediato* e, in un certo senso, *onnipotente*. In secondo luogo, *l'ontologizzazione del senso* – e, dunque, l'insidia di una deriva *essenzialista* dell'epistemologia strutturalista. Entrambi sono, a nostro avviso, l'esito di una mancata correlazione tra le problematiche del corporeo e le problematiche della cultura. O, se si preferisce, del persistente scollamento tra il *risveglio fenomenologico* della semiotica ed una – mai come oggi auspicabile – *fenomenologia semiotica e culturale dei corpi*.

Cosa questa duplice ontologizzazione significhi e perché (e come) debba essere superata è ciò che cercheremo di dimostrare in questo capitolo. Nello specifico, ci occuperemo qui: (i) di ricostruire la razionalità che ha presieduto all'inserimento del corpo sulla scena semiotica – prestando particolare attenzione ad alcune *impasse* (spesso intraviste ma mai prese troppo sul serio) della riconfigurazione fenomenologica della teoria e (ii) di motivare – servendoci dei dati emersi dall'analisi del processo di formazione e discorsivizzazione dello stile calcistico brasiliano – l'esigenza di un approccio semiotico-culturale al corpo. Siamo infatti convinti che solo una semiotica attenta ai rapporti *tra corpi* e alle modalità di iscrizione *dei corpi* nel divenire storico della cultura possa essere in grado di parlare *del corpo* senza rischiare di ricadere nell'ontologia e conservando il suo *minimum epistemologico essenziale: la datità e l'anteriorità del senso e il primato della sua articolazione topologica e relazionale*. Come vedremo, da questo punto di vista la progressione lineare – il più delle volte data per scontata – tra corpo e significazione non ha alcuna ragione d'essere. Per contro: non è il corpo a porsi come sola e privilegiata preconditione per l'articolazione del senso, ma è il senso stesso – il “senso dato” avrebbe detto Greimas (1970, p. 15) – a definire le condizioni di esistenza e articolazione dei corpi e del sensibile.

### 1. *L'eredità fenomenologica e l'epistemologia della semiotica strutturale: sul senso, il corpo e dintorni*

Sin da *Semantica Strutturale: ricerca di metodo*, la semiotica generativa si è sempre posta il problema dell'individuazione di un insieme di presupposti epistemologici – “poco numerosi e il più possibile generali” (Greimas, 1966, p. 25) – che definissero i vincoli essenziali del proprio approccio e l'orizzonte di tenuta del proprio metodo. La fenomenologia – in particolar modo l'opera di Merleau-Ponty – ha rappresentato indubbiamente uno degli strumenti privilegiati per fornire una soluzione a questo problema. Tuttavia, i criteri e le razionalità che hanno presieduto a questo ancoraggio mutano nel corso degli anni. Possiamo individuare sinteticamente due fasi. Nella prima – che precede *Semiotica delle passioni* – il tema fenomenologico veniva riletto in chiave strutturalista per affermare la datità – percepibile e intersoggettiva-

mente costituita – e l’articolazione *topologica* e *relazionale* del senso (cfr. Marsciani, 1991). La seconda – che segue la pubblicazione del libro di Greimas e Fontanille – è invece segnata dal tentativo di individuare un sostrato corporeo e sensibile da cui il senso – e con esso la sua articolazione – avrebbe origine. Sarà utile, ai fini della nostra riflessione, ripercorrere brevemente quest’evoluzione.

### 1.1. *A partire da Semantica Strutturale.*

Per affrontare l’impellenza del chiarimento delle basi epistemologiche di *Semantica Strutturale*, Greimas parte da due generiche constatazioni. In primis, dal dato che la significazione è *onnipresente* e *multiforme*. Ogni volta che si riflette sulla condizione umana – scrive il semiologo – “si resta ingenuamente stupiti nel rendersi conto che questi è letteralmente assalito da mattina a sera, dall’età prenatale alla morte, dalle significazioni che lo sollecitano da ogni lato, dai messaggi che lo raggiungono in ogni momento e sotto tutte le forme” (Greimas, 1966, p. 25). Secondo, dall’osservazione che la percezione è *il luogo non linguistico* in cui la significazione viene appresa: “è con cognizione di causa che proponiamo di considerare la percezione come il luogo non linguistico su cui si colloca l’apprendimento della significazione” (*ibidem*).

Molto si è citato questo passo senza che vi si facesse seguire il resto<sup>74</sup>. Ci sembra tuttavia fondamentale – per comprendere appieno le ragioni e gli obiettivi della mossa di Greimas – restituirlo al suo originale contesto. Dietro l’opzione di situare la significazione sullo sfondo della percezione ci sono infatti una *causa* e una *cognizione* che vanno esplicitate. Spiega Greimas: “facendo ciò conseguiamo immediatamente il vantaggio e l’inconveniente di non poter individuare nell’ambito del suo particolare statuto una classe autonoma di significazioni linguistiche, e di sospendere così ogni distinzione tra la semantica linguistica e la semiologia saussuriana” (*ibidem*)<sup>75</sup>. Greimas continua poi precisando che, sebbene riveli una particolare predilezione per l’ipotesi fenomenologica di Merleau-Ponty, questa scelta rimanda ad un più ampio processo di riconfigurazione dell’orizzonte epistemologico delle scienze umane del XX secolo. Cifra specifica di questo mutamento sarebbe la volontà di *esternalizzare* e situare nel *mondo-della-vita* – si potrebbe dire con Husserl – gli oggetti delle proprie riflessioni e le proprie attività di elaborazione teorica:

Pur ammettendo le nostre preferenze per la teoria della percezione recentemente elaborata in

---

<sup>74</sup> Per ricordare solo alcuni tra i casi più recenti: Fontanille 2008; Landowski, 2007.

<sup>75</sup> Scrive Greimas: “se è vero che la semantica ha come oggetto le lingue naturali, è vero anche che la descrizione di esse fa parte di quella più vasta scienza della significazione che è la semiologia, nel senso attribuito da Saussure a questo termine” (*ibid*, p. 24).

Francia da Merleau-Ponty, faremo tuttavia osservare che quest'atteggiamento epistemologico sembra essere anche quello delle scienze dell'uomo del XX secolo in generale: così si è vista, per citare solo un esempio particolarmente notevole, la psicologia della forma e del comportamento sostituirsi alla psicologia delle "facoltà" e dell'introspezione. Analogamente, l'interpretazione dei fatti estetici si colloca attualmente al livello della percezione dell'opera piuttosto che, come avveniva un tempo, al livello dell'esplorazione del genio e della fantasia (*ibid*, p. 26). Di conseguenza, un simile atteggiamento (...) appare redditizio: ed è difficile immaginare altri criteri di pertinenza accettabili da tutti (*ibidem*).

Affermare che la significazione è onnipresente e che la sua apprensione si colloca al livello della percezione non significa dunque nient'altro che porre come condizione – *vantaggiosa* e al contempo *inconveniente* – che essa non può (i) essere elusa; (ii) essere considerata una questione puramente linguistica e (iii) essere ricondotta al potere d'introspezione dei singoli soggetti. Ragion per cui è necessario impostarne lo studio su di un nuovo *atteggiamento epistemologico* che – per parafrasare Merleau-Ponty (1945, p. 15) – si basi sul presupposto della sua "fatticità"<sup>76</sup>.

Questa presa di posizione consente di concretizzare al contempo uno smarcamento e una proposta disciplinare. Innanzitutto, permette di liberare la semantica dai residui del mentalismo di cui la linguistica saussuriana era ancora imbevuta. La definizione del *Cours* che attribuisce al significato lo statuto di un "concetto", di un'"immagine mentale" o di una "rappresentazione psichica" (cfr. Saussure, 1916, pp. 21-22) non permetterebbe infatti – secondo Greimas – di distinguere la semantica dalla psicologia<sup>77</sup>. In secondo luogo, autorizza a portare Saussure alle sue estreme conseguenze e a *sospendere* ogni differenza tra la *semantica* e la *semiologia* – scienza che avrebbe dovuto inglobare la linguistica e studiare "la vita dei segni nel quadro della vita sociale" (Saussure, 1916, p. 26).

Ecco allora a cosa serve l'ancoraggio fenomenologico della semantica: a fondare la semiologia. Ad identificare un principio – un *criterio di pertinenza accettabile* – che renda valida e operativa l'ipotesi saussuriana di una nuova scienza della significazione non soltanto linguistica che si radichi nella "retina esterna" (Fabbri, 2001) dei segni, dei linguaggi, dei testi e dei discorsi

---

<sup>76</sup> Per il filosofo francese la fenomenologia è infatti una "filosofia trascendentale che (...) ricolloca le essenze nell'esistenza e pensa che non si possa comprendere l'uomo e il mondo se non sulla base della loro fatticità" (Merleau-Ponty, 1945, p. 15).

<sup>77</sup> Scrive Greimas: "la definizione tradizione del suo oggetto [della semantica], pudicamente considerato 'sostanza psichica' impedisce di delimitarla nei confronti della psicologia" (*ibid*, p. 23). Ma le critiche del semiologo lituano si rivolgono in egual misura agli "atteggiamenti behaviouristici" di Bloomfield e alla sua idea del segno linguistico come sostanza fonetica che ha un senso di cui nulla può essere detto (*ibidem*). La lotta contro lo psicologismo si associa in tal modo ad una battaglia contro l'indicibile.

che l'umanità ha storicamente costruito<sup>78</sup>. Come scriverà appena due anni più tardi, in un breve e provocatorio saggio dal titolo *Semiotica o metafisica?*:

La dimensione sensibile del linguaggio è il solo luogo in cui il nostro discorso sul fatto linguistico può trovare una giustificazione, in cui le nostre ipotesi possono essere eventualmente verificate (...) La teoria del linguaggio, per essere completa, deve poter rendere conto, in modo soddisfacente, del formarsi e del modo d'essere del mondo delle qualità sensibili (Greimas, 1968, pp. 77-79).

La volontà di prendere le distanze da una concezione internalista ed autoreferenziale del significato è qui evidente. È quest'“avversione nei confronti di una semantica che pretenda di descrivere la sostanza psichica” (Greimas, 1966, p. 49) che costringe Greimas “a rimanere sul piano fenomenologico” (*ibidem*). Il che non significa, beninteso, che la semiotica debba darsi come compito lo studio dei processi percettivi o che il mondo delle qualità sensibili – delle sostanze “non psichiche” – sia qualcosa di “immediato” o banalmente “extrasemiotico”. Sin da subito, il semiologo tende infatti a precisare che: “l'affermazione che le significazioni del mondo umano si collocano al livello della percezione, *equivale a definire l'indagine all'interno del mondo del senso comune*, o come si suole dire, del *mondo sensibile*”. (*ibid*, p. 26, corsivo nostro).

È un passo di importanza capitale, al quale non si è mai prestata la dovuta attenzione e su cui varrà la pena soffermarsi alcuni istanti. Per Greimas non esiste nessuna differenza tra *senso comune*, *percezione* e *mondo sensibile*. Il *mondo naturale* – lo definirà tempo dopo in *Del Senso* (1970) – è sempre e da sempre un mondo *semiotico* e *culturale*. Da questo punto di vista Greimas è profondamente hjelmsleviano. Ne *La stratificazione del linguaggio*, Hjelmslev aveva infatti riflettuto in modo approfondito e sulla natura e sulla pertinenza semiotica delle sostanze, giungendo alle stesse conclusioni a cui arriverà alcuni anni più tardi Greimas. Hjelmslev scompone qui la sostanza in tre livelli gerarchicamente ordinati: un livello “fisico”, un livello “sociobiologico”, e un livello che definisce di “apprezzamento collettivo”. Ora, sarebbe esattamente quest'ultimo livello a trovarsi a capo di quest'ordine. Esso – afferma Hjelmslev – “può essere considerato come la sostanza per eccellenza, l'unica sostanza (nel senso più ristretto del termine) che, dal punto di vista semiotico, sia semioticamente pertinente” (1954, p. 232). Ma il dato ancor più interessante è che Hjelmslev chiama questa sostanza “sostanza semiotica immediata” (*ibidem*), lasciando chiaramente intendere che ciò che per la semiotica si

---

<sup>78</sup> È in questo senso che Fabbri – riprendendo una riflessione di Deleuze su Pasolini – parla della semiotica come di una “scienza descrittiva della realtà” (1998), che non trova fondamento nella *dimensione interna* delle singole *menti*. Posizione vicina alla concetto di *mente estesa* recentemente sviluppato nell'ambito delle scienze cognitive contemporanee (cfr. Clark and Chalmers, 1998; Clark, 2008) o a quello di *cognizione distribuita* (Hutchins, 1995). Per una ricognizione generale sul tema cfr. Fusaroli, 2010; Fusaroli, Granelli e Paolucci 2010).

manifesta come “fenomeno immediato” è di fatto qualcosa che è già intrinsecamente “mediato” dalla cultura.

Così come per Hjelmslev la questione della sostanza – in una parola, delle *qualità sensibili* – doveva essere ricondotta entro l’ambito di una riflessione sugli *apprezzamenti collettivi* – ovvero, sulle “dottrine, le tradizioni e le opinioni sociali” (Hjelmslev, 1954, pp. 230-231) – per Greimas il mondo naturale esiste unicamente per effetto delle “griglie di lettura” – delle “reti di significati” – che gli si applicano e in cui l’uomo è – per usare una già citata metafora di Max Weber – imbrigliato (Greimas, 1970, 1984). È, in sintesi, un problema che si riduce “a quello delle correlazioni, vale a dire, delle corrispondenze (...) tra diversi sistemi semiotici” (Greimas, 1968, p. 78). Sulla scorta di Hjelmslev, Greimas offre in questo modo una soluzione del tutto nuova al problema del rapporto tra lingua e realtà, tra parole e cose. In altri termini, alla questione del *referente*. Come ribadirà nel suo saggio *Per una semiotica del mondo naturale*, la proposta consiste nel considerare “il mondo extralinguistico non più come un referente assoluto (...) ma come un insieme di sistemi semiotici più o meno impliciti” (Greimas, 1970, p. 52). Tuttavia, la posizione di Greimas sembrerebbe ancor più radicale di quella di Hjelmslev. Sebbene ammetta – come pure il linguista danese – che le lingue naturali siano i sistemi di modellizzazione più incisivi, Greimas afferma con forza la possibilità che più sistemi semiotici concorrano alla definizione del “mondo extralinguistico”, rimandando esplicitamente il problema ad una “tipologia delle culture” e ad uno studio dei “processi traduttivi” tra questi distinti livelli di “realtà significante” (*ibid*, p. 54)<sup>79</sup>.

Tutto ciò ci dovrebbe mettere in guardia dal tracciare facili parallelismi e dipendenze disciplinari. Crediamo infatti che non si comprenderà mai fino in fondo il richiamo di Greimas alla fenomenologia se non lo si legge in relazione alla duplice esigenza ed intenzione di af-

---

<sup>79</sup> Come evidenziato nell’introduzione, da un punto di vista epistemologico, bisogna considerare che il problema della costruzione della realtà – dell’empiria che costituisce l’oggetto dell’analisi semiotica – si pone sia per Hjelmslev che per Greimas anche al livello del metodo. Come scriveva Hjelmslev in un saggio dal titolo *Conversione sulla teoria linguistica*: “non si da esperienza senza prima aver descritto l’oggetto applicando il método scelto. Dunque non possiamo sapere in anticipo se il método concorda cón l’esperienza ma solo dopo che tale método è stato attentamente messo alla prova si può raggiungere l’esperienza. Ciò non va inteso, tuttavia, nel senso che, dopo aver applicato il método, si osservi l’oggetto per vedere se concorda con l’esperienza, poichè è possibile comprendere l’oggetto solo per mezzo di un método; non c’è esperienza se non tramite il método (...) Non ci sono fatti ovvi prima dell’applicazione del método (...) Ne possiamo concludere che ogni definizione di un empirismo che operi su oggetti esistenti che possono essere compresi senza far ricorso alla metodologia scientifica è metafisica” (Hjelmslev, 1941, p. 124). Allo stesso modo, per Greimas ogni semiotica oggetto – come ad esempio il mondo naturale – non esiste se non “nel quadro di un progetto di descrizione” (Greimas e Courtés, 1979, voce *Semiotica*). A questo riguardo, si potrebbe dire, come ha notato recentemente Marrone (2007), che ci sarebbe una sorta di duplice cooperazione tra il livello epistemologico e il livello metodologico nella determinazione scientifica dei dati da analizzare.

francare la semiotica dal mentalismo e di situarla sotto l'egida del carattere *comunitario e mondano* del senso – e non su una sua presunta secondarietà rispetto alla percezione<sup>80</sup>. La scienza che “dichiara apertamente di essere un tentativo di descrizione del mondo delle qualità sensibili” (Greimas, 1966, p. 26) non è niente più niente meno che una *scienza* – una *semiotica*, se ci è concesso dirlo – *della cultura*.

Detto questo – una volta specificati i presupposti e le fondamenta del progetto semiotico (onnipresenza ed eternalità fenomenologico-culturale della significazione) – resta però da chiarire come esso intenda procedere per impostarne la descrizione. Anche qui è Saussure ad indicare le linee guida. Nel contesto della linguistica (degli anni sessanta) in cui dominano le ricerche storiche sull'identità e la permanenza – che tendono a considerare fenomeni quali il passaggio di *a* latino di *mare* ad *e* francese di *mer* come “inconsci, inafferrabili, senza soluzione di continuità” (Greimas, 1966, p. 37), va ricollocata con convinzione l'affermazione saussuriana per cui nella lingua non esistono che differenze e opposizioni. Scrive Greimas:

Oggi, il solo modo di affrontare il problema della significazione consiste nell'affermare l'esistenza, sul piano della percezione, di determinate discontinuità, e quella di scarti differenziali (secondo Lévi-Strauss) creatori di significazione (...) Noi cogliamo delle differenze e, grazie a tale percezione il mondo “prende forma” davanti a noi e per noi (*ibid*, pp. 37-38).

Oltre ad illuminarci sul metodo che la semantica intende seguire, tali valutazioni gettano luce sull'idea che ha Greimas della percezione. In essa non si trovano che discontinuità e scarti differenziali. Percepire non significa nient'altro che *cogliere differenze*. È soltanto a questa condizione che il mondo può divenire una realtà significante e *prendere forma davanti noi e per noi*. Da qui la successiva formulazione del *quadrato semiotico* in quanto *struttura elementare della significazione* fondata sulla relazione tra almeno due termini opposti di una categoria semantica qualunque (*ibid*, p. 38)<sup>81</sup>.

In conclusione, la differenza viene ad aggiungersi ai due presupposti precedentemente individuati, completando il quadro epistemologico di base di *Semantica Strutturale*. Esso risulta composto da tre assiomi fondamentali: (i) la significazione è ovunque e all'uomo non è dato sottrarsene; (ii) la significazione si colloca sul piano della percezione (o del senso comune);

---

<sup>80</sup> Non è così per Fontanille (cfr. par. 1.3.3.).

<sup>81</sup> Non ci interessa qui discutere sull'euristicità o sul funzionamento logico-semantico del quadrato. Ciò che ci interessa sottolineare ai fini del nostro lavoro è che il concetto di relazione si pone come condizione minima per la manifestazione della significazione. Come afferma lo stesso Greimas: “la significazione presuppone l'esistenza della relazione: l'apparire della relazione tra i termini è condizione necessaria della significazione” (*ibid*, p. 38). Come vedremo, questo principio epistemologico di base verrà rimesso in discussione in *Semiotica delle passioni*. Per una critica recente sui limiti della forma di relazione (binaria) dello strumento di Greimas, cfr. Paolucci, 2010.

(iii) è solo attraverso lo scarto differenziale che il mondo diviene percepibile. Individuando in queste premesse non solo le condizioni minime della sua operatività, ma anche quelle per la manifestazione e il prodursi stesso della significazione, il progetto semiotico abbozzato in quest'opera seminale si inserisce di diritto nel quadro di quell'epistemologia strutturalista che per Deleuze (1973) accomuna Saussure, Althusser, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, che – al di là dell'immaginario e del reale – pone la propria riflessione in un terzo ordine più profondo di natura simbolica e strutturale, in cui non si danno eventi, significati, cose, oggetti, linguaggi con un'identità intrinseca, ma soltanto eventi, significati, cose, oggetti e linguaggi con un'identità differenziale e “di posizione” (Deleuze, 1973, pp. 94-95).

### 1.2. *Un minimum epistemologico? Il senso come possibilità di trasformazione della propria dataità.*

A partire da questi presupposti, Greimas prova in *Del Senso* a fornire una soluzione ancor più radicale al problema dell'individuazione del *minimum epistemologico* posto nel precedente lavoro<sup>82</sup>. La significazione viene qui definita come un'attività di *transcodifica* fondata su di un orizzonte di possibilità: il *senso*. Scrive Greimas:

L'uomo vive in un mondo significante. Per lui il problema del senso non si pone. Il senso è dato, si impone come un'evidenza, come un “sentimento di comprendere” assolutamente naturale. In un universo bianco, ove il linguaggio non sarebbe che pura denotazione delle cose e dei gesti, sarebbe impossibile interrogarsi sul senso: ogni interrogazione è metalinguistica<sup>83</sup> (...) La significazione, perciò non è altro che questa trasposizione d'un piano di un linguaggio in un altro, di un linguaggio in un linguaggio diverso, mentre il senso è semplicemente questa possibilità di transcodifica (Greimas, 1970, p. 13).

Ora, se articoliamo questi spunti con le precedenti riflessioni di *Semantica strutturale* – per essere precisi, se consideriamo che il mondo è sempre un mondo significante, percorso da significazioni che si stagliano su di uno sfondo percettivo che altro non è se non il *senso comune* – potremmo dire che Greimas ci offre un'immagine del senso come una riserva di significazioni storicamente sedimentate che rende possibile e fornisce la materia per nuove trans-

---

<sup>82</sup> Nelle parole dell'autore: “per soddisfare i reali bisogni della semiotica, è necessario disporre di un bagaglio minimo di concetti epistemologici esplicitati, tali da permettere al semiotico – nel momento dell'analisi delle significazioni – di valutare l'adeguamento dei modelli che ha assunto o che si è fabbricato” (Greimas, 1970, p. 12).

<sup>83</sup> Risuona in queste parole l'eco della massima di Merleau-Ponty secondo cui “noi siamo condannati al senso e non possiamo dire fare nulla né dire nulla che non assuma un nome nella storia” (Merleau-Ponty, 1945, p. 29).



codifiche<sup>84</sup>. Per questo – afferma il semiologo – le significazioni non sono altro che “parafrasi, traduzioni più o meno inesatte di parole e enunciati in altre parole e in altri enunciati” (*ibidem*). Posto che non si dà mondo insensato, vivere sotto l’egida della metafora “rappresenta uno stato di cose normale, è una *condizione della condizione umana*” (*ibid*, p. 14, corsivo nostro). Greimas va ancora più oltre nel sostenere che “la produzione del senso ha senso solo se è trasformazione del senso dato” (*ibid*, p. 15). Osservazione che lo porta immediatamente dopo a concludere che essa – la produzione del senso – “è in sé, una *formatività significativa*, indifferente ai contenuti da trasformare [e] il senso, in quanto forma del senso, può definirsi (...) come la possibilità di trasformazione del senso” (*ibidem*, corsivo nostro).

Questa possibilità di trasformazione della propria datità – di traduzione e continua ristrutturazione di sé stesso – è ciò che Greimas chiama la “dimensione minima” del senso (*ibid*, p. 14). Se questo è vero – se il senso può cioè essere ridotto e ricondotto al punto limite della “transcodifica dei significati” (*ibidem*) – compito del semiologo sarà costruire un *simulacro teorico* che riproduca artificialmente – e in maniera adeguata – questa normale e imperfetta attività di trasposizione *immanente* alla condizione umana. È sulla base di queste premesse che Greimas costruisce il *Percorso Generativo del senso*, strumento che ne descrive in una progressione di livelli interdipendenti – a partire da quello della sua strutturazione elementare (il quadrato semiotico) fino al livello più complesso delle sue articolazioni discorsive (procedure di attorializzazione, spazializzazione, temporalizzazione, figuratività, temi, aspetti, ecc.) – la *formatività significativa*. Al di là della sua (più che nota) organizzazione, ci pare tuttavia interessante sottolineare che – da un punto di vista strettamente epistemologico – anche il *Percorso Generativo* rappresenta soltanto un’ulteriore transcodifica del senso<sup>85</sup>. In quest’ottica – parafrasando lo stesso Greimas – esso potrebbe essere definito al contempo come un “metalinguaggio scientifico” che permette di parlare del senso in maniera sensata (*ibid*, p. 17) e una forma semiotica che non è niente di più o niente di meno che *una* delle sue possibili significazioni – *un* senso (formale e concettualmente interdefinito) *del* senso.

Troviamo qui riassunto – nelle sue ipotesi più radicali – il nucleo centrale del progetto scientifico greimasiano, ovvero, l’idea che la questione del senso può essere inquadrata e trattata unicamente entro una prospettiva teorica “generativa” e non “genetica”. Di esso si può dire come si manifesta e come si modifica, ma non *come nasce* o *da dove sorge* (cfr. *ibid*, p. 17). Greimas è sempre stato categorico su questo punto. Tant’è vero che alla voce *Senso* del *Dizionario ragionato della teoria del linguaggio* scriveva che, prima ancora delle sue manifestazioni

---

<sup>84</sup> In questo modo diviene possibile tracciare una corrispondenza tra il concetto di *Senso* in Greimas e i concetti di *Enciclopedia* (cfr. Eco, 1975, 1984) e *Semiosfera* (cfr. Lotman, 1985; 1990). Ci pare infatti che – nelle loro formulazioni più generali – tutti rispondano in modo analogo all’esigenza di postulare un continuum storico-culturale che definisce la condizione di possibilità di ogni operazione semiotica (cfr. cap. 4).

<sup>85</sup> È proprio in questo senso che ogni interrogazione sul senso – anche quella semiotica – è *metalinguistica*.

sotto forma di significazione articolata e – potremmo aggiungere alla luce di quanto emerso finora – al di là del fatto che la sua *dimensione minima* è la trasformazione del suo essere *già dato* – “nulla si può dire del senso, se non facendo intervenire presupposti metafisici fin troppo carichi di conseguenze” (cfr. Greimas e Cortés, 1979, voce *Senso*).

Come ha fatto notare Marsciani (1991), la semiotica generativa greimasiana si propone in tal senso come uno degli esiti più radicali della fenomenologia della prima metà del novecento. Sin dalle ultime opere di Husserl – nello specifico, dalle *Meditazioni Cartesiane* e da *La Crisi delle Scienze Europee e la fenomenologia trascendentale* – questa si era infatti scontrata, da un lato, con il problema del senso e della sua natura comunitaria e intersoggettiva e, dall’altro, con quello della costruzione di una nuova scientificità che fosse in grado di descriverlo. Come ultimo stadio della riduzione egologica, Husserl scopriva nella sua *Quinta meditazione* su Cartesio uno strato ancor più profondo e fondante che – sulla scorta di Leibniz – definiva nei termini di una *comunità di monadi* (Husserl, 1931). Si tratta di un sistema d’intersoggettività trascendentale che “precede ogni oggettività mondana (...) in cui riemergono tutti i problemi dell’esserci effettivo e causale, il problema (...) della possibilità, richiesta come ‘sensata’, in un senso particolare, di una vita ‘autentica’ (...) i problemi del ‘senso’ della storia e altri simili” (*ibid*, p. 171). Una tesi che il filosofo svilupperà ulteriormente nella *Crisi* attraverso il concetto di *mondo-della-vita*, inteso allo stesso tempo come il “luogo delle produzioni intersoggettive” (Marsciani, 1991, p. 23) e il “terreno di validità” della teoria che è chiamata a renderne conto. Come la semiotica di Greimas, la nuova scientificità a cui si riferisce Husserl si caratterizza infatti per il paradosso di dover descrivere in via simulacrale la medesima attività che la fonda.

Tuttavia, è doveroso ricordare che – nonostante la prediliga ne metta in luce in più occasioni l’irrinunciabilità – a questa definizione del senso in quanto ordine *simbolico-trascendentale* e strutturale, Greimas ne affianca un’altra legata al tema dell’intenzionalità fenomenologica e a un punto di vista – si potrebbe dire – più *soggettivo* che *intersoggettivo*. Oltre a considerarsi come ciò che consente le operazioni di transcodifica, il senso – sostiene Greimas – è “altresì una direzione o (...) un’intenzionalità e una finalità (...) un processo orientato di attualizzazione che è presupposto da – e presuppone – un sistema o un programma, già realizzato o semplicemente virtuale” (Greimas, 1970, p. 16)<sup>86</sup>. Come vedremo, sarà questa seconda accezione a porsi alla base del progetto di revisione corporea della semiotica strutturale.

---

<sup>86</sup> O come si dice nel *Dizionario*: “intuitivamente o semplicemente sono possibili due approcci al senso: può essere considerato sia come ciò che permette le operazioni di parafrasi e transcodifica, sia come ciò che fonda l’attività umana in quanto intenzionalità” (Greimas e Courtès, 1979, voce *Senso*).

### 1.3. *La deriva ontologica della semiotica del corpo*

#### 1.3.1. *L'epistemologia delle passioni*

Le cose iniziano a cambiare radicalmente in *Semiotica delle passioni*. Ciò di cui si deve ora rendere conto non sono più le condizioni minime di manifestazione del senso, ma “le precondizioni preliminari al sorgere delle condizioni propriamente dette” (Greimas e Fontanille, 1991, p. 9). In una parola, si tratta di provare a fornire una risposta alla domanda irrisolta sull'origine del senso.

Come abbiamo visto, l'ipotesi su cui si reggeva l'esame della *condizioni* era molto precisa: il senso è dato e la premessa unica e imprescindibile per la sua apparizione è la differenza. La semiotica che individuava nel quadrato la struttura elementare della significazione poneva il principio della relazione a fondamento della propria operatività e la datità del senso come proprio limite disciplinare.

La decisione di travalicare questo confine costringe innanzitutto ad interrogarsi sul tipo di razionalità dovrebbe fondare e orientare una simile svolta. La prima manovra di Greimas e Fontanille risponde di fatto a quest'esigenza di dotarsi di un nuovo “discorso epistemologico” (*ibid*, p. 7) che giustifichi l'intenzione e la volontà di sconfinare oltre la soglia della relazione differenziale e ripensare, per così dire, uno *status nascendi* del senso. D'accordo con la tradizione, questo discorso si costruirà attingendo alla stessa fonte che aveva finora fornito gli elementi per formulare i principali fondamenti della disciplina: la fenomenologia. Tuttavia, ciò che stupisce non è tanto la riaffermazione di questa antica corrispondenza, quanto piuttosto l'inversione e il mutamento della razionalità che l'aveva precedentemente orientata. Se infatti la semiotica generativa di Greimas aveva riconfigurato in chiave simbolica e strutturale la tesi fenomenologica sulla natura trascendentale del mondo della vita, quella di Greimas e Fontanille sembra invece radicalizzare in senso soggettivistico e intenzionalistico (e in un certo senso ontologico) la semiotica strutturale.

Si parte da un presupposto: le precondizioni dovranno essere formulate in quanto universali immaginari. Questa scelta riprende in parte una strategia già collaudata per cui vale – o dovrebbe valere – il criterio che la teoria deve porsi in un piano altro rispetto al suo oggetto e fornirne una costruzione ideale indipendente (il percorso generativo del senso inteso come simulacro teorico dell'organizzazione del senso soddisfaceva tale norma implicita). Da un punto di vista più filosofico, essa sembra invece servire per assicurare un rifugio dal rischio dell'ontologia – o della metafisica. Come sostengono infatti gli stessi semiologi, “l'essere del mondo e del soggetto non riguardano la semiotica ma l'ontologia (...) La semiotica è tenuta dal canto suo a coglierne l'apparire” (*ibidem*). Ragion per cui si rende necessario porre la questione delle precondizioni della significazione in termini immaginari. Se ce ne si deve occupa-

re lo si farà allora sullo sfondo di un'epistemologia che le consideri come “simulacri esplicativi” (*ibidem*):

Questo discorso ipotetico, che coglierebbe in filigrana il “sembrare dell'essere”, evidentemente non è il più adatto a indurre certezze, *ma è, in un certo qual modo, lo stesso tipo di discorso dell'epistemologia delle scienze naturali*, quando ad esempio si pone il problema dell'universo e delle sue origini, del caso e della necessità. È certo caratteristica di ogni progetto scientifico dotarsi di un minimum epistemologico – qui: l'imperativo fenomenologico – creandosi allo stesso tempo uno spazio teorico “immaginario” e anche mitico, *un po' come gli angeli newtoniani conduttori dell'attrazione universale (ibidem, corsivo nostro)*.

Vedremo più avanti dove e a cosa porterà il tentativo di conciliare un discorso proprio dell'*epistemologia delle scienze naturali* con la volontà di affermare questa “*praesentia in absentia* che è l'esistenza semiotica [del senso] come oggetto del discorso e come condizione dell'attività di costruzione teorica [della semiotica] pur mantenendo la distanza necessaria rispetto agli impegni ontologici” (*ibid*, p. 4). Cerchiamo di comprendere, per ora, in che cosa consiste l'imperativo fenomenologico che Greimas e Fontanille considerano il *minimum epistemologico* del loro nuovo progetto.

Per ricostruire e articolare questo livello epistemologico profondo i due semiologi prendono sul serio la metafora newtoniana. Essi individuano due concetti chiave: *tensività* e *foria*. Non si tratta di novità alcuna. In realtà, entrambe le nozioni facevano parte dell'inventario teorico e metodologico della disciplina. La prima designava la dinamica interna alle trasformazioni degli enunciati. Era la problematica dell'aspettualizzazione, per cui la “tensione” emergeva come un “effetto di senso” del rapporto tra lo stato iniziale (*incoativo*) – e quello terminale (*terminativo*) di un processo (Greimas e Courtés, 1979, voce *Tensività*). L'idea era che sul piano del discorso si producessero dei ritmi attraverso precise strategie enunciazionali – grazie, ad esempio, a tempi verbali come il gerundio per sottolineare la *duratività* di un'azione, o ad avverbi come “finalmente” per indicarne la *terminatività*. La seconda indicava invece il termine complesso presupposto della categoria *timica* costituita dall'asse semantico *euforia-disforia*, prefigurandosi come una di disposizione affettiva di base in bilico tra la valorizzazione disforica (*negativa*) e quella euforica (*positiva*) dei termini di una relazione (cfr. Bertrand, 2000).

L'analisi delle passioni induce tuttavia a ripensare la posizione e lo statuto che i due concetti dovranno assumere nel nuovo spazio della teoria. Queste metterebbero in luce, da una parte, una sorta di “autodinamica delle tensioni” (*ibid*, p. 10) che non si proporrebbe più come il “principio regolatore *a posteriori* di una sintassi aspettuale” (*ibidem*), ma che trascenderebbe la superficie del discorso per riversarsi nell'immaginario epistemologico e affermarsi

come “uno dei postulati che originano il percorso generativo del senso” (*ibidem*); dall’altra, un orizzonte sensibile non ancora polarizzato in chiave euforica o disforica, ma in procinto di esplodere. È ciò che dimostrerebbe lo studio di stati d’animo come, ad esempio, lo “sbalordimento” e lo “stupore” o quel “grande soffio dell’agitazione” che spinge lo Swann di Proust a cercare Odette de Crécy in lungo e in largo per tutta Parigi (*ibid*, p. 15). Qui il soggetto si troverebbe catapultato in un “altrove imprevedibile [in cui] il sentire deborda il percepire” (*ibid*, p. 11). Da questo punto di vista – quello di una percezione straripante e insolita – non sarebbe più il mondo naturale ad andare incontro al soggetto, ma il soggetto stesso ad impadronirsi del mondo per via della “carne viva, [di] una propriocettività ‘selvaggia’ che si manifesta e reclama i suoi diritti di sentire globale” (*ibidem*). È proprio questo “al di qua” del soggetto (*ibidem*) – definito appunto *foria* – che Greimas e Fontanille trasferiscono dal livello discorsivo della manifestazione passionale a quello profondo dell’epistemologia – affiancandolo alla nozione di tensività e facendone il secondo principio “originario” del percorso generativo (*ibid*, p. 12).

In sintesi – come nota Pezzini (1996, p. XXXVIII): la *tensività* può essere considerata – da un punto di vista epistemologico e prima ancora della sua definizione discorsiva – come “una sorta di attrazione universale, in accordo con la visione fisica del mondo”, mentre invece la *foria*, alla quale spetta il compito di “dirigere le tensioni, corrisponde a un concetto vitalista-organicista proprio delle scienze biologiche” (*ibidem*).

Il simulacro dell’essere<sup>87</sup> – che Greimas e Fontanille definiscono “l’orizzonte ontico” della semiotica – si presenta dunque come una “nebulosa” (cfr. Pezzini, 1996) innervata da una forza che – in una mossa rivolta a condensare in un unico termine i due concetti appena descritti – viene chiamata “tensività forica” (Greimas e Fontanille, 1991, p. 13). In questo spazio teorico immaginario non esistono ancora discretizzazioni polari, ma solo “ombre di valori”, “valenze”, per la precisione<sup>88</sup>. Né, d’altra parte, vi si incontrano soggetti e oggetti veri e propri – almeno così come li aveva concepiti la teoria della narratività. Vi si trovano al contrario “soggetti protensivi” dotati di un certo grado di intenzionalità e “oggetti potenziali” in attesa di prendere posizione (*ibidem*). Come sostengono i due semiologi, il “soggetto per il mondo” e il “mondo per il soggetto” si rivelerebbero qui – sulla base di un orizzonte fiduciario definito proprio da questa sorta di presentimento valoriale che li farebbe tendere l’uno verso l’altro – “intimamente legati” (*ibid*, p. 14).

Tutto ciò – è ormai evidente – rimanda al corpo. Il sentire di cui si parla non è infatti altro che “il proprium” e, al contempo, “l’efficacia” del corpo (*ibid*, p. 6). Assumendo come valida

---

<sup>87</sup> È bene precisare, come chiarisce ancora Pezzini (*ibidem*) che *sensio* ed *essere* in *Semiotica delle passioni* coincidono.

<sup>88</sup> La valenza viene appunto definita come un “presentimento del valore” (*ibid*, p. 19). Il concetto verrà poi ripreso approfondito in Fontanille e Zilberberg, 1998.

l'ipotesi di Merleau-Ponty per cui sarebbe soltanto attraverso la mediazione della corporeità che “il mondo si trasforma in senso” (*ibid*, p. 6)<sup>89</sup>, gli autori postulano il sentire come il “minimum richiesto (...) per quel che concerne l'instaurazione e il funzionamento del discorso epistemologico” (*ibid*, p. 7). Ed è proprio il sentire – affermano alcune pagine dopo – a “mettere in moto” il senso: “è come se il *sentire minimale* confermasse e infirmasse allo stesso tempo la prima inflessione della foria” (*ibid*, p. 23, corsivo nostro) – scrivono Greimas e Fontanille. Solo in un secondo momento, attraverso una serie di modulazioni del divenire forico e tensivo, si giungerebbe infine all'emergenza e alla demarcazione di valori, oggetti e soggetti più nitidi.

Con *Semiotica delle Passioni*, il corpo – preso tra la foria e la tensività – fa dunque il suo ingresso nel panorama epistemologico della semiotica. Per Greimas e Fontanille, questo nuovo strumento di ordine fenomenologico-intenzionale risolverebbe una duplice e profonda aporia: da un lato, permetterebbe di postulare un principio di “attivazione” del senso precedente alla sua articolazione negativa; dall'altro, consentirebbe invece di ridurre la distanza tra il *soggetto epistemologico* della costruzione teorica e il *soggetto mondano* dell'esperienza semiotica. In quest'ottica, il cosiddetto “corpo sentente” (Greimas e Fontanille, 1991, p. 7) si presenterebbe come la sola istanza in grado di tracciare allo stesso tempo “un'equivalenza formale tra gli ‘stati di cose’ e gli ‘stati d'animo’ del soggetto” (*ibidem*) e “un'immagine del senso anteriore e insieme necessaria alla sua discretizzazione” (*ibid*, p. 4)<sup>90</sup>.

In base a questi presupposti, l'economia generale della teoria verrebbe allora ad assumere la forma seguente (*ibid*, p. 62):



<sup>89</sup> Per Greimas e Fontanille, il corpo rappresenta qui il luogo specifico della propriocettività, intesa come istanza mediatrice tra la dimensione esteroceettiva della realtà e quella interocettiva del soggetto.

<sup>90</sup> Sarà questo il presupposto che si porrà a fondamento dell'ipotesi fontanilliana del corpo come primo operatore della relazione semiotica.

Questa struttura triangolare deriverebbe dal fatto che – diversamente a quanto accade nel percorso generativo – non si possono trattare i passaggi da un livello all’altro come “conversioni” che si basano su di un incremento e un coagulo di senso. In modo particolare il passaggio al livello discorsivo. Questo – come si può notare nel grafico – dovrebbe limitarsi a “convocare” gli elementi prodotti negli altri due livelli. Come scrivono Greimas e Fontanille, “l’ideale (teorico) sarebbe di fare in modo che il discorso non inventi più niente, che non faccia che convocare tramite operazioni specifiche della messa in discorso, ciò che le altre due istanze avrebbero generato” (*ibid*, p. 63). L’unica cosa che esso continuerebbe a produrre sarebbero gli stereotipi elaborati dall’uso che verrebbero reintegrati nella lingua sotto forma di primitivi (*ibidem*).

### 1.3.2. *L’esplosione dell’orizzonte ontico e il ritorno ostinato della cultura*

Tuttavia, quest’orizzonte epistemologico immaginario apparentemente solido e articolato esplose una volta messo alla prova dell’analisi passionale. All’istanza corporea se ne sovrappone un’altra – che sembrerebbe di fatto precederla e determinarla. Scrivono Greimas e Fontanille in coda all’analisi sull’*avarizia* (*ibid*, p. 153, corsivo nostro):

La difficoltà principale, nel trattamento degli universi passionali, riguarda il ritorno ostinato dell’istanza culturale, la quale interviene quasi ovunque e a tutti i livelli. L’abbiamo incontrata naturalmente a livello discorsivo (...) ma anche a livello semio-narrativo (...) *Ma, cosa meno sospettabile, sembra che essa si manifesti anche a livello delle precondizioni tensive (...)* In questo caso, il divenire è oggetto di un’interpretazione restrittiva che lo riduce a *un principio di circolazione di un flusso di valori in seno alla comunità (...)* Abbiamo considerato fino ad ora, come ipotesi di lavoro, che la prassi enunciazionale potesse risolvere tutte queste difficoltà; in effetti essa è sufficiente, grazie al va e vieni tra il semio-narrativo e il discorsivo, per spiegare come le tassonomie connotative, elaborate prima di tutto dall’uso, si integrano nella lingua installando in essa dei primitivi. Ma sembrerebbe che la cultura intervenga anche in un altro modo: se si ammette che l’esistenza semiotica si costituisce grazie all’omogeneizzazione dell’interocettivo e dell’esterocettivo da parte del propriocettivo, si afferma nello stesso tempo l’esistenza di macrosemiotiche del mondo naturale che in un certo senso attendono il soggetto della percezione per divenire significanti. Ora, le morfologie del mondo naturale non sono solo fisiche e biologiche; sono anche, tra l’altro, *sociologiche ed economiche, cioè, in un certo senso, specifiche delle aree culturali e delle epoche storiche*. In altri termini, i significanti del mondo che sono integrati all’esistenza semiotica da parte dell’esperienza della percezione non sarebbero tutti naturali, e *l’orizzonte dell’essere che si disegna dietro la tensività forica sarebbe in parte determinato culturalmente, o meglio, economicamente, come nel caso di cui ci stiamo occupando* [ndr. l’avarizia].

C'è in questo passo l'ammissione implicita di una duplice incapacità. Da una parte il riconoscimento della non compatibilità tra il discorso epistemologico delle scienze umane – che la semiotica ha abbracciato nella sua versione strutturalista – e quello delle scienze naturali. Dall'altro, quello dell'impossibilità di postulare il sentire – il corpo – in quanto “universo originario” di emergenza del senso. Per una ragione molto semplice: perché la cultura vi ritorna incessantemente e in modo insospettabile. Gli autori stessi se ne rendono inequivocabilmente conto quando affermano che l'orizzonte dell'essere – del senso – che si staglia al di là della tensività-forica si configurerebbe come una sorta di rete discorsiva in cui si intrecciano formazioni culturali di diversa natura – un complesso sistema di *corrispondenze* tra una *pluralità di sistemi semiotici*, per usare le parole di *Del Senso*. Nel caso dell'avarizia, ad esempio, le determinazioni sarebbero *anche* di tipo economico. Come sostengono Greimas e Fontanille (*ibid*, p. 154, corsivo nostro):

Nella configurazione dell'avarizia, sembrerebbe che le tensioni, prima ancora della categorizzazione (...) subiscano già in parte la torsione di quello che abbiamo chiamato “il flusso circolante del valore”, il quale sarebbe come la traccia lasciata sull'orizzonte ontico dalle determinazioni socio-economiche. D'altra parte nulla vieta di pensare che questa torsione risulti anche dall'uso e dalla prassi enunciativa; questa in effetti può agire sulla presenza di primitivi culturali a livello semionarrativo solo stereo tipizzando i prodotti della convocazione in discorso: le grandezze vengono selezionate, modellate dall'uso e rinviate nella memoria semionarrativa. *Si potrebbe immaginare che la stessa cosa avvenga a livello tensivo, dato che anch'esso è oggetto di convocazioni nel discorso.*

Si impone un problema che mina in profondità l'intero apparato teorico costruito fino ad ora. Greimas e Fontanille sembrano qui far diretta esperienza del fatto che in realtà – lungi dalla formulazione “ideale” per cui non dovrebbe “inventare più niente” – il discorso è sempre condannato ad “inventare troppo” e a far circolare le sue “invenzioni” – le sue produzioni stereotipiche – un po' ovunque. Esso è di per sé un'eccedenza che sconfinata e interviene *a tutti i livelli*, anche laddove ipoteticamente non dovrebbe – come sul piano delle precondizioni tensive. Se si riconosce insomma che l'esistenza semiotica è il risultato di una procedura di mediazione “propriocettiva” (via corpo) tra una dimensione “esterocettiva” (il mondo) e una “interocettiva” (il soggetto), si devono fare i conti con il fatto che le morfologie della “realtà” non sono soltanto *fisiche o biologiche*, ma anche *sociologiche ed economiche* – ovvero, *specifiche delle aree culturali e delle epoche storiche*. Il che implicherebbe ricondurre – o quantomeno articolare – la questione dell'emersione e della costruzione della tensività forica con il tema della torsione del *flusso circolante del valore* sull'orizzonte ontico. Questo sarebbe infatti popolato di *tracce e determinazioni discorsive* che vi verrebbero rinviate a seguito di una serie di proce-



ture di selezione e modellizzazione operate dalla cultura – o, per essere più precisi, dall'*uso*.

È chiaro a questo punto come Greimas e Fontanille giungano qui ad una conclusione a cui lo stesso Greimas era arrivato in *Del Senso e Semantica Strutturale* – e cioè alla constatazione che il senso altro non è se non un orizzonte di significazioni intersoggettivamente condivise e culturalmente sedimentate che definisce il fondo stesso di ogni attività semiotica, la sua indispensabile *condizione di possibilità*.

Ora, questa scoperta dovrebbe portare ad una revisione dell'evoluzione lineare che conduce dalla tensività forica fino al livello discorsivo tramite la convocazione di elementi previamente generati. In altri termini, essa indicherebbe la strada per una ristrutturazione della rappresentazione ideale dell'economia generale della teoria in senso *circolare* – che andrebbe a sostituirsi a quella *piramidale* che abbiamo più sopra riportato.

Tuttavia, Greimas e Fontanille non traggono da questa inattesa rivelazione le dovute e necessarie conseguenze. Di fatto, il livello delle pre-condizioni non viene intaccato da questo *ritorno ostinato* dell'istanza culturale, conservandosi tale e quale a come lo abbiamo appena descritto. Ne, d'altra parte, la disposizione topologica dei piani della teoria viene e verrà messa in discussione.

Non solo. Tutto ciò dovrebbe condurre a ripensare il ruolo e la posizione che il corpo sarebbe chiamato ad assumere nel quadro dell'epistemologia semiotica. Se si assume fino in fondo questa intrinseca circolarità tra la cultura e il sentire, il corpo non può più essere considerato come l'orizzonte ontogenetico del senso e della significazione, ma come un oggetto ambivalente e complesso suscettibile di presentarsi al contempo come il prodotto di specifiche trame di *sedimentazione* e *trasformazione* del senso e *uno tra* gli elementi in grado di modificare e ri-articolarne il flusso. È – come spiegheremo meglio più avanti – quanto dimostra l'analisi del processo di formazione e discorsivizzazione dello stile calcistico brasiliano. Qui – abbiamo visto – un certo modo di praticare il corpo sorge dall'intreccio di una serie di fattori socio-culturali (interpretazione di regole, conflitti sociali, ecc.) e relazioni intersoggettive e intercorporee (*in campo*) per porsi successivamente al centro di un più ampio processo di riconfigurazione del senso dell'essere brasiliani.

### 1.3.3. *Il corpo come operatore della semiosi.*

*Semiotica delle passioni* non è tuttavia l'unico testo a non prendere in considerazione questo dato. Come avevamo già accennato nell'introduzione, recentemente Fontanille ha riproposto in modo più complesso e articolato la tesi che il corpo sia l'istanza operatrice che presiede ad ogni forma di produzione semiotica. Tuttavia – come fa notare Violi (2010) – lo sfondo in-

tersoggettivo e culturale di cui ci si era avveduti in precedenza non trova uno spazio adeguato nella riflessione del semiologo.

Fontanille parte dalla medesima necessità che aveva animato *Semiotica delle passioni*. Anche in *Figure del Corpo* ci si propone infatti di colmare lo iato tra il formalismo logico della teoria e il soggetto epistemologico che essa presuppone.

La critica che anima e fonda la proposta di Fontanille si dirige, da un lato, alla glossematica di Hjelmslev e dall'altro alla semiotica generativa di Greimas. Entrambe sarebbero segnate da una medesima assenza. Così come per Hjelmslev la relazione tra espressione e contenuto che istituisce la funzione semiotica è il frutto di una presupposizione logica priva di operatore, il percorso generativo greimasiano appare in fin dei conti come una struttura autopoietica che percorre e converte da sola i livelli di cui si compone (Fontanille, 2004, pp. 20-21).

Se si assumono invece le conversioni non come operazioni di tipo logico formale ma come dei veri e propri fenomeni, ci si accorge tuttavia dell'esigenza di ripensare – come del resto si era già postulato in *Semiotica delle passioni* – un *soggetto epistemologico dotato di un corpo* (*ibid*, p. 21).

È il corpo – scrive Fontanille – che “emerge come fattore indispensabile” (*ibid*, p. 20) ogni volta che ci si interroga “sull'operazione che riunisce i due piani del linguaggio” (*ibidem*) o sul passaggio dalle precondizioni alle manifestazioni discorsive della significazione.

L'idea centrale dell'opera prevede la restituzione di un corpo all'attante che – in una prospettiva che tiene insieme fenomenologia e psicanalisi – dovrà essere come la “sede primaria degli impulsi e delle resistenze che sottendono l'azione trasformatrice degli stati di cose” (*ibid*, p. 32). Fontanille individua due istanze fondamentali della corporeità – attraverso cui la soggettività emerge e prende forma: la *carne* e il *corpo proprio*. La carne è il substrato del *Me*. Sede del livello sensomotorio dell'esperienza semiotica, essa è una parte dell'*Ego* che si presenta al contempo come una “pura sensibilità” (*ibid*, p. 33) attraversata da tensioni e un “centro di referenza” (*ibid*, p. 32) da cui emerge il *Sé corpo-proprio*. Questo non è infatti nient'altro che un'istanza che “prende forma nelle tracce impresse dalle tensioni e pressioni nella carne del *Me*. In breve, il *Sé* (il *corpo-proprio*) si pone (...) come la memoria del *Mé*, come la somma delle impronte che la carne conserva” (*ibid*, p. 39). Contrariamente alla prima – che sorge dalla sensomotricità – il *corpo proprio* è per Fontanille quella seconda faccia dell'*Ego* che si costruisce “nella (e attraverso la) attività discorsiva” (*ibid*, p. 33). Ad esso Fontanille affida il compito di trasporre figurativamente – sul piano del discorso – i moti intimi della carne che definiscono il divenire e l'identità del soggetto. In questo modo, il corpo dell'attante – nella sua duplice identità di *carne* e *corpo proprio* – non svolge più soltanto una funzione di mediazione tra l'io e il mondo, ma si pone come “il referente ultimo di ogni operazione semiotica e come l'operatore primigenio della semiosi” (*ibid*, p. 208).

C'è in questa definizione l'intera posta in gioco del lavoro di Fontanille – ovvero, il tenta-

tivo di tenere insieme e pensare come il recto e il verso di un unico foglio il concetto di corpo in quanto “molla” e “substrato” della semiosi (*ibid*, p. 26) e quello di corpo come “figura semiotica” (*ibid*, p. 26). È di quest’ambivalenza costitutiva che una semiotica attenta alle problematiche dell’esperienza e della sua matrice fenomenologica deve farsi carico senza mezzi termini. Come scrive lo stesso Fontanille, nel primo caso, “il corpo partecipa della modalità semiotica e fornisce uno degli aspetti della sostanza semiotica” (*ibid*, p. 24). Nel secondo, invece “il corpo si traduce in figure che si presentano in quanto tali, e assieme ad altre, nel discorso; siano esse afferenti all’espressione o al contenuto, derivano in ogni caso da un processo di semiotizzazione e di ‘messa in forma’ del corpo degli attori” (*ibidem*).

Quando si analizzano le culture e il ruolo che il corpo assume nelle singole prospettive antropologiche – dice Fontanille (*ibidem*) – ci si accorge che queste due dimensioni risultano strettamente interconnesse. Per spiegare questa sovrapposizione, il semiologo cita il caso di un popolo della Nuova Guinea<sup>91</sup>. Per questa cultura il corpo sarebbe prima di tutto una figura che soggiace a un principio mereologico. Gli organi si associano in una struttura federativa ma preservano allo stesso tempo una loro identità specifica. Questa configurazione sarebbe da ricondurre alla forma stessa dei rapporti tra l’arcipelago e i mari che costituiscono il territorio del popolo. Ma non è tutto. Allo stesso tempo, il corpo sarebbe per i guineani una rappresentazione delle forze (*wadama*) che permettono ai singoli organi di tenersi insieme. Questa spiegazione sarebbe confermata da alcune credenze e rituali. Da una parte, dalla convinzione che le malattie vengano causate da un’affievolirsi della forza connettiva (o al contrario, da una loro sproporzionata acutizzazione). Dall’altra, da una pratica tradizionale che impone alle promesse spose di compiere un’esplorazione del corpo del partner affinché possa essere verificata la compatibilità energetica con colui che dovrà essere il loro futuro marito.

Secondo Fontanille, quest’esempio permetterebbe di comprendere come per quest’etnia il corpo si presenti (i) come una configurazione semiotica (le parti, la forza connettiva e la loro forma mereologica) che “può divenire oggetto di una lettura sensibile all’interno delle interazioni sociali” (*ibid*, po’ 25); (ii) come la “molla, ossia la risorsa e l’avviamento stesso della semiotizzazione delle loro esistenza” (*ibidem*).

È nel corpo che si trovano radicati tutti gli assi portanti di questa cultura<sup>92</sup>. Il che porta Fontanille ad affermare che:

la forma e le trasformazioni delle figure del corpo forniscono una rappresentazione discorsiva del-

---

<sup>91</sup> Fontanille non dice quale sia il popolo a cui si riferisce. In una nota afferma unicamente che si tratta di una cultura che consta di circa tremila membri “che vivono in villaggi costruiti di palafitte e si nutrono di carne e pesce” (*ibid*. p. 28). Le informazioni sono tratte da una comunicazione orale di F. Lupu.

<sup>92</sup> “a) La significazione dell’ambiente vitale e del cosmo; b) una concezione del mondo e la relativa forma di vita; c) una definizione dell’attante competente; d) una griglia di lettura degli eventi del quotidiano” (*ibidem*).

le operazioni profonde del processo semiotico. Tra il corpo come ‘*molla*’ (sede di impulsi) e substrato delle operazioni semiotiche profonde, da una parte, e le *figure discorsive* del corpo, dall’altra, vi sarebbe dunque posto per un percorso generativo della significazione, percorso che non sarebbe più formale e logico, ma fenomenico e incarnato (*ibid*, p. 26).

Se ne inferisce che l’imbricatura di cui parla Fontanille non riflette un rapporto biunivoco, ma segue al contrario un ordine gerarchico e lineare: al corpo figurato nel discorso è concesso semplicemente rappresentare e riprodurre operazioni semiotiche che hanno origine in sedi più profonde – il corpo, in questo caso. È lo stesso principio idealistico di cui abbiamo appena discusso a proposito di *Semiotica delle passioni*. Il percorso generativo fenomenico che procede per convocazioni dovrebbe permettere al discorso di inventare il meno possibile e di riprendere serie di elementi previamente e altrove generati.

L’epistemologia che regge la semiotica del corpo di Fontanille è dunque la stessa che definisce i pilastri portanti per lo studio delle passioni. Come avevamo precedentemente anticipato, la prima accezione del senso in quanto possibilità di trasformazione della propria datità – intersoggettivamente e culturalmente costituita (cfr. par. 1.2) – viene qui abbandonata in favore di una sua definizione intenzionale e soggettiva. Fontanille lo lascia intendere chiaramente quando dice che “ciò che stiamo facendo è scrutare la formazione di un *qualcosa per qualcuno*, la co-emergenza degli attanti ‘me’ e ‘mondo per me’” (*ibid*, p. 207) e che questa duplice emersione si dà a partire dall’incontro tra la “carne in movimento (...) e le linee di forza di ciò che Greimas soleva chiamare *orizzonte ontico*” (*ibid*, p. 209). Un’idea che del resto non fa che riformulare in termini più articolati e complessi quanto lo stesso Fontanille aveva già sostenuto in *Sémiotique du Discours*. Qui il semiologo definiva infatti il senso come “un effet de direction et de tension, plus ou moins connaissable, produit par un objet, une pratique ou une situation quelconques” (Fontanille, 1998, p. 21). O ancora, in quanto materia attraversata “de tension e directions” (*ibidem*) che per poter significare deve possedere come “condition minimale (...) ce que nous appellerons désormais une *morphologie intentionnelle*” (*ibidem*) e – insieme – la presa di posizione di un corpo. In quest’ottica il senso – la sua articolazione sotto forma di significazione – si presenta allora come una sorta di progressione dal sensibile (omologato con l’espressione o il significato) all’intelligibile (omologato con il contenuto o il significato)<sup>93</sup> messa in moto e gestita dal corpo. Fontanille distingue in *Sémiotique du Discours* due momenti fondamentali del processo di emergenza della significazione che riassumono in modo esemplare questa concezione che – stando a quanto sostiene lo stesso semiologo – avrebbe le sue radici in Saussure (Fontanille, 1998, p. 29):

---

<sup>93</sup> “Un langage est la mise en relation d’au moins deux dimensions, appelées *plan de l’expression* et *plan du contenu*, et que correspondent respectivement à ce que nous avons désigné jusqu’à présent par “monde extérieur” e “monde intérieur” (*ibid*, p. 33).

(1) *la relation entre la perception et la signification*. A partir de nos perceptions, émergent des significations; nos perceptions du monde “exterieur”, de ses formes physiques et biologiques, procurent les *signifiants*; a partir de nos perceptions du monde “interieur”, concepts, affects, sensations et impressions, se forment des signifiés; (2) *la formation d’un système de valeurs*. Le deuz types de perception entrent en interaction, et cette interaction définit un système de position différentielles, chaque position étant caractérisée selon les deux régime de perception; l’ensamble est alors appelé *système de valeurs*. Sou-jacente à la théorie du signe, une théorie del la signification se fait jour chez Saussure; et cette théorie, notamment à travers la notion d’“image” (image acoustique, visuelles, images mentales, psychiques), est enracinée dans la perception; le parcours qui conduit de la substance à la forme, dont on n’aurait retenu le résultat final, est, de fait, celui que conduit du monde sensible au monde signifiant.

E conclude più avanti affermando che “le corps propre fait de ces deux universes les deux plans d’un langage” (*ibid*, p. 43).

Com’è chiaro, siamo ben lontani dall’idea di percezione – o mondo sensibile – come *mondo del senso comune e realtà di per sé significativa* da cui era partito Greimas. Per Fontanille, la percezione – il mondo sensibile è piuttosto il *mondo dei sensi*, delle sue forme *fisiche e biologiche*. Da qui la radicale inversione dei presupposti su cui si fondano le rispettive teorie della significazione. Mentre per Greimas questa non può far altro che trasformarsi da un fondo di significazioni già date, per Fontanille emerge al contrario da uno sfondo di percezioni – se così si può dire – *pure e individuali*. Il senso che si articola in valori e forme attanziali a partire dal – per usare i termini di *Figure del corpo* – contatto primigenio tra la carne e le energie che si dispiegano nella materia<sup>94</sup> è sempre un senso *per Me* e che il *Me* precede.

Si iniziano ad intravedere i rischi a cui abbiamo accennato nell’introduzione a questo capitolo. Secondo l’interpretazione di Fontanille sia il corpo che il senso assumono di fatto uno statuto ontologico. In particolare, il primo risulta estraneo ai processi e ai sistemi di significazione – in una parola, dalla storia e dalla cultura. Incaricato di *metterli in moto* e articularli, esso si presenta come una sorta di fondamento *non fondato*, di *primità* – si potrebbe dire in termini peirciani – di cui nulla o poco è dato sapere<sup>95</sup>. Il secondo, d’altra parte, subisce una sorte analoga. In modo del tutto speculare al corpo, il senso viene privato del suo sostrato comunita-

---

<sup>94</sup> “La costituzione dell’attante presuppone una ‘sostanza estensiva’ (la materia carnale) e una ‘sostanza intensiva’ (l’energia)” (*ibid*, p. 39). Il punto di riferimento è ancora Merleau-Ponty, la cui riflessione sulla nascita delle forme rispecchierebbe secondo Fontanille “l’emergenza di una forma attanziale – in particolare, un attante uni-modalizzato espresso qui in termini di eccitazione e inibizione – a partire dalle forze che si esercitano *nel e sul corpo*” (*ibid*, p. 36).

<sup>95</sup> Ci sembra interessante e utile ricordare come per Peirce le primità emergano invece da uno sfondo di terzità previamente costituito. Su questi temi, cfr. Paolucci (2010).

rio e intersoggettivo per essere infine ricondotto ad una sfera d'insorgenza percettiva di matrice individuale e intenzionale.

Eppure, le stesse analisi e gli stessi esempi di Fontanille sembrano suggerire e lasciare spazio ad una lettura diversa. Prendiamo il caso dei guineani. Senza eccessivi azzardi o forzature, un antropologo potrebbe facilmente sostenere che non è il corpo a porsi come la molla e il punto d'avvio della loro esistenza semiotica, ma che è al contrario quella cultura a configurare il corpo in quanto suo principio esplicativo. Da questo punto di vista, si potrebbe allora supporre che le figure discorsive non forniscano una *rappresentazione delle operazioni profonde del processo semiotico del corpo*, ma che ne siano inversamente un elemento costitutivo. Detto altrimenti – e in termini hjelmsleviani: gli apprezzamenti collettivi comporrebbero lo strato profondo e propriamente semiotico della sostanza corporea – così come sembrano intenderla i guineani. Non solo. Sebbene esposto in termini sommari, il breve excursus di Fontanille mostra in modo inequivocabile come la dimensione soggettiva della corporeità non possa essere scissa dalla trama di relazioni intersoggettive in cui ha effettivamente luogo. È proprio in e attraverso quelle pratiche, in quelle interazioni e in e quei rituali di cui parla Fontanille che la corporeità pare formarsi e costituirsi. Fontanille non disconosce del resto questa dimensione. Quando dice nelle conclusioni di *Figure del corpo* che “non vi è significazione osservabile se non quando i corpi conservano le tracce di interazione con altri corpi” (*ibid*, p. 432) o quando afferma – nel capitolo sulla testimonianza – che “se un corpo è suscettibile di conservare come memoria figurativa le tracce e le impronte delle sue interazioni sensoriali con altri corpi, allora è ragionevole fare l'ipotesi che un soggetto dell'enunciazione dotato di un corpo è in grado di testimoniare le sue esperienze” (*ibid*, p. 354), non fa nient'altro che puntare e portare l'attenzione sulla possibilità che alla base di ogni processo di emergenza del senso e del sentire non ci sia *un* corpo ma *più* corpi e che queste interazioni non si diano nell'intimo della carne ma sulla superficie stessa della pratica discorsiva. Purtuttavia – come già accadeva in *Semiotica delle Passioni* – la linearità del modello teorico non viene modificata da questo flusso di ritorno dell'istanza culturale e intersoggettiva. Per la semiotica del corpo è la soggettività a fondare l'intersoggettività – e non viceversa. Anche quando il semiologo si confronta apertamente con il tema dell'*Altro* lo fa sempre a partire dal punto di vista del *Me* e della sua proiezione analogica. È il *Mé-carne* – scrive Fontanille (*ibid*, p. 215) – che “nel ricercare l'altro (ossia nel movimento stesso che, grazie alla prensione analogizzante, gli permette di ritrovare nella carne estranea una carne identica alla propria) finisce con l'applicare questa procedura a tutte le carni estranee”. Così come – d'altra parte – è sempre a partire dalla carne del *Me* e dalle sue emanazioni che si costruisce l'identità discorsiva del *Sé* – in quanto istanza seconda che ne conserva le tracce e le impronte.

Nell'intenzione di integrare e offrire una nuova prospettiva agli studi semiotici sulla corporeità, ciò che qui sosteniamo è la necessità di invertire questa relazione e di assumere fino

alle sue estreme conseguenze l'idea – messa da parte prima da Greimas e Fontanille e successivamente da Fontanille – del ritorno ostinato della cultura e della dimensione discorsiva sul corpo e sulla soggettività.

## 2. *Verso una semiotica culturale e intersoggettiva del corpo.*

Le impasse che abbiamo fin qui ricostruito mostrano come sia impossibile tenere un discorso sulle origini e sul sostrato corporeo della significazione senza scontrarsi e dover fare i conti con il fatto che i *corpi oggetto* che si pretende elevare a modello della descrizione teorica sono sempre *corpi di soggetti situati* entro circuiti d'interazione e continuum semiotici di per sé già significanti. Non è un caso che lo stesso Fontanille – nel suo recente lavoro sulle pratiche semiotiche (cfr. Fontanille, 2008) – si sia avveduto dell'esigenza di adeguare la teoria e le sue premesse epistemologiche alla complessità dei casi presi in esame. L'analisi delle pratiche conduce infatti il semiologo a rivedere il primato del *corpo attante* in favore di una intersoggettività costitutiva, al punto di riconoscere – con Lévinas – che esse danno modo di assistere “a un basculement de la structure actancielle de base, qui fait porter tout le poids sur l'Autre” (*ibid*, p. 251). Da questo punto di vista non è più – continua appena dopo Fontanille – “la subjectivité qui, par extension, fonde l'intersubjectivité, mais au contraire le déploiement de l'intersubjectivité qui fournit la condition originnaire de la subjectivité” (*ibidem*). Fontanille arriva addirittura ad affermare – sovvertendo da cima a fondo l'intero apparato teorico di *Figure del corpo* – che “ce basculement vaut aussi pour la chair” (*ibid*, notà a piè di pagina).

Si tratta di una questione centrale, da cui vorremmo partire per esporre e articolare la nostra tesi sull'urgenza di un approccio semiotico-culturale alla corporeità. Per dirla con Nancy, l'idea e la prospettiva epistemologica che ci proponiamo qui di abbracciare e portare avanti è che “prima dell'intenzionalità fenomenologica e prima della costituzione egologica, ma anche prima della consistenza cosale [o corporale – potremmo aggiungere] in quanto tale, c'è la co-originarietà del con” (Nancy, 1996, p. 57).

Il *con* di cui parla Nancy – quest'essere insieme *singolare e plurale* – rimanda direttamente alla questione dell'intersoggettività. Lo fa però insistendo su di una precisa ambivalenza – che proponiamo qui di assumere come cornice del nostro ragionamento sulla corporeità. Se infatti, da un lato, esso ci riporta alla dimensione interattiva dell'esperienza quotidiana su cui Fontanille ha diretto la sua attenzione – come afferma Nancy: “l'essere-in-tanti-insieme è la situazione originaria: potremmo addirittura dire che è ciò che definisce la ‘situazione’ in generale” (*ibidem*) – dall'altra, ci conduce indirettamente alla prima accezione del senso che mettevamo in evidenza nella nostra rilettura dell'epistemologia di Greimas. Come il senso, il con-originario circonda un ordine di datità che è “la struttura generale di ogni con-sistenza, di

ogni co-stituzione e di ogni co-scienza” (*ibidem*) e a cui “non si risale, poiché esso è strettamente contemporaneo a ogni esistenza e a ogni pensiero” (*ibidem*)<sup>96</sup>.

Una semiotica della cultura attenta alle problematiche del corporeo non può che costruirsi entro (e farsi carico di) questo duplice vortice dell’intersoggettività. A questo proposito – per sgomberare il campo da possibili fraintendimenti e precisare quanto appena esposto – diremo subito che con *intersoggettività* intendiamo qui l’articolazione tra un livello d’interazione *in praesentia* tra due o più soggetti e un livello di senso immanente – di abiti, credenze, atteggiamenti, di morfologie storiche, sociali e culturali – che ne costituisce lo sfondo e la condizione di possibilità. Ora, è in questo gioco di nessi e rinvii tra questi due piani dell’intersoggettività che il corpo assume il suo specifico statuto semiotico. Sia in quanto sostanza formata “dai linguaggi che lo parlano e lo descrivono, dalle pratiche che lo animano, dalle idee di sfondo entro cui può venire iscritto” (Violi, 2005, p. 2), sia in quanto forma discorsiva in grado di rimodellare l’esperienza dei singoli soggetti o quella di intere comunità (come nel caso dei guineani e della riconfigurazione in chiave meticcica dell’identità brasiliana). Riassumendo, si potrebbe dire – come ha suggerito più recentemente Violi (2010) – che l’intersoggettività è qualcosa che comprende – e allo stesso tempo va oltre – i corpi e le singole interazioni tra corpi: “although certainly rooted in our embodied interactions, intersubjectivity also implies a social dimension of social construction of meaning”.

Ci pare questo un punto su cui è bene insistere, dato che tocca in profondità il tema della specificità semiotica nell’analisi e nella teorizzazione della corporeità. In altri termini, quando ci si interroga sul ruolo del corpo e su quello dei modi e delle sintassi del sensibile (Fontanille 2004) nelle dinamiche di produzione del senso, è fondamentale non dimenticare che e il corpo e il sensibile si costruiscono all’interno di determinati sistemi e processi di matrice storico-culturale. In quest’ottica, non possiamo non condividere le affermazioni di Denis Bertrand, che già da tempo aveva messo in guardia dai rischi insiti nelle ricerche che, nel tentativo di “descrivere l’atto sensibile come luogo d’emergenza delle forme significanti (...), finisc[ono] per indebolire l’importanza delle determinazioni storiche e sociali che, in quanto effetti risultanti dall’uso, entrano nella costituzione dell’esperienza” (Bertrand, 1995, p. 26, corsivo nostro).

Alla luce di queste prime considerazioni, possiamo dire che è senz’altro ad una riflessione su questo secondo livello dell’intersoggettività – che converge su di una *dimensione sociale della costruzione del senso* – che la nostra analisi sul calcio brasiliano può fornire dati utili e interessanti. Sebbene – come del resto accade in molti studi di storia culturale in cui si è costretti a

---

<sup>96</sup> “La co-presenza non è una presenza che si ritrae in assenza e non è neppure una presenza *in sé* o una presenza *per sé*. Non è nemmeno una pura presenza *a*, né *a sé*, né *ad altri*, né *al mondo*. In verità, nessuna di queste forme di presenza può aver luogo – nella misura in cui esse hanno luogo – se non ha luogo, all’inizio, la co-presenza (*ibid*, p. 56).



confrontarsi con il problema della scarsità dei dati e delle fonti (cfr. Ginzburg, 1986) – non si abbia l'opportunità di ricostruire nel dettaglio le reali interazioni tra i calciatori nell'atto del gioco, abbiamo visto com'è comunque possibile ricomporre: (i) il quadro di condizioni semiotico-culturali – codici etici e codici pratici, forme di vita e traduzioni in campo dei paradigmi della distinzione sociale – che presiedono all'emergenza di una precisa maniera di intendere e praticare l'attività corporea che il calcio richiede; (ii) le configurazioni narrative e gli intrecci discorsivi – tra calcio, samba, capoeira, politica, architettura, ecc. – che ne hanno favorito la trasformazione in una vera e propria *forma semiotica* (che articola espressioni e contenuti, temi e figure) che ha assunto un ruolo dominante nel processo di riscrittura e sedimentazione dell'identità e del carattere brasiliani.

Tutto ciò richiede innanzitutto di prendere posizione di fronte al problema della collocazione del corpo all'interno della teoria. Sarà allora utile chiarire sin da ora la nostra tesi. Decidere di affrontare questa questione nel quadro dell'intersoggettività – così come l'abbiamo definita – significa affrancare l'indagine semiotica sulla corporeità dall'ipotesi genetica sulle pre-condizioni della significazione per ricollocarla entro un paradigma generativo-dinamico fondato sull'idea che il senso è una sorta di “tesoro enciclopedico” (Eco, 1984) suscettibile di essere continuamente trasformato, negoziato e rinegoziato. Il che non vuol dire – beninteso – sottovalutare o disconoscere l'importanza del corpo e del sensibile nelle trasformazioni e nelle negoziazioni del senso. La nostra analisi mostra anzi in tal senso come esse assumano una funzione spesso determinante in tali processi, al punto che – nel caso della cultura brasiliana – diverse *forme di corporeità* assurgono in diversi momenti storici al rango di vere e proprie *forme di vita nazionale*. Tuttavia, essa ci pare d'altra parte evidenziare come non sia il corpo la fonte prima e originaria di queste configurazioni e di questi mutamenti del senso della storia e dell'essere brasiliani. Al contrario, abbiamo qui potuto notare come esso – sia per quanto riguarda il suo processo di emergenza, sia per ciò che concerne quello della sua sedimentazione – sia al contempo *un prodotto* e *un pezzo* di un meccanismo più profondo e impersonale – di una *prassi enunciativa* irriducibile ad ogni singolarità e che dispone e ridispone in un flusso costante e continuo il tessuto culturale di cui le singolarità fanno parte.

La semiotica che si è occupata delle tematiche del corporeo non è certo nuova ad ipotesi e analisi di questo tipo. In *Dell'Imperfezione* – libro che ha fornito la base per molti dei successivi studi sul sentire e la percezione – Greimas non poneva la propria riflessione sull'estesia sotto l'egida di un progetto di ristrutturazione generale del percorso generativo del senso. Lungi da una simile intenzione, il semiologo lituano proponeva in quest'opera un insieme di suggerimenti e strumenti per la descrizione dei modi di articolazione di una sintassi della vita quotidiana – in cui la *frattura* causata dalla *presa estetica* (la visione di un seno nudo da parte di Palomar o l'interruzione del tintinnio delle gocce d'acqua che cadevano nella clessidra di Robinson) si costituiva unicamente sullo sfondo di una trama di stereotipi e programmi sensi-

bili sedimentatisi tramite l'uso. Da qui l'intento "terapeutico" di *Dell'imperfezione*. Contro la degenerazione dell'uso in usura e la minaccia di una valorizzazione disforica delle forme e dei significati del mondo, Greimas intravedeva in questi piccoli eventi di natura estetica la possibilità di una scappatoia per la risemantizzazione dell'esperienza soggettiva e intersoggettiva. È in questa volontà di ricondurre la problematica del sensibile all'interno di un più ampio discorso sulla dinamica delle forme di vita e delle forme della cultura – e non semplicemente entro un paradigma estetico-fenomenologico – che ci sembra risiedere il dato più interessante del piccolo testo di Greimas. Torneremo più avanti su questo tema e sull'apporto specifico che la nostra analisi dello stile calcistico brasiliano può offrire ad una teoria della corporeità che rivaluti e riconsideri questa seconda accezione dell'intersoggettiva. Prima ci vorremmo tuttavia soffermare – nel tentativo di dimostrare l'assoluta necessità di tenere insieme i due livelli – sul ruolo che la semiotica ha assegnato al corpo nello studio delle interazioni *in vivo* tra due o più soggetti.

### 2.1. Intersoggettività, regimi d'interazione e competenza estetica.

A riflettere in maniera sistematica sulla natura fondante dell'interazione intersoggettiva *hic et nunc* è stato senza dubbio Eric Landowski. Sin da *La Società Riflessa* (Landowski 1989), fino alla pubblicazione del suo ultimo lavoro *Avoir prise, donner prise* (Landowski, 2009) – il semiologo francese si è sempre posto l'obiettivo della costruzione di una *sociosemiotica dell'esperienza sensibile* che ripensasse il senso come un orizzonte costruito nell'atto dell'incontro con l'*altro* (cfr. Landowski, 1997) – intendendo con *altro* non soltanto soggetti umani incarnati, ma anche oggetti tecnici e materiali o il "mondo in generale" (Landowski, 2009):

Du point de vue d'une sémiotique de l'expérience (...) la relation de sujet à sujet, avant de se spécifier en termes actantiels, est une relation vécue comme un rapport de co-présence sensible entre des êtres incarnés (...) Dans ces conditions, si la même dimension sensible imprègne toutes nos constructions de sens, et si ce dont il s'agit de rendre compte c'est de l'expérience concrète du sens dans nos rapports au monde en général, il ne peut y avoir qu'une seule sémiotique dont la vocation est d'englober l'ensemble de nos relations à "l'Autre", qu'il s'agisse de nos "semblables" ou de n'importe quelle grandeur "inanimée" peuplant notre environnement (Landowski, 2009)<sup>97</sup>.

Diversamente da quanto accade in Fontanille, per Landowski non si tratta di ripensare il corpo come operatore primo e luogo d'insorgenza della semiosi, ma di portare l'attenzione

---

<sup>97</sup> L'articolo è disponibile on line sul sito di *Nouveaux actes Sémiotiques*: <http://revues.unilim.fr/nas/>.

su regimi d'interazione e manifestazione discorsiva del senso “*non mediatas, independentes de tout transfert d'objet entres sujets*” (Landowski, 2004, p. 110) e fondati – come già accennato nell'introduzione – sulla co-presenza sensibile e diretta degli attanti. È il passaggio da ciò che lo stesso Landowski ha più volte definito una *semiotica della giunzione* ad una *semiotica dell'unione*. Sul versante della prima si troverebbero – sostiene Landowski – due primi regimi (di senso e interazione: la *programmazione* (incentrato su una *logica della regolarità*) e la *manipolazione* (imperniato sulla razionalità strategia del *far fare* e su una *competenza di tipo modale*). Sul versante della seconda si incontrerebbero invece altri due regimi: *l'accidente* (basato su una *logica dell'alea*) e *l'aggiustamento* (fondato su di una *logica della sensibilità*, sull'essere insieme e su una competenza di tipo *estesico*). Mentre i primi sarebbero entrambi seganti dal principio della con-giunzione e della dis-giunzione con *universi di valori* iscritti in determinati oggetti, i secondi si distinguerebbero invece per la loro capacità di *far senso* “*immédiatement et dynamiquement – en acte – sur le mode du corps a corps esthesique*” (*ibid*, p. 117). Al di là delle loro singole morfologie, ciò che ci pare interessante rilevare è tuttavia il fatto che i quattro regimi – lungi dall'escludersi vicendevolmente – sono necessari gli uni agli altri. La loro configurazione e la loro articolazione – che lo stesso Landowski distribuisce lungo gli assi di un quadrato semiotico – va letta infatti “come un *percorsso*” (Landowski, 2005, p. 87). Il che lascia supporre – o almeno è questa l'interpretazione epistemologica che qui avanziamo – che ognuno di essi produce articolazioni locali e contingenti del senso e che il senso in quanto oggetto propriamente semiotico (o in quanto *oggetto della semiotica*) si definisce globalmente soltanto nel loro funzionamento congiunto.

Nonostante sia una condizione presupposta da tutti e quattro i regimi, è nella dimensione dell'aggiustamento che si dispiega in profondità il tema dell'intersoggettività in quanto forma puramente relazione e reciprocamente costitutiva della soggettività. Precisa infatti Landowski che l'aggiustamento non consiste “né nell'adattarsi unilateralmente ad un altro attore” [come nel caso della *programmazione*] né, al contrario, nel portare l'altro a piegarsi al proprio volere [come avviene invece nella *manipolazione*]” (Landowski, 2005, p. 48), né a subire l'altro come se ci si trovasse in una sorta di trance estetica “pura, puntuale, effimera, indicibile [al momento dell'evento *accidentale*]” (*ibid*, p. 30). Nell'aggiustamento, continua Landowski, non ci sono posizioni prevalenti o dominanti. Al contrario, si ha qui a che fare “con un'interazione fra pari, in cui le parti coordinano le loro rispettive dinamiche secondo un *fare insieme*” (*ibid*, p. 21). Il corpo gioca in questo processo un ruolo di estrema rilevanza. È infatti tramite il *contatto* – e il *contagio* – che si definiscono e si ridefiniscono le procedure dell'interazione. Come abbiamo già parzialmente anticipato, i due soggetti coinvolti nell'aggiustamento si coordinano gli uni con gli altri per mezzo di “una capacità nuova, o per lo meno una competenza particolare che il modello precedente [della giunzione] non riconosceva loro: quella di *sentirsi reciprocamente*” (*ibidem*). Differenziandola dalla – e opponendola alla – competenza modale

che caratterizzava la semiotica della giunzione, Landowski battezza questa nuova capacità “competenza estetica” (*ibidem*, ma si veda anche Landowski, 2004).

Questa particolare tipologia di relazione sembra ricalcare in modo speculare ciò che Violi ha di recente definito – sulla scorta della nozione di *primary intersubjectivity* sviluppata in ambito psicologico (cfr. Trevarthen, 1979) – *primary semiosis*. Il concetto – così come formulato nei termini di Violi (2010) – copre “all those cases where meaning is co-constructed by actors *in praesentia* and we do not have yet clear evidence of a semiotic substitution where something stand for something else, as it is the case in a full developed semiotic system”. Il senso di dà qui come un susseguirsi di ritmi e sintassi estetiche – senza assumere un carattere sistemico e altamente codificato. In altri termini – continua Violi (*ibidem*) – “it is not a cognitive, conceptual content, but an emotional and affective meaning that is completely embodied”.

C’è tuttavia una sostanziale differenza tra i due approcci – che riguarda nello specifico il loro campo d’applicazione e i casi di studio che ne hanno ispirato la formulazione. Mentre la semiosi primaria a cui si riferisce Violi è confinata in un orizzonte più che preciso – i primissimi mesi di vita e le primissime interazioni del neonato – quella di Landowski si estende invece ad ogni tipo di relazione tra soggetti – o tra soggetti e oggetti (come abbiamo visto) – di qualunque età, cultura (o specie)<sup>98</sup>.

Di fronte ad una tale estensione (e ad una tale versatilità) si pongono una serie di questioni tutt’altro che banali. Due su tutte: (i) da dove emergerebbe e come prenderebbe forma la *competenza estetica* di cui parla Landowski? È una disposizione innata o una capacità appresa? In questo caso, come si acquisisce? Attraverso quali strumenti e quali percorsi? (ii) È possibile parlare di *interazioni corpo a corpo non mediate*? Che ruolo giocano l’ambiente e il contesto, la distribuzione e l’organizzazione socio-culturale delle pratiche d’aggiustamento? L’insieme di abiti e significazioni storicamente sedimentati *entro* cui e *attraverso* cui esse hanno normalmente luogo? I discorsi che le raccontano? Le lingue che le traducono?

Ci pare questo un vuoto che deve essere colmato – o se non altro un tema che meriterebbe un adeguata problematizzazione. Se si parte – come abbiamo più sopra evidenziato – dal presupposto della non autonomia dei regimi e della loro reciproca dipendenza, risulta infatti quantomeno complicato continuare a parlare di aggiustamento come forma di interazione e produzione di senso non mediata. Prendiamo uno degli esempi utilizzati da Landowski per spiegare il funzionamento dell’aggiustamento – che può sotto un certo rispetto essere comparato con la pratica del calcio: la danza. È realmente possibile affermare che si tratti di un fenomeno d’accomodazione immediata? I corpi dei danzatori (così come quelli dei calciatori) non sarebbero in qualche modo determinati da – e non manipolerebbero essi stessi – schemi d’azione programmati e in precedenza appresi? Insomma, il corpo non si *aggiusterebbe* e non

---

<sup>98</sup> Landowski cita tra i casi esemplari di aggiustamento l’interazione tra il cavaliere e il cavallo.

*produrrebbe senso a partire da un fondo semiotico già dato* (Sedda, 2003)?

È qui che va riaffermata con forza l'urgenza di una riflessione sulle condizioni di possibilità – sull'*intorno* e i *contorni* storici, sociali e culturali – del senso corporeo. Punto a cui il modello di Landowski non sembra concedere la dovuta attenzione. Pur sottolineandone e ribadendone – al contrario di quella di Fontanille – il carattere relazionale e intersoggettivamente costituito, la proposta di Landowski ci pare infatti ipostatizzare e isolare (sul piano della descrizione teorica) processi che in realtà coinvolgono e prevedono non soltanto forme di aggiustamento tra corpi, ma anche procedure di mediazione tra formazioni semiotiche di diversa matrice e natura. A partire da queste prime considerazioni e dai suggerimenti dello stesso Landowski, ciò che qui ribadiamo è dunque la necessità di integrare questo modello in chiave semiotico-culturale, affiancando ai ragionamenti del semiologo francese un'indagine sul ruolo della dimensione intersoggettiva dell'uso e della prassi enunciativa entro cui emergono, si fissano e si disfano le forme della nostra corporeità.

## 2.2. *Il senso tra i corpi*

Oltre i corpi, è necessario osservare il senso *tra* i corpi – le significazioni che li *eccedono* e li *precedono*. Come già avvertiva Porter, il corpo “dev'essere considerato (...) come un qualcosa che venga mediato attraverso i sistemi culturali di segni” (Porter, 1991, p. 260). Questa doveva essere per Porter la specificità di un punto di vista storiografico sul fenomeno della corporeità. Da parte nostra non possiamo che abbracciare e rilanciare con decisione questa definizione. La semiotica – ancor più una semiotica che aspira a presentarsi in prima istanza come *una logica dei sistemi e dei processi culturali* (Eco, 1975; Lotman 1985) – ha l'obbligo di dare una risposta a chi – nei più diversi ambiti disciplinari – si è posto e si pone oggi il problema della non immediatezza e della non naturalità del corpo e delle interazioni corporee – arrivando addirittura (nel caso di Porter) a parlare esplicitamente di mediazione *attraverso sistemi culturali di segni*.

È stata questa la razionalità che ha guidato la nostra analisi del processo di formazione e discorsivizzazione dello stile brasiliano di giocare a calcio. Qui – come già si è avuto modo di sostenere – la dimensione del senso corporeo non può in alcun modo essere scissa dalla dimensione del senso culturalmente sedimentato e dai moti delle sue trasformazioni. Proviamo allora a ricostruire brevemente i nodi salienti di tale percorso e ad estrarne alcune considerazioni di carattere più generale. Andiamo con ordine e procediamo per punti. Dal momento dell'introduzione del *football association* in terra tropicale sino all'istituzione nel settembre del 2008 del *Museu do futebol*, abbiamo visto che:

(i) una particolare maniera di portare e usare il corpo emerge – nel quadro specifico della pratica calcistica – *sullo* e *dallo* sfondo di (a) una spiccata tendenza verso il *dribbling* e il gioco individuale (riscontrabile sin dai tempi in cui il calcio era ancora uno sport riservato alle elite bianche di origine europea); (b) un'interpretazione molto stretta della regola 9 della International Football Association Board (IFAB) – favorita, da un lato, da un'etica amatoriale e cavalleresca che condannava e valorizzava disforicamente gli scontri eccessivamente violenti e, dall'altro, dalla volontà di riaffermare fisicamente la distanza sociale tra i calciatori dei club delle classi alte di Rio e São Paulo e quelli delle periferie urbane delle due rispettive città – composti per la maggior parte da neri e mulatti appena usciti dalla schiavitù; (c) una serie di aggressioni subite da questi ultimi – accusati di aver commesso falli o infrazioni dure e brutali (cfr. cap. 1).

(ii) Poco alla volta, questo modo di giocare e destreggiarsi col pallone inizia ad essere definito nei termini di una *scuola* (Netto, 1919) e di uno *stile* (Freyre, 1938). Esso subisce gradualmente e su più fronti – nella sfera del giornalismo, in quella delle scienze umane e sociali, nella letteratura e nella pubblicità – un'opera di profonda riconfigurazione discorsiva (cfr. cap. 2). Tale processo si dispiega su due direttrici: in primo luogo, lo stile viene – attraverso una serie di connessioni metaforiche che lo legheranno indissolubilmente a pratiche corporee della tradizione afrobrasiliana come il samba e la capoeira – naturalizzato ed elevato a proprietà stereotipica del giocatore nero e mulatto; in secondo luogo, viene tradotto e trasformato in una *forma di vita* che condensa il carattere e l'identità dell'intera nazione. Tratti distintivi come *leggerezza*, *sinuosità*, *morbidezza*, *agilità*, *flessibilità* e altri ancora – tutto ciò che per Freyre riassumeva in modo autentico ed esemplare la cifra del corpo mulatto – divengono l'espressione dell'*essere brasiliani* – del *mulattismo* che “combina la creatività e la genialità, per vivere la vita con stile e tranquillità”, per tenere insieme in un'unica definizione lo stesso Freyre e la campagna pubblicitaria delle birra Brahma.

È soltanto dall'intreccio e dalla sovrapposizione tra queste serie significanti che prendono letteralmente forma sia l'atteggiamento corporeo dei calciatori, sia ciò potremmo definire un vero e proprio *modello di corpo nazionale*.

Detto questo, possiamo ora avanzare alcune ipotesi di natura più strettamente teorica:

(i) uno studio semiotico della corporeità deve necessariamente articolare il livello delle interazioni intersoggettive in atto con l'insieme delle formazioni semiotiche che ne costituiscono le condizioni di possibilità – in una parola, con lo sfondo intersoggettivamente costruito del *senso dato e sedimentato*. Da questo punto di vista – come ha fatto notare Marrone – “il corpo vivo, concreto, vero, dell'esperienza umana” (Marrone, 2005, p. 4) deve essere considerato sin dal principio come un “corpo sociale, un corpo in azione o affetto da pas-

sione che percepisce se stesso e il mondo in quanto è già in quel mondo, né fa parte integrante, né condivide le configurazioni culturali profonde, né subisce e ne orienta i destini” (*ibidem*). Ora, come abbiamo già accennato – e come sottolinea anche Marrone – tutto ciò non significa che il corpo sia unicamente una costruzione culturale che patisce il peso delle strategie discorsive e dei rapporti di forza che contribuiscono alla sua definizione (Foucault, 1963; 1975; 1976). Al contrario – come la storia della cultura brasiliana dimostra – esso può trasformarsi da *sostanza formata* a *forma semiotica* in grado di produrre nuove significazioni e *orientare* l’esperienza del nostro essere al mondo.

(ii) Tuttavia, queste trasformazioni non si danno mai per moti interni e intimi della carne e per la mediazione di *un* corpo-proprio. Come nota Violi (2005, p 3), “l’analisi della dimensione patemica, affettiva, corporea, delle modalizzazioni interne e del sensibile non può separarsi dalle forme dell’intersoggettività in cui tutte queste determinazioni si iscrivono”. Ragion per cui la relazione tra corpo e significazione non può essere inquadrata entro un ordine lineare. Per affrancarsi dal rischio dell’ontologia e conservare intatti i suoi presupposti epistemologici e la specificità del suo sguardo, la semiotica – crediamo – dovrà invertire questa relazione e ricondurre la propria riflessione sulla corporeità all’interno di una ricerca più ampia sulla specificità semiotica della cultura.

## Capitolo quarto

Cosa la storia del calcio brasiliano può dire ad una semiotica della cultura.

Alcuni temi per (non) concludere e rilanciare.

### 0. *La semiotica e l'immanenza della cultura*

La riflessione sulla corporeità ci ha condotto entro l'ambito specifico di una semiotica delle culture. Per essere precisi, abbiamo visto come il senso non possa essere ricondotto ad un principio d'insorgenza di natura prettamente corporea. Al contrario, ciò che è emerso è che anche il corpo dipende dalla posizione che assume e dal valore che gli viene assegnato entro determinate configurazioni storico-culturali. Detto diversamente, sono la storia e la cultura a costituire lo *sfondo d'esistenza* e le *condizioni di possibilità* del senso e delle sue possibili articolazioni.

Giunti a questo punto si tratterà allora di ragionare in maniera più approfondita sulla cultura in quanto dispositivo semiotico che presiede al farsi, al fissarsi e al disfarsi del senso. Lo faremo – seguendo la medesima razionalità su cui abbiamo finora fondato il nostro sguardo – individuando una serie di spunti e tematiche che ci pare la storia del calcio brasiliano – così come abbiamo cercato di ricostruirla – metta bene in evidenza.

Partiamo da una considerazione di carattere generale – che si ricollega sia a quanto dicevamo in chiusura del precedente capitolo, sia all'oggetto della nostra ricerca.

*Prima dell'emergere di qualcosa c'è sempre qualcos'altro.* Ci si situa e si parte sempre *tra* (Paolucci, 2010), in un mondo che è già (e da sempre) un *intermondo* (Merleau-Ponty, 1964; Sedda, 2010). Questo è ciò che sembra dirci in primo luogo lo studio della pratica calcistica e delle sue valorizzazioni.

Pensiamo – come appena e più volte ribadito – alla sovrapposizione di semiotiche da cui emerge quella maniera di giocare che assumerà più tardi la denominazione di *stile brasiliano*. O consideriamo oppure – ancor prima – il modo in cui il calcio giunge in Brasile e favorisce la nascita di una nuova *forma di vita*: lo *sportman* – uomo sportivo elegante, moderno, cosmopolita, dalle buone maniere e dalle buone abitudini. Come si è potuto osservare nel corso del primo capitolo, questa configurazione *semiotico/esistenziale* non nasce e non si radica unicamente entro l'orizzonte della pratica sportiva. Al contrario, si staglia sullo sfondo di un'altra forma di vita e di una serie di abitudini che il lavoro della vita metropolitana di inizio secolo aveva già contribuito a diffondere e cristallizzare. L'abbigliamento, il fumo, il tè delle cinque, la cena alla *Rotisserie*, le forme di cortesia e cavalleria su cui si fondava e in cui trovava un *sensu specifico* l'universo del *football*, ricalcavano in modo originale l'atteggiamento e il comporta-



mento di quella figura che il discorso giornalistico e pubblicitario dell'epoca definivano – a seconda della lingua di preferenza – lo *smart* o lo *chic*. Di fronte alla trasparenza di questi legami e di tali connessioni, potevamo pertanto affermare che più che il fatto di *fare sport*, a caratterizzare la forma di vita dello sportman era l'insieme delle equivalenze che essa stabiliva con una più complessa e variegata *costellazione di pratiche* – entro cui si manifestavano e si esibivano i valori dell'aristocrazia europea. Allo stesso modo, il processo di messa in discorso attraverso cui lo stile calcistico si trasforma – scalzando le precedenti – in una nuova forma di vita nazionale, si costruisce esattamente tramite un reticolo di nessi, rimandi e differenze che lo mettono in relazione e in comunione con altre pratiche e forme di vita preesistenti – come ad esempio, il samba, la capoeira e la malandragem – e che lo oppongono al carattere, allo stile, all'estetica europea.

Ora, tutto ciò ci riporta immediatamente a quanto avevamo prima sottolineato nella nostra ricognizione sul rapporto tra l'epistemologia della semiotica generativa e la fenomenologia. Nello specifico, alla tesi greimasiana del senso in quanto ordine di datità culturalmente sedimentato – che si manifesta e si trasforma per via *relazionale/differenziale* e che fornisce la materia prima per nuove forme di significazione.

Ci pare questo un principio irrinunciabile. La semiotica – non soltanto quella generativa – ha da sempre insistito su questa – per dirla con Eco (1984, p. 300) – “esigenza di trovare ovunque del culturalizzato e del *già detto* e di vedere la vita culturale come una combinatoria più che come una creazione *ex-nihilo*”.

A questo proposito, si potrebbe forse affermare – con le dovute cautele – che la necessità di individuare una piattaforma – un *continuum*, per utilizzare un termine hjelmsleviano, che sia Eco che Lotman riprenderanno – di significazioni e formazioni inevitabilmente *già date* e *già dette* e di farne il *piano regolatore* di ogni attività di produzione semiotica, sia ciò che accomuni il pensiero di alcuni dei padri della semiotica come gli stessi Greimas, Eco e Lotman. E forse un punto su cui oggi – in tempi in cui la semiosi cerca di esse naturalizzata e confinata in orizzonti in sé autonomi e autosufficienti – vale la pena insistere e tornare. Ma cerchiamo di spiegarci meglio.

Abbiamo già visto come per Greimas il senso non sia altro che un’“evidenza del tutto naturale” (Greimas, 1970, p. 15), un universo di cultura – di senso comune, per l'appunto – che permette “le operazioni di parafrasi e transcodifica” (Greimas e Courtés, 1979, voce *Senso*) e la cui condizione minima è definita dalla possibilità della sua stessa trasformazione (cfr. cap. 3, par. 1.2). Di esso sappiamo semplicemente che *esiste*. Anteriormente alla sua manifestazione sotto forma di significazione articolata – ricordava Greimas – *nulla si può dire del senso*, se non correndo il rischio di precipitare in derive *fin troppo cariche di conseguenze*.

Questa corrispondenza tra senso e cultura riecheggia e si rifrange *in* e *attraverso* altre voci del *Dizionario*. In particolare, quando Greimas e Courtés (1979, voce *Cultura*) sostengono che

il concetto stesso di *cultura* – in una prospettiva semiotica – “può essere considerato come co-estensivo a quello di universo semantico” e che quest’ultimo non è nient’altro che “la totalità delle significazioni, postulata come tale anteriormente alla sua articolazione” (*ibid*, voce *universo*). Co-estensivo – ovvero – al *sensu*. O ancora in *Semiotica e Scienze sociali*, quando vi si afferma che la società “esiste (...) per gli individui e per i gruppi che la compongono, come del resto esiste per le altre società, che la vedono e la riconoscono come diversa, (...) *in quanto senso*” (Greimas, 1976, p. 43).

Ebbene, così espressa, la nozione di *sensu* non ci sembra poi così distante da quella echiana di *Enciclopedia* e da quella lotmaniana di *Semiosfera* – almeno come assunzione epistemologica generale. Entrambe rappresentano infatti uno sfondo *dato* di significazioni – non soltanto linguistiche – che costituisce un’“ipotesi regolativa” (Eco, 1984, p. 111) della semiosi – e che risulta descrivibile unicamente a partire dalle sue articolazioni locali. Come scrive Eco (1984, p. 109):

l’enciclopedia è un postulato semiotico (...) Essa è l’insieme di registrato di tutte le interpretazioni, concepibile oggettivamente come la libreria delle librerie, dove una libreria è anche un archivio di tutta l’informazione non verbale in qualche modo registrata, dalle pitture rupestri alle cineteche. Ma deve rimanere un postulato perché di fatto non è descrivibile nella sua totalità<sup>99</sup>.

Ragion per cui – se questa premessa viene assunta e portata alle sue estreme conseguenze – la vita della cultura non può più essere vista come una “creazione libera, prodotto e oggetto di intuizioni mistiche, luogo dell’ineffabile, pura emanazione di energia creatrice, teatro di una forza dionisiaca retta da forze che la precedono o su cui l’analisi non ha presa” (*ibid*, p. 300). Al contrario – continua Eco (*ibidem*) – “la vita della cultura è vita di testi retti da leggi intertestuali dove ogni già detto agisce come regola possibile. Il *già detto* costituisce il tesoro dell’enciclopedia”.

In modo analogo, Lotman (1985, p. 58) definisce la semiosfera come uno spazio semiotico “astratto (...) al di fuori del quale non è possibile l’esistenza della semiosi” (cfr. Lotman,

---

<sup>99</sup> “Le ragioni per cui non è descrivibile – continua Eco – sono varie. La serie delle interpretazioni è indefinita e materialmente inclassificabile; l’enciclopedia come totalità delle interpretazioni contempla anche interpretazioni contraddittorie l’attività testuale che si elabora sulla base dell’enciclopedia, agendo sulle sue contraddizioni, e introducendovi di continuo nuove risegmentazioni del continuum, anche sulla base di esperienze progressive, trasforma nel tempo l’enciclopedia, così che una sua ideale rappresentazione globale, se mai fosse possibile, sarebbe già infedele nel momento in cui è terminata; infine l’enciclopedia come sistema oggettivo delle sue interpretazioni è posseduta in modo diverso dai suoi utenti (...) Quindi mentre dal punto di vista di una semiotica generale si può postulare l’enciclopedia come una competenza globale, dal punto di vista semiotico è interessante riconoscere i diversi livelli di possesso dell’enciclopedia, ovvero le enciclopedia parziali (di gruppo, di setta, di classe, etniche e così via). (Eco, 1984, pp. 109-110).

1985, pp. 56-57). Ogni entità semiotica – indipendentemente dalla sua natura e dalla sua taglia specifica – è in grado di funzionare solo “se è immersa in un continuum semiotico pieno di formazioni di tipo diverso collocato a vari livelli di organizzazione” (*ibid*, p. 56).

Con una metafora che potrebbe facilmente ricordare quella dell’enciclopedia, Lotman descrive la semiosfera nei termini di un museo in cui convivono sullo stesso piano oggetti semiotici di differenti origini e funzionalità.

Scrivo appena dopo il semiologo (*ibid*, p. 64):

immaginiamo la sala di un museo nella quale siano esposti oggetti appartenenti a secoli diversi, iscrizioni in lingue note e ignote, istruzioni per la decifrazione, un testo esplicativo redatto dagli organizzatori, gli schemi di itinerari per la visita della mostra, le regole di comportamento per i visitatori. Se vi collochiamo anche i visitatori con i loro mondi semiotici, avremo qualcosa che ricorda il quadro della semiosfera.

E poco dopo (*ibid*, p. 69):

La semiosfera del mondo contemporaneo che, allargandosi ininterrottamente nello spazio nel corso dei secoli, ha assunto un carattere universale, ingloba i segnali dei satelliti come i versi dei poeti e le grida degli animali. Il rapporto reciproco fra tutti questi elementi dello spazio semiotico non è una metafora, ma una realtà.

Come lo stesso Lotman afferma in più occasioni, queste *formazioni di tipo diverso* (le iscrizioni in lingue note e ignote, gli itinerari e le regole di comportamento, i versi dei poeti e le grida degli animali) possono considerarsi a loro volta come altrettante semiosfere. In tal senso, si può circoscrivere la semiosfera sia in chiave globale – come “l’intero spazio della significazione” (cfr. Pezzini e Sedda, 2004), sia in chiave locale – come *un* preciso spazio semiotico. Si tratta, in fondo, di ciò che abbiamo fatto nell’analizzare il processo di formazione e discorsivizzazione dello stile brasiliano di giocare a calcio, in cui, di volta in volta, individuavamo semiosfere distinte come la cultura afrobrasiliiana, la cultura brasiliana, il discorso giornalistico e pubblicitario, quello calcistico, ecc.

È tuttavia nella sua prima accezione – per così dire, *generale* ed *epistemologica* – che la semiosfera sembra riallacciarsi al *Senso* e all’*Enciclopedia*. Colti nella loro essenza più profonda, i tre concetti sembrano volgersi infatti verso la medesima direzione. In particolare, ci paiono indicare principalmente due cose – o meglio, due *esigenze* specifiche.

In primis, la necessità di individuare la cultura come un vero e proprio *livello d’immanenza* (Violi e Paolucci, 2007) che – per riprendere i ragionamenti di Sedda sulla nozione merleau-pontyana di *intermondo* – può essere pensato come

lo spazio aperto dalle formazioni semiotiche, siano esse azioni o parole, percorsi o discorsi, istituzioni o narrazioni (...) che consentono ai soggetti di articolare forme condivise della soggettività, della spazialità, della temporalità, così come di definire le figure e i temi, le autorità e i valori che di volta in volta strutturano i nostri mondi (Sedda, 2010, p. 152).

In secondo luogo, il bisogno di riporre il *principio di relazione* a fondamento di quest'ordine. Come ricordavano Lotman e gli studiosi della scuola di Tartu nello loro *Tesi per un'analisi semiotica delle culture*, (Lotman et alii, 2006, p. 107) – e come già avevamo messo in evidenza nell'introduzione – “i singoli sistemi di segni, pur presupponendo strutture con una organizzazione immanente, *funzionano soltanto in unione*, appoggiandosi l'uno all'altro. Nessun sistema segnico possiede un meccanismo che gli consenta di funzionare isolatamente” (corsivo nostro). Il che significa, ne potremmo concludere, che oltre l'immanenza dei singoli testi e dei singoli linguaggi esiste un'immanenza ancora più profonda, intesa al contempo come *latenza di senso e possibilità della relazione*. Un'immanenza, diremmo, della cultura (cfr. Violi e Paolucci, 2007; Lorusso, 2010)<sup>100</sup>. Da qui il compito che i semiologi di Tartu assegnavano alla scienza semiotica della cultura: lo studio della “correlazione funzionale tra i diversi sistemi segnici” (*ibidem*).

Ora, se torniamo alla storia del calcio brasiliano potremmo avere un'immagine ancor più nitida di questo principio. Perché – e ci pare questo il dato in assoluto più interessante che emerge dall'analisi – tutte quelle semiosfere a cui siamo più sopra riferiti, *hanno senso* soltanto nel loro (i) *stare e tenersi insieme* e (ii) al loro *opporsi e contrapporsi ad altre sfere*. Prendiamo la pratica calcistica al momento della sua introduzione in Brasile. Come già abbiamo evidenziato, essa non può essere isolata e astratta dal reticolo delle sue interdipendenze. In altri termini,

---

<sup>100</sup> Faremo qui notare come quest'idea di un principio d'immanenza inteso, per così dire, in senso *culturalista* sia riconducibile alle conclusioni a cui giunge Hjelmslev nei *Prolegomena*. Il momento dell'analisi delle relazioni interne (immanenti) alla lingua non era infatti, per il linguista danese, nient'altro che un momento necessario alla realizzazione di un progetto scientifico più ampio per cui l'immanenza e la trascendenza dovranno essere riuniti in un'unità superiore sulla base dell'immanenza. Scrive Hjelmslev: “la teoria linguistica è stata costruita in maniera immanente, mirando solo alla costanza, al sistema, e alla funzione interna, a spese, apparentemente, delle fluttuazioni e delle sfumature, della vita e della realtà concreta fisica e fenomenologia. Tale temporanea limitazione del punto di vista è stato il prezzo che si è dovuto pagare per strappare alla lingua il suo segreto. Ma appunto grazie a tale punto di vista immanente la lingua ci ha ripagato delle limitazioni che ci aveva imposto: essa ha assunto una posizione centrale nella conoscenza [...]. Invece di ostacolare la trascendenza, l'immanenza le ha fornito una base nuova e migliore; immanenza e trascendenza si uniscono in un'unità superiore sulla base dell'immanenza. La teoria linguistica arriva per necessità interna a riconoscere non solo il sistema linguistico, nel suo schema e nel suo uso, nella sua totalità e nella sua individualità, ma anche l'uomo e la società umana dietro la lingua. E qui la teoria linguistica raggiunge il fine che si era proposto: ‘humanitas et universitas’” (Hjelmslev, 1943, p. 135-136).

ciò che conferisce *valore* al *football* non è altro che quel sottile filo rosso che lo lega e lo connette alla sigaretta, al tè delle cinque, alla forma di corporeità del discorso igienista ed eugenista, all'abbigliamento e ad altro ancora e che lo oppone alla decadenza *fisica* e *morale* del corpo nero e mulatto, ecc. È solo entro questa trama di significazioni che esso – semioticamente – *funziona*.

Qui risiede la specificità epistemologica di un approccio semiotico al problema della cultura: nella scoperta di un piano d'immanenza *topologico* e *relazionale* (Deleuze, 1973, p. 94) che è la base stessa di ogni formazione e di ogni futura trasformazione del senso.

Detto questo, resta tuttavia da chiarire quali sono i criteri e i principali meccanismi semiotici attraverso cui questo piano d'immanenza – la *cultura* – si articola, si definisce e si evolve.

Di certo non pretendiamo di risolvere in poche pagine un argomento di una simile portata. Molti hanno riflettuto negli ultimi anni in maniera approfondita e dettagliata anni sul ruolo della semiotica nell'analisi dei sistemi e dei processi culturali (cfr. Sedda, 2003, 2006; Rastier, 2001; Demaria, 2006). Molto più modestamente, ci limiteremo – seguendo le indicazioni offerte dal nostro caso-studio – a tracciare alcune ipotesi generali su alcuni temi che stanno oggi al centro del dibattito non solo semiotico, ma, più in generale, delle scienze umane e sociali. In particolare, ci soffermeremo qui su alcuni temi su cui forse la storia culturale e calcistica brasiliana ha qualcosa da dire. Per la precisione, sui problemi: (i) del rapporto tra globale e locale; (ii) delle tendenze omogeneizzanti della cultura (di ciò che, ovvero, presiede alla tenuta dei nessi tra semiosfere specifiche) e (iii) delle tendenze eterogeneizzanti (su ciò che si pone come causa e motivo di trasformazione dei sistemi e dei processi culturali).

### 1. *La cultura come dispositivo glocale*

Come ha mostrato Roland Robertson, la fine del diciannovesimo secolo segna ciò che – per usare gli stessi termini del sociologo britannico – potremmo definire la *fase di decollo* della globalizzazione (Robertson, 1992). In questo delicato momento storico – in cui le nazioni e i nazionalismi si affacciano con forza sia in Europa che nel resto del mondo (cfr. Hobsbawn, 1975) – si assiste ad un processo di diffusione planetaria di mode e tendenze (economiche, comunicative, sportive) che funzionano come delle vere e proprie piattaforme di interconnessione e dialogo tra culture *distinte* e *distanti*. I primi successi internazionali di romanzi, film ed eventi sportivi come le olimpiadi o la stessa pratica del football, contribuiscono a plasmare la coscienza di un senso condiviso dell'*umanità* (*ibidem*). Tuttavia, avverte Robertson – e il caso del calcio brasiliano lo dimostra –, il flusso e il destino di queste formazioni semiotiche non segue direzioni predeterminate ed unilaterali. Né conduce, d'altra parte, a riflettere unicamente sul sentimento d'appartenenza ad una *comunità* internazionale. Al contrario – sin da

questo stadio embrionale – esso è soggetto a riletture e procedure di riaggiustamento che – oltre a riconfigurare quelle stesse mode e tendenze *globali* – favoriscono molto spesso un ripensamento della propria *località*. Scrivono a proposito Robertson e White:

La globalizzazione, definita nel suo senso più generale come la compressione del mondo nel suo insieme e in un tutto e come crescita della coscienza globale, implica l'interrelazione tra località. Ma implica anche l'“invenzione” del locale, nello stesso senso generale dell'idea di invenzione della tradizione (...), nonché della sua “immaginazione” (Robertson e White 2004, p. 25).

Per condensare in un'unica espressione questo sistema di interdipendenze – e per mettere in guardia dalle false e apocalittiche credenze di chi indica nella globalizzazione un fenomeno distruttivo della sfera del locale – Robertson ha coniato il concetto di *glocalizzazione* (cfr. Robertson, 1992). Secondo una definizione recente, la *glocalizzazione* sarebbe esattamente questa simultanea “co-presence of sameness and difference, and the intensified interpenetration of the local and the global, the universal and particular, and homogeneity and heterogeneity” (Giulianotti and Robertson, 2007, p. 60) entro cui e attraverso cui si *posizionano* e si *autodescrivono* le culture – principalmente le culture nazionali (Lotman, 1985)<sup>101</sup>.

Articolando i ragionamenti di Robertson con la nozione lotmaniana di semiosfera, Sedda (cfr. 2004; 2006; 2010) ha provato a fornire un'interpretazione semiotica – in qualche modo più astratta – della *glocalizzazione* in quanto principio regolatore della vita della/e cultura/e. Se si considera – come dice Lotman (1985; 1990) – che la semiosfera è un continuum semiotico formato a sua volta da un numero di semiosfere potenzialmente infinito, la si potrebbe pensare in termini generali come “un dispositivo *glocale* in cui ogni entità è, a un certo livello, una *globalità* e, a un altro, una località interna a una *globalità più grande*” (Sedda, 2006, p. 45, corsivo nostro). Per spiegare il funzionamento di questo complesso meccanismo, Sedda (2010) porta

---

<sup>101</sup> O ancora, secondo una definizione un po' meno recente di Robertson e White, 2004, p. 17): “Secondo l'*Oxford Dictionary of New Words* (1991, 134), il termine “glocale” [*glocal*] e il sostantivo derivante “glocalizzazione” [*glocalization*] si “formano combinando globale e locale fino a realizzare un composto”. Sempre secondo la stessa fonte, quell'idea è stata “modellata sul giapponese *dochakuka* (derivante da *dochaku*, ‘vivere sulla propria terra’), vocabolo che originariamente indica il principio agricolo di adattare le proprie tecniche di coltivazione alle condizioni locali, ma è adottato anche nell'economia giapponese per indicare la *localizzazione globale*, una prospettiva globale adattata alle condizioni locali” (corsivi in originale). Più specificamente, i termini globale e glocalizzazione sono entrati a far parte del gergo economico durante gli anni '80, ma il loro luogo d'origine è stata il Giappone, un paese che ha rilevato per moltissimo tempo la rilevanza spazio-culturale del Giappone stesso e dove la questione generale della relazione tra particolare e universale ha storicamente ricevuto un'attenzione quasi ossessiva”. Ci pare interessante rimarcare il fatto che questa categoria non nasca all'interno di un linguaggio settoriale e specialistico, ma come effetto di una precisa pratica culturale (la coltivazione). Punto che sembra confermare ad un livello – per usare due termini antropologici – *emico* ciò che la sociologia della cultura di Robertson e la semiotica definiscono invece sul piano *etico* di un metalinguaggio scientifico.

ad esempio il caso della traduzione della Bibbia in Nuova Caledonia. Al di là dei problemi linguistici legati all'individuazione del termine *Dio* nella lingua kanak (Clifford, 2001), il dato in assoluto più interessante di questo processo è che la traduzione del testo sacro ha fatto da sfondo ad un'inversione del rapporto di potere tra la cultura "colonizzatrice" (francese) e la cultura "colonizzata" (kanak). Il gesto simbolico che ha sancito questo ribaltamento – come ha sottolineato anche Clifford – è stata la presa di posizione di Jean Marie Tjibaou – leader del movimento per l'indipendenza kanak –, il quale affermò che la Bibbia – quella tradotta in Nuova Caledonia – non era affatto la Bibbia dei bianchi, ma una reinvenzione originale del popolo kanak (Clifford, 2001, p. 478). In questo processo – sostiene Sedda (2010, p. 149) – il discorso del cristianesimo ha svolto la funzione di un "discorso parametro", di una sorta di "linguaggio di traduzione globale" (*ibidem*) che è esistito (e di fatto esiste tutt'oggi) soltanto all'interno di una comunità che "facendolo suo lo [ha] localizza[to], non solo nel senso che lo [ha introdotto] in una località territoriale (la Nuova Caledonia), ma soprattutto nel senso che lo [ha reso] un pezzo locale all'interno di un sistema culturale più ampio, 'globale' (quella che potremmo chiamare la cultura kanak di oggi)" (*ibidem*). Sistema culturale (quello kanak) che – potremmo aggiungere – comincia a pensarsi e definirsi come una globalità proprio a partire da questa strategia di incorporamento e traduzione di una *globalità* (il cristianesimo) *ancora più grande*.

Questa dinamica non è molto diversa da quella messa in luce nell'analisi del processo evolutivo dello stile brasiliano di giocare a calcio. Anche qui abbiamo a che fare con una moltiplicazione – e una costante interconnessione – di livelli *glocali*. Se ci volgiamo ancora a quanto dicevamo poco prima – e in maniera più minuziosa nel corso del primo capitolo – e proviamo ad elencare i principali movimenti che hanno accompagnato e la nascita e lo sviluppo del calcio in terra tropicale capiremo il perché.

Di fatto, è possibile osservare come la pratica del football – e, soprattutto, il suo investimento valoriale – sorga e si sedimenti nell'intersezione di:

- (i) una serie di flussi globali – (a) migrazione di mode ed etichette comportamentali di matrice europea (pratiche come il *five o'clock*, il fumo, ecc.) assunte dagli sportman delle elite di Rio e São Paulo e considerate corollari indispensabili dello sport; (b) internazionalizzazione dei codici normativi della pratica calcistica (regole dell'International Football Association Board); (c) competizioni internazionali (i campionati sudamericani e i primi campionati del mondo) che hanno dato luogo ad un forte dibattito su chi avrebbe dovuto – di fronte alle altre delegazioni internazionali – rappresentare la nazione brasiliana.
- (ii) una serie di tensioni locali – di natura etnica e sociale. Come abbiamo potuto notare, il calcio si proponeva come un modello ridotto dell'ordine sociale che si fondava su di un paradigma della distanza e delle distinzioni tra uomini e donne di differente *colore* e di dif-

ferente *estrazione*.

La sovrapposizione tra queste due serie di flussi – che con Appadurai abbiamo in precedenza circoscritto entro le definizioni di *panorama sportivo internazionale* e *panorma etnico-ideologico nazionale* – porta ad alcune conseguenze. Innanzitutto – in un piano *localmente delimitato* come quello della sfera calcistica – conduce all'emergenza di uno specifico stile di gioco, che tende a stigmatizzare il contatto fisico. Questo stile – come da Americo Netto (1919) in poi si ribadirà – si distingue in maniera radicale da quello di altre *scuole* nazionali (principalmente dalla maniera di giocare di coloro che avevano dettato le coordinate e i codici *pratici ed estetici* dello sport). In secondo luogo – su di un livello più generale – favorisce la costruzione di una *nuova globalità* – il Brasile in quanto “comunità immaginata” (Anderson, 1983). Per la precisione, contribuisce alla produzione di precisi *modelli globali* – metamodelli, in termini lotmaniani (cfr. Lotman, 1985) – di nazione brasiliana: il modello dell'imbiancamento (prima) e (successivamente) quello del meticcio. Pensiamo a questo proposito alla differenza tra la nazionale che disputò i campionati sudamericani del 1921 – in cui per adempiere alle richieste del presidente Epitácio Pessoa vennero convocati unicamente giocatori bianchi – e quelle del 1938 o del 1958 – che servirono da trampolino per la diffusione del discorso sulla cosiddetta *democrazia razziale*. Passaggio che disvela infine un terzo movimento *glocale* – quello, appunto, della trasformazione del Brasile da una nazione *dal futuro bianco* (Lacerda, 1911) ad un paese *da sempre e per sempre* mulatto e meticcio (cfr. Freyre, 1938, cfr. cap. 2, par 1.2.2). In altri termini, come il cristianesimo, il calcio diviene un discorso parametro entro cui si ridefiniscono le relazioni di potere all'interno della cultura brasiliana intesa come *globalità tra altre globalità*. Ciò a cui si assiste è infatti una dinamica di *glocalizzazione* che porta – via calcio – all'elevazione dei caratteri afrobrasiliani a vere e proprie forme di vita nazionali (come mostrano bene i casi della *ginga* e della *malandragem*). Nonostante fossero relegate nelle prime due decadi del novecento alla “periferia” della semiosfera nazionale (Lotman, 1985), queste forme culturali esplodono e ne raggiungono il centro – estendendo le loro norme alla totalità della cultura. Il corpo *agile e flessibile* dei calciatori si fa espressione di qualcosa di più intenso e profondo – di un modo di essere e comportarsi che (per riprendere quanto già detto in conclusione del precedente capitolo) condensa ed esprime *in toto* la brasilianità. Ed è così che – si potrebbe dire – ciò che nasce come uno *stile locale* (e come abbiamo detto, localmente definito) arriva a rappresentare l'immagine globale della nazione e dell'*essere nazionale*.

Alla luce di quanto emerso, si potrebbero dunque distinguere due dimensioni fondamentali e specificatamente semiotiche della cultura intesa in quanto *dispositivo glocale*.

Innanzitutto, una dimensione spaziale in cui – a seconda del punto di vista e delle posizioni assunte dalle singole sfere – ogni entità è una località o una globalità all'interno di una globalità più grande. Lo stile brasiliano di giocare è ad esempio una forma del tutto locale se



si rimane entro la sfera del discorso calcistico (e lo dimostrano i discorsi che abbiamo analizzato nel secondo capitolo, a partire da Gilberto Freyre sino alla pubblicità di Nike). Eppure – se si cambia prospettiva – *quando e dove* il panorama sportivo internazionale interseca il panorama ideologico nazionale, esso non è altro che – in un dato momento storico-culturale (dal 1938 in poi) – una globalità che incarna la cultura brasiliana intesa come un tutto. Il *modo di essere* e il *modo di vedere il mondo*, *l'identità consacrata* dei brasiliani – come diceva il testo del *Museo della Scultura Brasiliana* che abbiamo citato nell'introduzione.

In secondo luogo, una dimensione temporale, in cui ciò che è inteso come globale diviene in date epoche storiche e culturali locale e viceversa. Nel caso del Brasile – ciò che all'inizio del ventesimo secolo era ad esempio confinato ai margini della semiosfera della cultura nazionale – l'afrobrasilianità – diviene poco alla volta una sineddoche della sua totalità.

Si tratta di un principio di articolazione che può essere generalizzato al di là del nostro caso specifico. In una prospettiva molto ampia, ad esempio – come hanno scritto Robertson e White (2004, p. 21) – “la comunità di un villaggio è ovviamente locale rispetto alla regione, mentre una società è locale rispetto a un'area di civiltà e così via”. Molti degli studi semiotici sulla spazialità lo dimostrano in modo articolato e con esempi ben più concreti (cfr. Marrone e Pezzini, 2006; 2008; Pezzini, 2009). Non solo. Esso vale anche su scala temporale. Nei suoi studi sul cosmopolitismo, Hannerz (1990) ha fatto a proposito notare che ciò che poteva considerarsi cosmopolita nel 1940 ora non è altro che una semplice forma di localismo. O ancora – come ricordava Lotman (1990, p. 128) – per lo stesso principio il dialetto fiorentino è divenuto, durante il Rinascimento, la lingua letteraria d'Italia. Così come, in modo del tutto analogo, le etichette della corte di Luigi XIV sono state assunte come codici comportamentali delle corti di tutta Europa. In tutti questi casi, ci troviamo di fronte a ciò che il semiologo russo definiva nei termini di un processo di elevazione in cui determinate *grammatiche locali* assumono di fatto il ruolo di un *metalinguaggio* descrittivo e riassuntivo delle *globalità* di cui fanno parte (*ibidem*). Il che significa che, se la cultura può essere intesa come un *dispositivo globale*, lo è soltanto perché la glocalizzazione ha un'identità puramente semiotica. Detto diversamente: il globale e il locale sono dimensioni puramente *topologiche e relazionali* – la cui specificità è determinata dalle *posizioni* che assumono e dai *rapporti* che intrattengono con gli elementi *interni* e *esterni* ad un dato mondo, ad una data cultura, ad un dato discorso, ad una data pratica sociale e così via<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Come scrive Sedda, la globalità e la località “si danno non come entità ontologiche ma come *effetti di senso relativi e relazionali* a partire da strategie e tattiche di *inglobamento* giocate attraverso specifici *rapporti di forza e di potere*. Detto in altri termini noi abbiamo a che fare con sistemi e processi (più o meno) *inglobanti* o (più o meno) *inglobati*, laddove tuttavia l'effetto di senso è sempre dato dalle *posizioni* generate e assunte dentro la relazione e *dal punto di vista* dal quale guardiamo la relazione stessa (ovvero dalla posizione dalla quale ci relazioniamo con la relazione)”. (Sedda, 2010, pp. 148-149).

Nondimeno, tutto ciò mostra come la glocalizzazione implichi e sia anche un processo di traduzione *tra* e *nelle* culture, in cui le forme e gli oggetti che le compongono sono costantemente riconfigurati (Clifford, 1997). A questo riguardo – per concludere e introdurre al contempo la riflessione che si intenderà compiere prossimi paragrafi – ci sembra che la storia del calcio brasiliano evidenzii una duplice tensione traduttiva che risiede al centro stesso dell'idea del *glocal* – ovvero, la reciprocità degli effetti a cui conduce il contatto tra ciò che in un dato momento e in una data disposizione storico-culturale è *globale* e ciò che è invece *locale*. Da un lato infatti, la cultura brasiliana – intesa come *località* – traduce il *football* – inteso come linguaggio *globale* – secondo i vincoli imposti e le combinazioni risultanti dal gioco di incastri tra le formazioni discorsive presenti sulla scena sociale di inizio novecento. Tuttavia, dall'altro, l'irruzione del football riconfigura profondamente il destino della cultura brasiliana. Non si tratta – come già avevamo detto nel primo e nel secondo capitolo – di un processo di dissolvenza semantica in cui ogni configurazione è possibile, ma piuttosto di un di una complessa dinamica di interazione e compresenza tra le *tendenze omogeneizzanti* e le *tendenze eterogeneizzanti* che definiscono globalmente i dispositivi culturali.

## 2. *Tendenze eterogeneizzanti nel divenire della cultura: forme dell'esplosione*

L'identità cultural-politica è (...) una configurazione processuale di elementi storicamente dati – tra i quali figurano la razza, la cultura, la classe, il genere e la sessualità – suscettibili di combinarsi in maniera diversa in congiunture diverse. Può accadere, in certe congiunture, che tali elementi cozzino l'un l'altro, producendo una crisi (Clifford, 1997, p. 61).

Il periodo a cavallo tra il diciannovesimo secolo ci presenta una precisa – e tuttavia instabile – configurazione dell'identità brasiliana. Si tratta, come abbiamo visto, di ciò che abbiamo più volte definito – nel corso di questo lavoro – il *modello* o il *paradigma* dell'*imbiancamento*. Questa *forma discorsiva della nazione* è a sua volta il risultato di un processo di ristrutturazione dei rapporti di forza che erano stati simbolicamente abbattuti a seguito dell'abolizione della schiavitù (1888). Neri e mulatti – soggetti un tempo relegati ai margini della cultura – si affacciavano in modo ingombrante nello spazio della vita pubblica. Tale libertà minava in profondità il principio di distinzione su cui le classi alte di Rio de Janeiro e São Paulo avevano costruito fino a quel momento le loro esistenze. Fatto che richiedeva un deciso e mirato intervento. Se infatti la *Lei Áurea* sanciva che si era definitivamente uguali di fronte alla legge e che tutti avrebbero infine potuto beneficiare dei medesimi diritti di cittadini brasiliani, bisognava in qualche modo riequilibrare e ristabilire in altri ordini semiotici quella diversità che si era perduta sul piano del discorso giuridico.

Le differenze furono rimarcate sul piano entico-razziale. Ciò che la legge non poteva più garantire sarebbe stato assicurato dalla *natura*. La medicina e la scienze affermavano che si era diversi *per razza ed etnia*. Questa serie di posizioni veniva consolidata su più livelli e in più semiosfere. Non solo nel discorso eugenico ed igienista delle istituzioni pubbliche e federali – come ad esempio le riviste delle facoltà di medicina (Schwarcz, 1993) – ma anche in quello giornalistico, pubblicitario e in tutta una serie di pratiche che in essi trovavano fondamento e alimento. La cura del corpo – in cui lo sport in generale e il calcio in particolare hanno giocato un ruolo di assoluta centralità – è stata sicuramente una delle più rilevanti. Si giocava a pallone – così come si faceva canottaggio – per avere un corpo *bello e sano* attraverso cui potersi *distinguersi e differenziare*. È a questo che il calcio serviva – o almeno è a questo che agli occhi e secondo i progetti dei suoi primi promotori sarebbe dovuto servire: ad affermare *posizioni sociali* e a tenere ben lontani, da un lato, i brasiliani bianchi europei e, dall'altro, gli afrobrasiliani ex schiavi. È tutto questo che è confluito nell'ideale dell'imbiancamento – inteso come *configurazione* semiotica che combinava, secondo precise strategie di potere, *razza, cultura e classe* e che si definiva né più né meno come un *progetto d'identità nazionale*. O meglio: si potrebbe dire che *razza, classe e cultura* assumevano in questa fase storica effetti di senso – valorizzazioni, investimenti timidi e passionali – che davano luogo a una precisa *configurazione identitaria* – per la quale *una razza* che veniva dichiarata *equivalente a una classe*, avrebbe dovuto riassumere ed esprimere *la cultura brasiliana*.

Tuttavia accade a questo punto qualcosa di inaspettato, che ha direttamente a che vedere, nello specifico, con il destino che ha assunto la stessa pratica calcistica e, in generale, con la citazione di Clifford che abbiamo collocato in apertura di questo paragrafo. Cosa succede quando quei soggetti periferici iniziano gradualmente ad appropriarsi di uno sport che aveva da sempre rappresentato un segno di *distinzione socio-culturale*? Cosa avviene quando anche quest'ordine non soddisfa più quelle *esigenze gerarchiche* che avrebbe invece dovuto salvaguardare? Quando il calcio dell'élite si trasforma in una pratica *popolare* – nel senso più ampio della parola?

Succede che – come dice Clifford – quegli stessi elementi che sembravano prima così definiti e circoscritti *cozzano l'un l'altro e producono una crisi*. Detto diversamente, il calcio fa *esplosione* le contraddizioni interne alla cultura e alla società brasiliana, generando scompiglio e instabilità. La pratica calcistica assume pertanto uno statuto complesso. Se in prima istanza sembrava sottostare ai rapporti di forza interni alla semiosfera della cultura brasiliana, immediatamente dopo *li fa saltare*. Produce insomma ciò che Lotman chiamava un'*esplosione* – intesa come un'accelerazione di un processo graduale (Lotman, 1993).

Come abbiamo osservato da vicino nel corso del primo capitolo, l'ingresso degli afrobrasiliani sulla scena sportiva mette in crisi il sistema. Il nesso biunivoco tra la pratica dello sport e l'identità di classe che prima sembrava così saldo e inattaccabile inizia a vacillare. Non solo.

Al di là dei margini dell'appartenenza a un gruppo socialmente circoscritto è la stessa idea di cultura brasiliana inscritta nel paradigma dell'imbiancamento a essere messa in discussione.

Il calcio diviene presto una – o meglio – *la* piattaforma privilegiata per la rinegoziazione dei valori e delle valorizzazioni di ciò che si definiva *razza, classe e cultura*. E – più in profondità – di quale disposizione essi avrebbero dovuto assumere nel campo dell'identità nazionale. Si lotta in tutto e per tutto per ottenerne l'esclusiva. I picchi più esasperati si raggiungono quando il Brasile è chiamato a definire la propria immagine sullo scenario degli eventi sportivi internazionali – durante la visita del Re Alberto I del Belgio nel 1920 (cfr. cap. 1, par. 3.2.) e – come poco prima accennato – nell'occasioni dei campionati sudamericani del 1921. In entrambi i casi, i calciatori afrobrasiliani dei club di periferia vengono nascosti e dichiarati inesistenti. Questi episodi – hanno sottolineato anche altri storici (Pereira, 2000) – possono essere di fatto considerati due dei più significativi apici di questo incontro imprevisto.

Ma poco alla volta le cose iniziano a cambiare. I calciatori afrobrasiliani conquistano sempre più spazio, arrivando addirittura ad essere convocati in quegli stessi club in cui un tempo non avrebbero mai potuto giocare. Diritti e parità cominciano ad essere pretesi e reclamati. A seguito di una serie di tensioni, viene dichiarata la fine del dilettantismo (1933) – regime attraverso cui si continuava a ribadire le differenze economiche e sociali tra i giocatori di classe alta e quelli delle classi subalterne – e sancito in via ufficiale il passaggio al professionismo (Filho, 2003). Fino a quando la pratica calcistica incontra sul finire degli anni trenta una sua precisa forma discorsiva che avrà un peso determinante nell'emersione e nella sedimentazione della nuova configurazione identitaria della nazione (Freyre).

Dal quadro così delineato si possono trarre alcuni suggerimenti per uno studio della dinamica dei sistemi culturali. Innanzitutto, ciò che l'esempio brasiliano pare dirci è che – come affermava Lotman (1993, p. 87) – “la storia della cultura (...) può essere analizzata da due punti di vista: da una parte come sviluppo immanente, dall'altra come risultato di multiformi influenze esterne”. Entrambi questi processi – continua Lotman – sono “strettamente intrecciati e la loro separazione è possibile soltanto nelle modalità dell'astrazione scientifica” (*ibidem*).

A presentarsi come fattore di maggiore dinamizzazione è senza dubbio il secondo. Afferma Lotman (1985, 128):

In un sistema con una grande indeterminatezza interna entra dall'esterno un testo che (...) acquista esso stesso indeterminatezza interna, presentandosi non come la realizzazione concreta di un linguaggio, ma come una costruzione poliglotta plausibile di una serie di interpretazioni dal punto di vista dei linguaggi diversi, internamente conflittuale e capace di rivelare in un nuovo contesto sensi interamente nuovi. Questa intrusione aumenta notevolmente l'indeterminatezza di tutto il sistema, dando un'imprevedibilità a sbalzi alle tappe successive.

Quando qualcosa di irrimediabilmente altro irrompe in un dato orizzonte culturale si genera imprevedibilità. La traduzione del nuovo – sia esso un testo tradizionalmente inteso, un discorso o una pratica (come nel nostro caso) – comporta e si accompagna sempre ad una fase d'incertezza e imprecisione riguardo i suoi propri esiti. Alcune traduzioni possono passare inosservate e adagiarsi sullo sfondo del *già detto* senza troppi sconvolgimenti. Altre possono invece dar luogo a fenomeni esplosivi che non solo creano un orizzonte di nuove possibilità, ma – per parafrasare ancora Lotman (1994, p. 38) uno smottamento che genera un'altra realtà. Questo dipende ovviamente “dalla forza dell'esplosione e dallo spazio culturale investito: a volte si tratterà di fatti isolati, di eventi locali che segnano di sé soltanto processi isolati, altre volte ne saranno interessate intere epoche” (*ibidem*).

Da qui un'altra conseguenza. L'esplosione – quando significativa – si presenta come un meccanismo di dissoluzione dei confini interni alla semiosfera in cui l'alterità è introdotta. È quanto accade all'interno del sistema culturale brasiliano. Ciò che segue all'ingresso del calcio in Brasile è infatti un continuo abbattimento di *frontiere semiotiche*. In primo luogo, soggettività a quel tempo periferiche come gli afrobrasiliani varcano i confini di un sfera – quella calcistica – a cui per principio non avrebbero mai dovuto appartenere. Il calcio acquista indeterminatezza e genera conflitti – aumentando a sua volta l'indeterminatezza globale del sistema. Successivamente esso – o meglio, lo stile in quanto sua particolare traduzione – si riversa in una serie di sfere discorsive generando a sua volta un flusso ininterrotto di rimandi e connessioni che non aveva fino ad allora avuto precedenti e che tutt'oggi resiste.

Ma su questo ci soffermeremo tra poco. Per ora ci basti dire che l'esplosione ha dunque – nella rilettura che qui ne proponiamo – due precisi momenti: (i) un momento *distruttivo* (al di là di ogni accezione negativa o disforica del termine) di disfacimento dei nessi e delle connessioni date di una semiosfera; (ii) un momento *ricostruttivo* in cui produce nuovi legami e nuove articolazioni. Più sarà alto il numero delle formazioni semiotiche coinvolte in questo processo, più l'esplosione lascerà il segno sulla memoria futura della cultura.

### 3. Tendenze omogeneizzanti: autodescrizioni e forme (precarie) della cultura

Questo secondo passaggio coincide tuttavia con un altro processo: l'autodescrizione. Se infatti, da una parte, la cultura è un sistema dinamico in continuo mutamento, dall'altra non bisogna dimenticare che essa funziona al contempo come un *dispositivo stereotipante* (Lotman e Uspenskij, 1975) che riorganizza e descrive con altrettanta frequenza sé stessa – “con la penna dei critici, dei teorici, dei legislatori del gusto e dei legislatori in genere”, scriveva Lotman (1985, p. 128). Ora, per poter funzionare a tutti gli effetti come un metamodello che conden-

sa ed esprime la cultura come una globalità, un'autodescrizione deve essere capace di tenere insieme il più alto numero possibile di sfere discorsive – anche quelle apparentemente inconciliabili. Ed è proprio qui che lo stadio dell'autodescrizione si incrocia con il momento ricostruttivo dell'esplosione che abbiamo prima individuato. Essa deve infatti funzionare come qualcosa che *produce nessi e articolazioni* e allo stesso tempo come qualcosa che *dà forma ai nessi e alle articolazioni che produce*<sup>103</sup>. Scrive Lotman (1993, p. 169):

lo spazio esplosivo sorge come un fascio di imprevedibilità. Le particelle da esso espulse inizialmente si muovono secondo traiettorie talmente vicine che possono essere descritte come percorsi sinominici di uno stesso oggetto (...) Ma in seguito, muovendosi su differenti traiettorie, si disperdono sempre più lontano l'una dall'altra e le varianti di uno stesso oggetto si trasformano in complessi di oggetti differenti (...) in questo senso si può dire che l'esplosione non forma dei sinonimi, ma dei fasci sinominici.

La creazione di questi orizzonti di senso che Lotman chiama *fasci sinominici* è esattamente ciò attraverso cui si organizza l'esplosione. Ancora una volta il nostro caso può fornire materiale utile alla riflessione. Come abbiamo evidenziato nel secondo capitolo, i racconti sullo stile agiscono esattamente in questa direzione. Dalla pubblicazione di *Football Mulato* (Freyre, 1938) in poi, ciò a cui si assiste è un continuo e reciproco rimbalzare e riversarsi di tratti distintivi in sfere discorsive di natura diversa. Innanzitutto la naturalizzazione dello stile produce una prima connessione metaforica – che salda indissolubilmente il calcio all'universo di due pratiche corporee afrobrasiliane come il samba e la capoeira. Al cuore di questa relazione si collocano tratti quali *flessibilità, leggerezza, mollezza, agilità* ecc. Successivamente si inizia a *risalire* dal corpo alla cultura. Questi stessi attributi *migrano* e si pongono alla base del rapporto tra calcio e altre semiosfere come la politica, l'architettura, la letteratura, la pittura, la musica. Nel corso dell'analisi abbiamo chiamato questo movimento *traduzione orizzontale* – mostrando come avessimo direttamente a che fare con un'esplosione di senso che costruiva ed elevava *piani di traducibilità*. Infine si riscontra una terza e parallela *elevazione* – che definivamo invece *traduzione verticale* – e che conduce dallo stile *all'essere brasiliani*. Figure del corpo afrobrasiliano come *ginga* o *jogo de cintura* – trasladosi sul piano dell'identità collettiva – si tramutano in vere e proprie *forme di vita nazionale*. L'evoluzione stessa del termine *ginga* è in tal senso esemplare dell'esplosione semantica prodotta dall'avvento delle narrazioni sul calcio. Nato come termi-

---

<sup>103</sup> È nel momento dell'autodescrizione – ricorda Lozano (1987, p. 167) “che gli avvenimenti si selezionano, e pertanto si includono, si escludono, si mettono a tacere, assumono cioè una significazione. La significazione temporale di genera accorrandosi all'asse sintagmatico del discorso, creando serie di avvenimenti e strutture, e in ogni caso sottoponendosi alle leggi del racconto. Anche la spiegazione e la comprensione si installano nella intelligenza sintagmatica del discorso, ovvero nella ‘messa in discorso’.

ne nautico che indicava la voga (e il gesto del vogare) e passato poi ad esprimere l'andatura dei capoeristi e l'ancheggiare dei danzatori e delle danzatrici di samba, è solo con e dopo il calcio che l'espressione tracima nella sfera dell'esistenza collettiva, diventando di fatto "una filosofia e un modo di vita brasiliano che combina la creatività e la genialità, per vivere la vita con stile e tranquillità" – come annunciava la campagna della birra *Brahma* (cfr. cap. 2, par. 2.2.1)<sup>104</sup>.

Sorgono dunque serie di *fasci sinominici* che imprimono una *forma* e una *direzione* precisa all'esplosione. Fenomeni diversi vengono raggruppati in medesimi universi di significato – i quali, "una volta nominati, assumono una realtà *sui generis*, che (...) irrompe nell'oggetto e lo trasforma a propria immagine e somiglianza" (Lotman, 1994, p. 38). Prende vita una tensione verso *un'unità ideale* della cultura – verso, cioè, la creazione di un metamodello attraverso cui saldare gli isomorfismi tra i diversi pezzi e le diverse forme del sistema. In un certo senso – in modo particolare quando coinvolge forme come l'identità o l'essenza di una nazione – questa dinamica non si discosta molto dal processo di simbolizzazione descritto da Eco ne *Il modo simbolico*. Si tratta infatti di un processo che "produce a livello semantico una nuova funzione segnica, associando ad espressioni già dotate di contenuto nuove porzioni di contenuto, il più possibile indeterminate" (Eco, 1984, p. 253-254) – come ad esempio *l'essere brasiliani*. Ovviamente gli equilibri sono sempre precari e la stessa tensione verso la moltiplicazione dei nessi può rivelarsi fonte di nuova indeterminatezza.

A questo proposito, si potrebbe ipotizzare che il metamodello, inteso appunto come "livello di unità ideale della semiosfera" (Sedda 2006), presenti *in sé* una sorta di *ambivalenza costitutiva*, dettata dall'esigenza di dover fornire un principio di organizzazione che assicuri la tenuta strutturale dei nessi e, al contempo, di integrare nella descrizione il più alto numero di oggetti semiotici. Scrivono infatti Lotman e Uspenskij che per raggiungere un'alta capacità modellizzante il metamodello deve: (i) "descrivere la più ampia cerchia possibile di oggetti, ivi compreso il massimo numero di oggetti ancora ignoti (...) oppure essere in grado di dichiarare inesistenti gli oggetti che tale capacità modellizzante non permette di descrivere"; (ii) "la sua sistematicità deve essere concepita dalla collettività che la utilizza come uno strumento per attribuire sistema a ciò che è amorfo. Per questo la tendenza dei sistemi di segni a au-

---

<sup>104</sup> Una traiettoria e una portata non molto distante da quella che Lotman attribuiva al termine *rivoluzione* – attraverso cui spiegava appunto la natura dell'esplosione semantica. "Prendiamo l'esempio della parola *rivoluzione*. Si tratta di un termine entrato nell'uso scientifico per designare brusche trasformazioni geologiche. Alla fine del XVIII secolo fu trasferito alla sfera politico-sociale, dove ebbe straordinario successo grazie proprio alla sua imprecisione, che lasciava spazio ad una vasta gamma di significati aggiuntivi. In seguito, ora saldamente legato alla sfera sociale, questo pseudo termine si è espanso a tutta la storia della cultura divenendo un modello cui si è informata la fisionomia di intere epoche, sia a livello di vita quotidiana che a quello della costruzione scientifica" (Lotman, 1994, p. 38).

tomatizzarsi è il costante nemico interno alla cultura, contro il quale essa conduce una lotta incessante” (1975, p. 59). Sarebbe dunque questa tensione tra aspirazione all’unità e inclusione della pluralità a definirne l’ambivalenza. In tal senso il metamodello non sarebbe semplicemente una “potente forza ordinatrice” ma tenderebbe a riprodurre al proprio interno lo stesso moto oscillatorio tra omogeneità ed eterogeneità che definisce globalmente la semiosfera. Impressione che sembra essere confermata dagli stessi autori quando, nel trarre le conseguenze di questa riflessione, affermano che “la contraddizione tra la costante aspirazione a portare all’estremo la sistematicità e la lotta tanto continua all’automatismo della struttura originato da tale aspirazione è intimamente organicamente radicata in ogni cultura vivente” (*ibid*, p. 60).

A un certo punto della storia di una cultura si stabiliscono nuove corrispondenze. Per dirlo con Sahlins (1985) si formano nel flusso del divenire determinate “strutture delle congiunture”. Queste strutture – così come le pensava Sahlins – non sono altro che riconfigurazioni instabili che riorganizzano – per quanto non ci è dato saperlo – le *forme della cultura* e i *modelli di mondo* che questa si era precedentemente assegnata. Perché “gli uomini istituiscono e riorganizzano di continuo i codici solo perché esistono codici precedenti. Nell’universo semiotico non vi sono né eroi né profeti. Anche i profeti, per diventare veritieri devono essere socialmente accettati” (Eco, 1975, p. 320).



## Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

Anderson, B. 1991, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Londra-New York, Verso.

Andrade, M., 1928, *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*, São Paulo, Circulo do Livro.

Antunes, F. 1994, "O futebol nas Fábricas", in *Revista USP*, n. 22 (Dossiê Futebol), jun./jul./ago., São Paulo, USP.

Antunes, F., 2004, *Com brasileiro não há quem possa*, São Paulo, Editora Unesp.

Appadurai A., 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press; trad. it., 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.

Azevedo, F. de, 1920, *Da Educação Física*, São Paulo, Melhoramentos.

Barbosa, R., 1942, *Reforma do ensino secundário e superior. Obras Completas*. Vol. IX, Tomo I. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde.

Bastide, F., 2001. *Una notte con Saturno. Scritti semiotici sul discorso scientifico*, Roma, Meltemi.

Beck, U., 2004, "Cosmopolitan Realism: On the Distinction between Cosmopolitanism in Philosophy and the Social Sciences", *Global Networks* 4(2), pp. 131-56, Oxford, Blackwell.

Bellos, A., 2002, *Futebol: The Brazilian way of life*, London, Bloomsbury.

Bertrand, D., 1995 *L'ideologia del sensibile*, in Pozzato, M. P, *Estetica e vita quotidiana*, Milano, Lupetti.

Bertrand, 2000, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Édition Nathan HER; trad. it 2002, *Basi di Semiotica letteraria*, Roma, Meltemi.

Botelho, A. R. M., 2006, "Da geral à tribuna, da redação ao espetáculo: a imprensa esportiva e a popularização do futebol", in Da Silva e Santos, 2006.

Bourdieu, P., 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit; trad. it. 1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino.

Burke, P., 1991, *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, Cambridge UP; trad. it. 2000, *La storiografia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.

Caldas, W., 1990, *O pontapé inicial: memoria do futebol brasileiro*, São Paulo, Ibrasa.

Candido, A., 1993 "Dialectica da Malandragem", in *O discurso e a cidade*, São Paulo, Duas Cidades

Canevacci, M., 1996, *Sincretismi*, Genova, Costa&Nolan.

- Cardim, M., 1906, 4. edição, *Guia de Football*, São Paulo, Casa Vanordem
- Cascudo, 1988, *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia e Universidade de São Paulo.
- Cervelli, P., Romei, L., Sedda, F., a cura di, 2010, *Mitologie dello sport: 40 saggi brevi*, Roma, Nuova Cultura.
- Clark A., Chalmers D.J., “The extended mind”, in *Analysis*, n. 58 (1), pp. 7-19.
- Clark A., 2008, *Supersizing the mind. Embodiment, action, and cognitive extension*, New York, Oxford University Press.
- Clifford, J., 1997, *Routes. Travel and translation in the Late twentieth Century*. Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press; trad. It. 1999, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Milano, Bollati Boringheri.
- Clifford, J., 2001, “Indigenous articulations”, in *The Contemporary Pacific State*, Vol. 13, n. 2, University of Hawaii Press.
- Coelho, F. O., 2006, “Futebol e Produção Cultural no Brasil. A construção de um espaço popular”, in Da Silva e Santos, 2006.
- Coelho Netto, P., 1969, *O Fluminense na intimidade*, Rio de Janeiro, s.e.
- Csordas, T. J., 1994, a cura di, *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Da Matta, R., 1979, *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar Editores
- Da Matta, R., 1981, *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, Vozes.
- Da Matta, R., 1982, “Esporte e sociedade. Um ensaio sobre o futebol brasileiro”, in Da Matta, R. et alii, 1982.
- Da Matta, R., 1994, “Antropologia do óbvio. Notas em torno do significado social do futebol brasileiro”, in *Revista USP*, n 22, São Paulo, Usp.
- Da Matta, R. et alii, 1982, a cura di, *Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Pinakothek.
- Da Silva T., Santos, R. P dos, 2006, a cura di, *Memória social dos esportes: futebol e política : a construção de uma identidade nacional*, Rio de Janeiro, Mauad.
- Damo, A., 1999, “Ah! Eu sou gaúcho! O nacional eo regional no futebol brasileiro”, in *Estudos Históricos*, São Paulo FGV.
- Deleuze, G., 1973, “De quoi on reconnaît le structuralisme?” in Chatelet, F., a cura di, *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, Paris, Hachette; trad. it. “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?”, in Fabbri e Marrone 2000.
- Deleuze, G., 1989, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Édition du Seuil; trad. it., 2007, *Che cos'è un dispositivo?*, Napoli, Cronopio.
- Deleuze G., Guattari F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Minuit.

- Demaria, C., 2006 *Semiotica e memoria. Analisi del post-conflitto*, Roma, Carocci.
- Demuru, P., Albertini, M., 2010, “La politica come semiosfera e la costruzione in campo dell’identità: il caso del Partito Democratico”, in *Versus*, n. 107-108, Milano Bompiani.
- Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1979, *Lector in Fabula*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Eco, U., 1997, *Kant e l’ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- Elias, N., Dunning E., 1989, *Quest for excitement. Sport and leisure in the civilizing process*, Oxford, Basil Blackwell.
- Fabbri, P., 1998, *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjeltslev a Peirce*, [www.paolofabbri.it/articoli/deleuze.html](http://www.paolofabbri.it/articoli/deleuze.html)
- Fabbri, 2001, *Introduzione a Della rappresentazione di Louis Marin* <http://www.paolofabbri.it/articoli/marin.html>
- Fabbri, P., 2003, *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi.
- Fabbri, P., 2005, *L’effigie e l’effetto*, <http://www.paolofabbri.it/articoli/effigie.html>
- Fabbri, P., Latour, B., 1977, “La rhétorique de la science. Pouvoir et devoir dans un article de science exacte”, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 13; trad. it. “La retorica della scienza”, in Fabbri e Marrone 2000.
- Fabbri, P., Marrone, G., a cura di, 2000, *Semiotica in nuce. Volume I. I fondamenti e l’epistemologia strutturale*, Roma, Meltemi.
- Fabbri, P., Marrone, G., a cura di, 2001, *Semiotica in nuce. Volume II. Teoria del discorso*, Roma, Meltemi.
- Fanon, F., 1952, *Peau noire, pasque blancs*, Paris, Edition du Seuil.
- Fauconnier, G., Turner, M., 2003, *The way we think: conceptual blending and the mind’s hidden complexities*, New York, Basic Books.
- Fausto, B., 1970, *A Revolução de 1930: historiografia e história*, São Paulo, Brasiliense.
- Fausto, B., 1994, *História do Brasil*. São Paulo, Edusp/FDE.
- Figueredo, A., 1918, *História do foot-ball em São Paulo*, São Paulo, Secção de obras d’O Estado de S. Paulo
- Filho, M. R., 1947 *O negro no futebol brasileiro*, Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti.
- Filho, M. R., 2003, *O negro no futebol brasileiro*, Rio de Janeiro, Mauad.
- Fiorin, J. L., 2007, “Relações entre sistemas no interior da semiosfera”, In Machado, I., a cura di, *Semiótica da cultura e Semiosfera*, São Paulo, Annablume.

- Fiorin, J. L., 2010, *O aparelho formal da enunciação e as operações enunciativas: um estudo de hinos de clubes de futebol*, in corso di pubblicazione.
- Floch, J. M., 1995, *Identités visuelles*, Paris, PUF; trad. it. *Identità visive*, 1997, Milano, Franco Angeli.
- Fontanille, J., 1993, “Le schéma des passions”, in *Protée*, n. XXI(1); trad. it. “Lo schema passionale canonico” in Fabbri e Marrone, 2001.
- Fontanille, J., 1998, *Sémiotique du discours*, Limoges, Pulim.
- Fontanille, J., 2004, *Figure del corpo*, Roma, Meltemi.
- Fontanille, J., 2008, *Pratique sémiotiques*, Paris, PUF.
- Fontanille, J., Zilberberg, C., 1998, *Tension et signification*, Liège, Mardaga.
- Foucault, M., 1963, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF.
- Foucault, M., 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. 1980, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli.
- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M., 1976, *La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité, tome I*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M., 1984, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité, tome III*, Paris, Gallimard; trad. it. *La cura di sé*, Milano, Feltrinelli.
- Franco, H. J., 2006, *A dança dos deuses*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Franzini, F., 2000, *As Raízes do País do Futebol: Estudo sobre a relação entre o futebol e a nacionalidade brasileira (1919-1950)*. Tese de Mestrado em História Social, Universidade de São Paulo.
- Freyre, G., 1938, “Football Mulato”, in *Diário de Pernambuco*, Recife, 17 giugno 1938; trad. it. 2010, “Football Mulato”, in Cervelli, P., Romei, L., Sedda, F., a cura di, *Mitologie delle sport: 40 saggi brevi*. Roma, Edizioni Nuova Cultura.
- Freyre, G., 1945, *Brazil: an interpretation*. New York, Knopf.
- Freyre, G., 1955, “Ainda a propósito de futebol brasileiro”, in *O cruzeiro*, 25 giugno.
- Freyre, G., 1977a, *Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- Freyre, G., 1977b, “A proposito de Pelé”, in *Folha de São Paulo*, 3 novembre 1977.
- Freyre, G., 1987, *Homens, engenharias e rumos sociais*, Rio de Janeiro, Record.
- Freyre, G., 2003a, *Sobrados e mucambos*, São Paulo, Global; prima ed. 1936, *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Freyre, G., 2003b, “Prefácio”, in Filho, 2003.
- Freyre, G., 2004, *Ordem e Progresso*, São Paulo, Global; prima ed. 1959, *Ordem e progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre, aspectos de um*

- quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre e da monarquia para a república*, Rio de Janeiro, José Olympio
- Freyre, G., 2006, *Casa grande e Senzala*, São Paulo, Global; prima ed. 1933, *Casa Grande e senzala Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Maia & Schmidt.
- Fusaroli, R., 2010, *Language and Cognition*, Tesi di dottorato in Discipline Semiotiche, Bologna.
- Fusaroli, R., Granelli, T., Paolucci, C., 2010, *The External Mind*, in *Versus*, n. 113-115, Milano, Bompiani.
- Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books; trad. it. 1988, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- Geninasca, Jacques, 1987, “La semence et le royaume”, in *Parole – Figure – Parabole*, a cura di Jacques Delorme, Lyon, Presses universitaires de Lyon; trad. it. “Il seme e il regno”, in Fabbri e Marrone 2001.
- Geninasca J., 1997, *La parole littéraire*, Paris, PUF; trad. it, 2000, *La parola letteraria*, Milano, Bompiani.
- Ginzburg, C., 1986, *Miti emblemici. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi.
- Gordon Junior, C. C., 1996. “‘Eu já fui preto e sei o que é isso’ - História social dos negros no futebol brasileiro: segundo tempo”, *Pesquisa de Campo/Revista do Núcleo de Sociologia do Futebol*, n. 3/4, p. 65-78, Rio de Janeiro, Uerj, Departamento Cultural/SR-3.
- Greimas, A. J., 1966, *Sémantique Structurale*, Paris, Larousse; trad. it. *Semantica Strutturale*, Roma, Meltemi, 2000.
- Greimas, A. J., 1968, “Semiotica o metafisica?”, in *Strumenti critici*, a. II, n. 1.
- Greimas, A. J., 1970, *Du Sens*, Paris, Éditions de Seuil; trad. it. 1996, *Del Senso*, Milano, Bompiani.
- Greimas, A. J., 1976, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil; trad. it. *Semiotica e scienze sociali*, 1991, Torino, Centro Scientifico Editore.
- Greimas, A. J., 1984, “Sémiotique figurative et sémiotique plastique”, in *Actes Sémiotique. Documents*, 60, Paris; trad. it. 1991, *Semiotica figurativa, semiotica plastica*, in Corrain, L., Valenti, M., *Leggere l'opera d'arte. Dal figurativo all'astratto*, Bologna, Esculapio.
- Greimas, A. J., 1987, *De l'Imperfection*, Périgueux, Éditions Pierre Fanlac; trad. it. 1988 *Dell'Imperfezione*, Palermo, Sellerio.
- Greimas, A. J., Courtès, J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it 1986, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Firenze, La Casa Usher
- Greimas, A.J., Fontanille, J., 1991, *Sémiotique des passions. Des états des choses aux états d'âmes*, Paris, Seuil; trad. it., 1996, *Semiotica delle passioni*, Milano, Bompiani.
- Greimas, A. J., Fontanille, J., 1993, *Le beau geste*, in *Recherches Sémiotique/Semiotic Inquiry*, n 13; trad. it. in Pozzato, M. P., 1995, a cura di, *Estetica e vita quotidiana*, Milano, Lupetti.
- Gualtieri, R. C., 2001, *Evolucionismo e Ciência no Brasil: museus, pesquisadores e publicações 1870-1915*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH da USP.

- Hall, S., 2006, *Il soggetto e la differenza*, Roma, Meltemi.
- Hannerz, U., 1990, "Cosmopolitans and Locals in World Culture", in: Featherstone, M., a cura di, *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage Publications Ltd.
- Helal, R. 2003. "Idolatria e malandragem: a cultura brasileira na biografia de Romário", in P. Alarces, a cura di, *Futbológicas: fútbol, identidad y violencia en América Latina*. Buenos Aires, Clacso.
- Helal, R., Gordon Junior, C., 1999, "Sociologia, História e Romance na Construção da Identidade Nacional Através do Futebol", in *Estudos Históricos* n. 23, Rio de Janeiro, FGV.
- Hjelmslev L. T., 1941, Et Sprogvidenskabeligt causeri, saggio presentato al Circolo Linguistico di Copenaghen, e pubblicato per la prima volta con il titolo "A causerie on Linguistic Theory" in *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, XIV, 1973, pp. 101-18; trad. it. *Coversazione sulla teoria linguistica*, in Hjelmslev, 1988.
- Hjelmslev L. T., 1943, "Omkring sprogteoriens grundlaeggelse", Munksgaard, København; trad. it dall'ed. inglese, a cura di F.J. Whitfield, approvata dall'autore, 1961, *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin, 1968, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, a cura di G. C Lepschy, Torino, Einaudi.
- Hjelmslev, L. T., 1954, "La stratification du langage", in *Word*, n. 10, pp. 163-188, trad. it., "La stratificazione del linguaggio", in Hjelmslev 1988, pp. 213-246.
- Hjelmslev, 1988, *Saggi Linguistici*, vol. I, a cura di R. Galassi, Unicopli, Milano.
- Hobsbawm, E. J., 1975, *The Age of Capital 1848-1875*, Weidenfeld & Nicholson, London.
- Hobsbawm, E. J., 1986., *Labouring Men*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- Hobsbawm, E. J., 1987, *The Age of Empire*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- Husserl E., 1931, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, L'Aia: M. Nijhoff 1950; trad. it. 1989 *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani.
- Hutchins, E., 1995, *Cognition in the Wild*, New York, MIT Press.
- Jakobson R. 1987, *Language in Literature*, Massachusetts, Belknap Press-Harvard University Press, Cambridge.
- Lacerda, J. B., 1911, *Sur les métis au Brésil*, Paris, Imprimerie Dévougue.
- Landowski, E., 1989, *La société réfléchie. Essais de socio-sémiotique*, Paris, Seuil; trad. it. 1999, *La società riflessa*, Roma, Meltemi.
- Landowski, E., 1997, *Présences de l'autre*, Paris, PUF.
- Landowski, E., 2001, *En deçà ou au-delà des stratégies: la présence contagieuse*, in VI Colóquio do Centro de Pesquisas Sociosemióticas, São Paulo, PUC-CPS.
- Landowski, E., 2004, *Passions sans nom*, Paris, PUF.
- Landowski, E., 2005, *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim; trad. it. 2010, *Rischiare nelle interazioni*, Milano, Franco Angeli.

- Landowski, E., 2007, *Le papillon tête-de-Janus : à propos de Sémantique structurale, quarante ans après*, disponibile on line all'indirizzo: <http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=342>
- Landowski, E., 2009, *Avoir prise, donner prise*, <http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=2812>
- Landowski E., Oliveira, A. C., 2002, “Entre o social e o estético: análise de campanha publicitárias de Cerveja”, VIII Colóquio do Centro de Pesquisas Sociosemióticas de São Paulo, PUC-SP.
- Leite Lopes J. S. 1994. “A vitória do futebol que incorporou a pelada”. In *Revista USP – Dossiê Futebol*, 22.
- Leite Lopes, J. S., 1997, “Successes and contradictions in Multiracial Brazilian Football”, in Armstrong, G., Giulianotti R., *Entering the field. New perspective on world football*, Oxford, Berg.
- Líbano Soares, C. E., 1994, *A Negregada Instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Biblioteca Carioca.
- Líbano Soares, C. E., 2004, *A Capoeira Escrava no Rio de Janeiro: 1808-1850*, Campinas, Editora Unicamp.
- Lo Piparo, F., 2003, *Aristotele e il linguaggio. Che cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza
- Lobato, M., 1921, “O 22 de Marajó”, in Lobato, M., *A onda verde*, São Paulo, Monteiro Lobato Editora,
- Lorusso, A. M., 2010, *Semiotica della cultura*, Roma-Bari, Laterza.
- Lotman, J. M., 1985, *La Semiosfera*, Venezia, Marsilio.
- Lotman, J. M., 1990, *Universe of the mind. A semiotic theory of culture*, London, I. B. Taurus and Co.
- Lotman J. M., 1993, *Kul'tura i vzryv*, Moskva, Gnosis; trad. it. 1993, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli.
- Lotman, J. M., 1994 *Cercare la strada. Modelli della cultura*, Venezia, Marsilio.
- Lotman, J. M., 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, Meltemi, Roma.
- Lotman, J. M. et alii, 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, in Lotman 2006.
- Lotman, J. M., Uspenskij, B. A., 1975, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.
- Lozano, J., 1987, *El discurso Histórico*, Ed. Alianza Universidad; trad. it. 1991, *Il discorso storico*, Palermo, Sellerio.
- Marrone, G., 2001, *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.
- Marrone, G., 2005, *La Cura Ludovico. Sofferenze e beatitudini di un corpo sociale.*, Torino, Einaudi.
- Marrone, G., 2007a, “L'invenzione del testo, appunti per una ricerca”, in *Versus*, n. 103-105, Milano, Bompiani.
- Marrone G., 2007b, *Il discorso di marca. Modelli semiotici per il branding*, Roma-Bari, Laterza.
- Marrone, G., 2008, *Cultura/natura, città/campagna: il caso gnac*, in Marrone e Pezzini 2008.

- Marrone, G., Dusì, N., Lo Feudo, G., a cura di, 2007, *Narrazione ed esperienza. Intorno a una semiotica della via quotidiana*, Roma, Meltemi.
- Marrone, G., Pezzini, I., 2006, a cura di, *Senso e metropoli. Per una semiotica post-urana*, Roma, Meltemi.
- Marrone, G., Pezzini, I., 2008, a cura di, *Linguaggi della città. Senso e metropoli II. Modelli e proposte d'analisi*, Roma, Meltemi.
- Marsciani, F., 1991, *Percorsi intorno alla razionalità semiotica*, Tesi di Dottorato, Università di Bologna.
- Martius, Carl F. Von., 1991, “Como se deve escrever a história do Brasil” in *Ciência Hoje*, n. 14; prima ed., 1844.
- Mascarenha de Jesus, G., 1999, “Construindo a cidade moderna: a introdução dos esportes na vida urbana do Rio de Janeiro”, in *Estudos Históricos*, vol. 13, n. 23, Rio de Janeiro.
- Mason, T., 1980, *Association Football & English Society 1863-1915*, Brighton, Harvester Press.
- Mason, T., 1995, *Passion of People. Football in South America*, London, Verso.
- Mazzoni, T., 1950, *História do futebol no Brasil, (1894-1945)*, São Paulo, Leia.
- Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. it. 1965, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M., 1964, *Le visible et l'invisible*. Parigi: Gallimard; tr. it. 1969, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani.
- Moraes Filho, M., 2002, *Festas e tradições populares do Brasil*, Senado Federal, Brasília; prima edizione, 1893
- Murad, M., 1994, “Corpo, magia e alienação – o negro no futebol brasileiro: por uma interpretação sociológica do corpo como representação social” in *Pesquisa de Campo/Revista do Núcleo de Sociologia do Futebol/Uerj*, Rio de Janeiro, Uerj.
- Murad, M., 2007, *A violência e o futebol*. Rio de Janeiro, Editora FGV.
- Nancy, J. L., 1996, *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris; tr. it. 2001, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi.
- Needell, J., *A Tropical Belle Epoque: Elite Culture and Society in Turn-of-the-century Rio de Janeiro*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Neto, J. M. d. S., 2002, *Visão do jogo: primórdios do futebol no Brasil*, São Paulo, Cosac Naify.
- Netto, A. R., 1919, “Football: inovação brasileira”, in *Sports*, ano 1, n. 1. São Paulo.
- Oliven, R. G., 1984, “A Malandragem na Música Popular Brasileira”, in *Latin American Music Review*, v. 5, p. 66-96, Austin, University of Texas.
- Ortiz, R., 1985, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, São Paulo, Brasiliense.
- Paolucci, C., 2010, *Strutturalismo e interpretazione*, Milano, Bompiani.



- Pasolini, P. P., 2010, "Il calcio è un linguaggio con I suoi poeti e prosatori", in Cervelli, P., Romai, L., Sedda, F., a cura di, *Mitologie delle sport: 40 saggi brevi*. Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- Pereira, L. A. de M., 2000, *Footballmania: uma história social do futebol no Rio de Janeiro, 1902-1938*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- Pezzini, I., 1996, *Introduzione* a Greimas, A. J., Fontanille, J., *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani.
- Pezzini, I., 2007, *Il Testo Galeotto*, Roma, Meltemi.
- Pezzini, I., a cura di, 2009, *Roma: luoghi del consumo, consumo dei luoghi*, Roma, Nuova Cultura.
- Pezzini, I. e Sedda F., 2004, "Semiosfera", in Michele Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, a cura di R. Coglitore, e F. Mazzara, Roma, Meltemi.
- Porter, R., 1991, "History of the body", in Burke 1991.
- Prado, P., 1997, *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a trsisteza brasileira*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Rastier, F., 1987, *Semantique Interpretative. Formes semiotiques*, Paris, PUF.
- Rastier, F., 2001, *Arts et sciences du texte*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. 2003, *Arti e scienze del testo. Per una semiotica delle culture*, Meltemi, Roma.
- Reis, L. V. S., 2000, *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*, São Paulo, Publisher Brasil.
- Ricoeur P., 1983, *Temps et récit. Tome I*, Paris, Éditions du Seuil; trad it. 1994, *Tempo e racconto. Volume I*, Milano, Jaca Book.
- Ricoeur, P., 1995, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Milano, Jaca Book.
- Rio, J. do., 1908, *A Alma encantadora das ruas*, disponibile on line sul sito del ministero della cultura brasiliano: [www.dominiopublico.com.br](http://www.dominiopublico.com.br).
- Rio, J. do., 1993, "Hora de football", in Ramos, R., a cura di, *A palavra é... futebol*. São Paulo, Editora Scipione.
- Robertson, R., 1992, *Globalization: social theory and global culture*, London, Sage.
- Robertson, R., Giulianotti R., 2007, *Globalization and sport*, Oxford, Balckwell.
- Robertson R., Giulianotti R., 2009, *Globalization and Football*, London, Sage.
- Robertson R., White K., 2004, "La glocalizzazione rivisitata ed elaborata", in Sedda, F., *Glocal, sul presente a venire*. Roma, Luca Sossella Editore.
- Rodrigues, N., 1994, *A patria em chuteiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Rodrigues, N., 1993, *À sombra das chiteiras imortais*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Rosenfeld, A., 1974, *Negro Macumba e Futebol*, São Paulo, Perspectiva.
- Sahlins, M., 1985, *Islands of history*, Chicago University Press.

- Santos, J. R. dos, 1981, *História Política do futebol brasileiro*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- Saussure, F. de, 1916, *Cours de Linguistique générale*, Paris, Payot; trad. It 1967, *Corso di linguistica generale*, Bari, Laterza.
- Sant'Anna, L., 1918, *O football em São Paulo. Notas crítico-biográficas dos principais jogadores paulistas antigos e modernos*, São Paulo, TYP Piratininga
- Sant'Anna, 1925, *Supremacia e decadência do futebol paulista*, São Paulo.
- Sant'Anna, L., 1933, *Regras de Football*, São Paulo, Associação Paulista de Sports Athleticos.
- Schwarcz, L. K. M., 1987, *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Schwarcz, L. K. M., 1993, *O espectáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Schwarcz, L. K. M., 1995, “Complexo de Ze Carioca. Sobre Uma Certa Ordem da Mesticagem e da Malandragem”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 29, n. 10, pp. 17-30, São Paulo.
- Schwarcz, L. K. M., 2003, “Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade”, in Novaes, F. A., Schwarcz, L. M., a cura di, *História da vida privada no Brasil. v. 4*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Sedda, F., 2003, *Tradurre la tradizione. Sardegna: su ballu, i corpi, la cultura*, Roma, Meltemi.
- Sedda, F., 2006, *Introduzione*, in Lotman, J. M., *Tesi per una semiotica delle culture*, Roma, Meltemi.
- Sedda, F., 2010, “Le forme del mondo. Radici, storie e orizzonti politici del glocal”, in Montanari, F., 2010, *Politica 2.0. Nuove tecnologie e nuove forme di comunicazione*, Roma, Carocci.
- Sevcenko, N., 1998, “A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio”, in Sevcenko, N., a cura di, *História da vida privada no Brasil*, vol. 3. São Paulo, Companhia das Letras.
- Sevcenko, N., 2004, “A modernidade do mestre do Recife e a modernização mesquinha da República”, in Freyre 2003
- Sharpe, J., 1991, “History form below”, in Burke, P., 1991.
- Silvaes, A., 1915, “A nossa Campanha”, in *Sports*, 6 Agosto.
- Skidmore, T., 1976, *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Skidmore, T. E., 1994. *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Slimani, H., 2000, *La professionalization du football français: un modèle de dé négation*, Tesi di dottorato, Université de Nantes.
- Soares, A. J., 2001, “História e invenção de tradições no futebol brasileiro” in Soares, Lovisoló e Helal, 2001.
- Soares, A. J., Abrahão, B. O. de Lacerda, 2009, “Elogio al negro en el espacio del fútbol: entre la integración pos esclavitud e el mantenimiento de las jerarquías sociales” in *Revista Brasileira de*

- Ciências do Esporte*, v. 30, n. 2, pp. 9-23, Campinas, Unicamp.
- Soares A. J., Lovisollo, H., Helal, R., a cura di, 2001, *A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro: Mauad
- Socrates, 2010, “O jeito brasileiro de jogar”,  
[www.cartacapital.com.br/app/coluna.jsp?a=2&a2=5&i=6934](http://www.cartacapital.com.br/app/coluna.jsp?a=2&a2=5&i=6934)
- Sodré, M., 1998, *Samba: o dono do corpo*, Rio de Janeiro, Mauad.
- Souza, R. L., 2007, *Identidade nacional e modernidade brasileira*, Belo Horizonte, Autentica.
- Stegagno Picchio L., 1997, *Storia della letteratura brasiliana*, Torino Einaudi.
- Tatit, L., 2004, *O seculo da canção*, São Paulo, Ateliê
- Tatit, L., 2010, *Semiotica à luz de Guimarães Rosa*, São Paulo, Ateliê.
- Taylor, M., 2008, *The association game: a history of british football*, Harlow, Longman.
- Telles, E., 2003, *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- Toledo, L. H. de, 2002, *Lógicas no futebol*, São Paulo, Hucitec-Fapesp.
- Tomlinson, J. 1999, *Globalization and Culture*, Cambridge, Polity.
- Traini, S., *L'eredità di Lotman*, in *E/C, Rivista on line dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici* ([www.associazionesemiotica.it](http://www.associazionesemiotica.it)), on line dal 17 Giugno 2008
- Trevarthen, C., 1979, “Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity”. In M. Bullock, a cura di, *Before Speech*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Valentim, M., 1958, *O Futebol e a sua tecnica*, São Paulo, s.e.
- Violi, P., 2005, *Il corpo, le pratiche*, in *E/C, Rivista on line dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici* ([www.associazionesemiotica.it](http://www.associazionesemiotica.it)), on line dal 31 Dicembre 2005.
- Violi, P., 2006, *Enunciazione testualizzata, Enunciazione vocalizzata. Arti del dire e Semiotica dell'Oralità*, in *E/C, Rivista on line dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici* ([www.associazionesemiotica.it](http://www.associazionesemiotica.it)), on line dal 31 Marzo 2006.
- Violi, P., 2010, “How our bodies became us. Embodiment, semiosis and intersubjectivity.”, to appear in Demuru, P. Fusaroli, R. e Borghi, A., a cura di, *A Companion to Cognitive Semiotics #2: The Intersubjectivity of Embodiment*. Peter Lang.
- Violi, P., Paolucci, C., 2007 “Introduzione”, in *Versus*, n. 103-105, Milano, Bompiani.
- Vogel, A., 1982. “O momento feliz, reflexões sobre o futebol e o ethos nacional”, In Da Matta et alii 1982.
- Weber, E., 1910, *Sports Athléticos*, Rio de Janeiro, Garnier.
- Wisnik, J. M., 2008, *Veneno Remedio*, São Paulo, Companhia das Letras.

Young, R., C. J., 2003, *Post-colonialism. A very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press;  
trad. it, 2005, *Inroduzione al Postcolonialismo*, Roma, Meltemi.

Zilberberg, C., 2002, "Precise de grammaire tensive" in *Tangence*, n. 70.